

1. “Da Paolo a Stalin...”

Perché la figura del Grande Inquisitore è così decisiva in Albert Camus da poter affermare, senza esagerazioni, che costituisce uno dei personaggi-chiave per comprendere il senso e la direzione fondamentali della sua riflessione? Credo che lo sia perché illumina il problema per molti versi cruciale che l’attraversa e la contraddistingue. Lo formulerei così: una volta preso congedo dalla tradizione cristiana dell’Occidente e contemporaneamente dal suo lascito metafisico -la cui insostenibilità è stata fatta emergere tra ‘800 e ‘900 dalle esperienze filosofiche al cui centro sta l’*umiliazione della ragione*²-, la filosofia occidentale è obbligata a trovare una *misura* che le consenta di non cedere alla deriva del nichilismo “passivo”³, cioè dell’estenuazione della vita, né alla tentazione, anch’essa ovviamente nichilista, dell’autoesaltazione frenetica della ragione, che si è storicamente realizzata nei messianismi politici dai quali ha preso forma il totalitarismo, in particolare quello comunista⁴.

Bisogna quindi cominciare con il vedere come ci viene presentato il Grande Inquisitore in Camus. È d’obbligo partire dal luogo principale in cui appare, cioè il capitolo de *L’uomo in rivolta* intitolato “Il rifiuto della salvezza”, dedicato, com’è noto, alla figura di Ivan Karamazov.

Seguiamo Camus nella sua lettura del testo di Dostoevskij. Ivan fa compiere “un passo avanti” alla rivolta⁵ rispetto allo stadio “romantico” perché convoca Dio sul banco degli imputati prendendo le difese degli uomini in nome della loro “innocenza” e in nome della “giustizia”. Ivan non nega l’esistenza di Dio, “la confuta in nome di un valore morale”⁶: “Se il male è necessario alla creazione

¹ Le citazioni dei testi di Camus sono tratte dalle *Opere*, tr.it. con Introduzione di N. Chiaromonte, Milano, Bompiani, 1968, 2 voll. Nelle note riporto il numero del volume seguito dall’indicazione delle pagine e dal nome del traduttore/trice dei diversi scritti raccolti in questa edizione. Una versione ridotta e in molti punti diversa di questo articolo è stata pubblicata in R. Badii-E. Fabbri (a cura di), *Il Grande Inquisitore. Attualità e recezione di una metafora assoluta*, mimesis, Milano 2013.

² Cfr. *Il mito di Sisifo* (1942), tr. it. di A. Borelli, in *Opere*, cit., vol. II, pp.28-37.

³ *L’uomo in rivolta* (1951), tr.it. di L.Magrini, in *Opere*, cit., vol. II, p.404.

⁴ La “rivoluzione tedesca” era solamente “un impeto primitivo i cui danni sono stati maggiori dell’ambizione reale. Invece il comunismo russo ha preso su di sé l’ambizione metafisica descritta da questo saggio, l’edificazione, dopo la morte di Dio, di una città dell’uomo finalmente divinizzata. Questo nome di rivoluzione al quale l’avventura hitleriana non può pretendere, l’ha meritato il comunismo russo [...]. Per la prima volta nella storia una dottrina e un movimento che poggiano sopra un Impero in armi si propongono come fine la rivoluzione definitiva e l’unificazione totale del mondo”. Quello che ha preso forma in Unione Sovietica è “la pretesa umana alla divinità, sotto la forma dello Stato razionale” (*L’uomo in rivolta*, cit., p. 531) [traduzione leggermente modificata].

⁵ *Ivi*, p.387.

⁶ *Ibidem*.

divina, allora questa creazione è inaccettabile”⁷. Così facendo, “inaugura l’impresa essenziale della rivolta, che sta nel sostituire al regno della grazia il regno della giustizia”⁸. L’“attacco al cristianesimo” che qui ha inizio -osserva Camus- consiste nel rigetto dell’“interdipendenza profonda che il cristianesimo ha introdotto tra sofferenza e verità”⁹. Anche se lo *starec* Zosima avesse ragione, Ivan non si piegherebbe ad accettare una verità “pagata con il male, la sofferenza e la morte”¹⁰. Questo non vuol dire che egli rifiuti la verità, bensì che una verità “ingiusta” non può essere creduta. Il capitolo inedito che Ivan apre nella vicenda della “rivolta metafisica” consiste nel cominciare a ingaggiare la “lotta della giustizia con la verità”¹¹. Il seguito del passo è però la sua parte più rilevante. Osserva infatti Camus: “A Ivan, solitario, dunque moralista, basterà una specie di donchisciottismo metafisico. Ma pochi lustri ancora, e un’immensa cospirazione politica mirerà a fare, della giustizia, verità”¹².

Ivan è una figura singolare, e lo è per un duplice motivo. Innanzitutto, nella misura in cui rimane sul piano della denuncia astratta, anche se intimamente provata e patita, non va al di là del moralismo, con tutta l’impotenza che il moralismo, di ogni tinta, trascina sempre con sé. La rivolta ha dinanzi a sé ancora una spessa barriera che la separa dall’azione. Ma la fragilità della posizione di Ivan non emerge solo né soprattutto da questo tratto, quanto piuttosto dalla tenaglia nella quale rimane preso quando, pur rigettando il nesso tra verità e giustificazione del male che caratterizza il dogma cristiano soprattutto dopo Paolo e Agostino, riconosce che senza Dio non si dà alcuna morale, cioè *tutto diventa lecito*. Il dilemma che lo travaglia non si presta ad essere sciolto in alcun modo: “essere virtuoso e illogico oppure logico e criminale”¹³. In questa prospettiva il volto che presenta Ivan è indubbiamente ancora quello del “nichilismo”¹⁴.

Eppure, non contraddittoriamente, ci offre anche un altro volto, meno definito del primo ma molto più interessante nell’economia del percorso che vorrei illustrare. Si potrebbe dire che l’indefinitezza di quest’altro volto è data dalla circostanza per cui esso non è *solo* il volto di Ivan, ma costituisce la maschera composita che ci sarà dato vedere in chiaro quando *una* delle possibilità che nel suo punto di vista sono implicite diventerà esplicita. Insomma, allorché si farà ciò che nel “donchisciottesco” Ivan non poteva essere: azione e storia. Camus attira energicamente la nostra attenzione su questo punto: “La domanda che si pone infine Ivan, quella che costituisce il vero progresso che Dostoevskij fa compiere allo spirito di rivolta, è la sola che qui ci interessi: si può

⁷ *Ivi*, p.388.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p.387.

¹⁰ *Ivi*, p.388.

¹¹ *Ivi*, p.389.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p.391.

¹⁴ *Ivi*, p.390.

vivere e permanere nella rivolta?”¹⁵. La risposta -osserva Camus- va *indovinata*, non è lì a portata di mano, va intuita scavando molto a fondo in questo tormentato e anche contraddittorio personaggio: “Ivan lascia indovinare la sua risposta: non si può vivere nella rivolta se non portandola al limite”. Ma in cosa consiste “l’estremo della rivolta metafisica”? Consiste nella “rivoluzione metafisica”: “Il signore del mondo, contestata la sua legittimità, deve essere rovesciato. L’uomo deve occupare il suo posto”¹⁶.

In fin dei conti, la posizione di Ivan non ha già in sé, come radicale possibilità da essa desumibile senza aporie, la negazione *tout court* dell’esistenza di Dio in virtù dell’asserita incompatibilità di “verità” e “giustizia”? Un Dio di verità che sia ingiusto -e la cui esistenza possa venire affermata come non incompatibile (anzi, come strettamente connessa in ragione del peccato originale) con la sofferenza innocente- non solo non dovrebbe, ma non *può* esistere. Ne deriva che, “dall’istante in cui sottopone Dio al giudizio morale, l’uomo lo uccide in sé”¹⁷. Si può a ragione obiettare che ridurre a questo il personaggio significa irrigidirne e impoverirne l’immagine e tutte le intime tensioni che lo contraddistinguono nel testo di Dostoevskij¹⁸. Ma resta ugualmente innegabile che la via indicata da Camus è logicamente deducibile da quanto Ivan afferma. Esattamente a partire da questo punto il (secondo) volto di Ivan comincia a trascolorare insensibilmente ma ineluttabilmente in quello del Grande Inquisitore. Camus, su questo punto, è esplicito: “Costretto tra una virtù ingiustificabile e un delitto inaccettabile [quello del padre, che Ivan passivamente lascia commettere¹⁹], divorato dalla pietà e incapace d’amore, solitario privo di un soccorrevole cinismo”²⁰, finirà per impazzire, vittima delle sue contraddizioni. Ma “il suo naufragio -continua Camus- non toglie [...] che, posto il problema, dovesse venirne la conseguenza: la rivolta è ormai in cammino verso l’azione. Questo movimento è già indicato da Dostoevskij, con intensità profetica, nella leggenda del Grande Inquisitore”²¹.

Il Grande Inquisitore rappresenta, dunque, l’immagine emblematica del processo di secolarizzazione che ha investito la chiesa cristiana e, in particolare, la chiesa cristiano-cattolica²², processo che l’autore de *L’uomo in rivolta* considera peraltro come caratteristico, in una più larga prospettiva, di tutta la modernità.

¹⁵ *Ivi*, p.391.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p.395.

¹⁸ Sulle numerose e diverse interpretazioni di cui è stato oggetto Ivan, e con lui i suoi due fratelli Alëša e Dmitrij, vedi F. Malcovati, Introduzione a F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, tr.it. di M.R.Fasanelli, Introduzione di F. Malcovati, Garzanti, Milano 1995⁴, p.XXI.

¹⁹ Cfr. *L’uomo in rivolta*, cit., p.320.

²⁰ *Ivi*, p.391.

²¹ *Ivi*, p.392.

²² Cfr. V. Rozanov, *La leggenda del Grande Inquisitore*, tr. it. di N. Caprioglio, Introduzione di V. Strada, Marietti, Genova, 1989, pp.132ss.

Il nesso modernità-secolarizzazione non fa certo l'originalità di Camus, com'è ovvio. Ma la questione assume, soprattutto nel saggio appena ricordato, un significato peculiare, che di Camus è invece fortemente tipico.

Infatti, in primo luogo, la secolarizzazione -almeno se la si intende, certo in modo alquanto generico (ma è quanto mi sembra fare Camus), come congedo da ogni fondamento e riferimento teologici della condizione umana- si configura, nel suo pensiero, come fenomeno ambivalente. La "rivolta metafisica", che conclude all'annuncio della "morte di Dio", attaccando e corrodendo progressivamente i contenuti e i fondamenti stessi della religione cristiana, può liberare energie morali positive e può costituire un itinerario di emancipazione politica nel momento in cui si concretizza in "rivolta storica". Ma ciò può avvenire unicamente a condizione che la critica portata alla religione non assolutizzi le possibilità di ciò che la rende possibile, cioè l'uso della ragione. Il "pensiero umiliato" di cui Camus parla ne *Il mito di Sisifo*²³ non indica la destituzione della ragione, ma valorizza la ragione *limitata* che conosce la propria misura, il proprio carattere finito, e non intende oltrepassarli. La ragione è, allo stesso tempo, tramite di sviluppo positivo per l'uomo e mezzo di dominio; la capacità di autoriflessione critica e la decifrazione precisa del confine che la conoscenza umana non può oltrepassare sono le condizioni basilari per fronteggiare l'"assurdo" e per far sì che l'essere umano possa realizzare il desiderio di "unità" che lo sospinge, senza che la tensione verso l'"unità" si capovolga nella tentazione della "totalità"²⁴, come invece è avvenuto in maniera particolarmente drammatica nel totalitarismo comunista.

In secondo luogo, la chiave di lettura che Camus utilizza in tema di secolarizzazione è, in modo assolutamente prevalente, di carattere etico. Per meglio dire: il problema posto dalla secolarizzazione, quindi dall'allontanamento che in Occidente si produce nei confronti della tradizione cristiana, è il problema della *direzione morale* che dovrebbe caratterizzare questo processo. In fondo ad esso sta l'ateismo, ma, come ha ben visto Nietzsche, il nodo da sciogliere dopo la presa di coscienza e dopo l'annuncio della "morte di Dio", si aggroviglia attorno al rapporto tra "libertà" e "legge". Qui si gioca la partita decisiva che ingaggiano "nichilismo passivo" e "nichilismo attivo"²⁵. Di fronte all'uomo ormai "solitario e senza padrone"²⁶, non si deve credere, come Nietzsche ha insistentemente ammonito, che la "libertà" diventi improvvisamente un'acquisizione facile: "Poiché era spirito libero, Nietzsche sapeva che la libertà dello spirito non è un comodo, ma una grandezza che [...] si consegue con una lotta estenuante. Sapeva che c'è gran

²³ *Il mito di Sisifo*, cit., p.33.

²⁴ *L'uomo in rivolta*, cit., pp.445-446. Il "pensiero greco era quello dell'unità, appunto perché non poteva fare a meno d'intermediari, e ignorava invece lo spirito storicistico di totalità che il cristianesimo ha inventato e che, avulso dalle sue origini religiose, rischia oggi di uccidere l'Europa" (*ivi*, p.538). "La totalità non è [...] nient'altro che il vecchio sogno d'unità comune ad ogni fede e ogni rivolta, ma proiettato orizzontalmente sopra una terra ormai priva di Dio" (*ivi*, p.580).

²⁵ *Ivi*, p.404.

²⁶ *Ibidem*.

rischio, quando si voglia stare al di sopra della legge, di scendere al di sotto di essa. Per questo ha compreso che lo spirito non trovava la sua vera emancipazione se non nell'accettazione di nuovi doveri. L'essenziale della sua scoperta sta nel dire che se la legge eterna non è libertà, ancora meno lo è l'assenza di legge [...]. Non c'è libertà se non in un mondo nel quale ciò che è possibile si trovi definito insieme a ciò che non lo è [...]. Una logica più profonda sostituisce allora al 'se nulla è vero, tutto è lecito' di Karamazov, un 'se nulla è vero, nulla è lecito' [...]. Dove nessuno può dire più che cosa sia nero e che cosa bianco, la luce si spegne e la libertà diventa prigioniera volontaria"²⁷.

Il valore storico e teoretico della riflessione nietzscheana sta nell'aver intuito il problema dell'uomo e della civiltà occidentali dopo la "morte di Dio", mentre la fallacia in cui Nietzsche incorre consiste, secondo Camus, nell'aver indicato come soluzione la teoria dell'"amor fati": "Dall'istante in cui si riconosce che il mondo non persegue alcun fine, Nietzsche propone di ammettere la sua innocenza, di affermare che esso non cade sotto giudizio poiché non si può giudicarlo su alcuna intenzione, e di sostituire quindi a tutti i giudizi di valore un solo sì, un'adesione intera ed esaltata a questo mondo [...]. Lo spirito libero ama ciò che è necessario"²⁸.

Ma questo significa colpire al cuore il senso stesso della "rivolta", nella misura in cui l'adesione totale e senza residui al "necessario" non permette più di mantenere quell'eccedenza rispetto all'esistente da cui la "rivolta" è animata. La dialettica tra il "sì" e il "no" scompare e rimane unicamente in campo un forsennato "sì" a tutto ciò che è; siamo di fronte all'"affermazione senza restrizioni della colpa stessa e della sofferenza, del male e dell'uccisione, di tutto ciò che l'esistenza ha di problematico". L'"ascesi" nietzscheana sfocia nella "divinizzazione della fatalità"²⁹ e "il moto di rivolta con il quale l'uomo rivendicava il proprio essere scompare nella sottomissione assoluta dell'individuo al divenire"³⁰.

Il compito di fondare un'"etica della rivolta" nel tempo che ha visto maturare l'ateismo quale esito estremo della secolarizzazione rimane quindi non assolto. Ed è appunto a questa altezza che va inserita la riflessione di Camus come lui stesso l'ha avvertita nel suo significato più profondo e autentico: "Si può, lungi dall'universo religioso e dai suoi valori assoluti, trovare una regola di condotta? È questa la domanda posta dalla rivolta"³¹. E ancora: "L'uomo in rivolta non chiede la vita, ma le ragioni della vita"³². Camus si pone come continuatore e, allo stesso tempo, come critico di Nietzsche: accetta la sua analisi del nichilismo come "fatto clinico"³³, ma vede che è necessario andare oltre Nietzsche là dove il suo pensiero non è accettabile, cioè nel punto in cui l'intento

²⁷ *Ivi*, pp.404-405.

²⁸ *Ivi*, p.406.

²⁹ *Ivi*, pp.406-407.

³⁰ *Ivi*, p.407.

³¹ *Ivi*, p.348.

³² *Ivi*, p.436.

³³ *Ivi*, p.399. "Ha diagnosticato in sé e negli altri l'impotenza a credere e la scomparsa del fondamento primitivo di ogni fede, cioè il credere alla vita" (*ibidem*).

normativo implode nel senso sopra illustrato, sfociando in una singolare forma di quietismo. Il “nichilismo attivo” manca, anche dopo Nietzsche, di una morale che sia all’altezza della critica demolitrice da lui portata alla decadenza dell’Occidente, anche se i termini di tale critica sono, agli occhi di Camus, non superabili.

E proprio tenendo conto della prospettiva generale definita da questa critica è comprensibile la figura del Grande Inquisitore che incontriamo ne *L’uomo in rivolta*. Anzi, credo si possa dire che *solo* entro tale prospettiva questo personaggio può ricevere il suo senso veramente pregnante, almeno così come Camus l’ha concepito.

Camus ha potuto vedere e verificare nella storia quello che in Dostoevskij poteva costituire soltanto una “profezia”, per usare il termine di Camus stesso: la realtà del dominio dei “Grandi Inquisitori” che, negato Dio, hanno voluto prendere il suo posto trasferendo nel mondo le attese salvifiche che nel cristianesimo sono collocate in un orizzonte oltremondano e immanentizzando quindi radicalmente l’*eskaton* biblico. Non tanto nel nazismo ma nel comunismo si è concretizzata questa traduzione inframondana della *parusia*, giacché in Marx era molto più presente e influente il lascito del messianismo ebraico e cristiano. Usando gli strumenti ermeneutici forniti da Nietzsche, Camus rintraccia le origini cristiane del profetismo marxiano, ponendolo in antitesi alla visione greca della storia: “In opposizione al mondo classico, colpisce l’unità del mondo cristiano e del mondo marxista. Le due dottrine hanno in comune una visione del mondo che le separa dall’atteggiamento greco [...]. Per primi, i cristiani hanno considerato la vita umana e la successione degli eventi come una storia che si svolge da un’origine verso un fine, e nel corso della quale l’uomo si guadagna la salvezza o merita il castigo. La filosofia della storia è nata da una rappresentazione cristiana delle cose, sorprendente per uno spirito greco”³⁴. In più, il cristianesimo ha introdotto entro il mondo classico “due concetti mai congiunti fino a quel momento, quelli di storia e di castigo. Per la sua idea di mediazione il cristianesimo è greco. Per il concetto di storicità è giudaico, e lo si ritroverà nell’ideologia tedesca”³⁵.

Il filtro nietzscheano conferisce alla figura del Grande Inquisitore di Camus contorni molto determinati e definiti. Questa figura è, infatti, intesa come metafora riassuntiva del destino dell’Occidente dopo l’avvento del cristianesimo. Ciò che ha segnato tale destino è stata l’egemonia conquistata da una visione della storia che taglia fuori la natura strumentalizzandola e che interpreta il corso storico come segnato dalla categoria di “colpa”, cioè dal peccato originale. La colpa diviene metro di misura a partire dal quale il cristiano giudica ogni comportamento in vista della salvezza e/o della dannazione, che saranno effetto non della libertà dei figli di Dio ma delle autorità che si arrogheranno il diritto di guidarli verso la salvezza. Nel momento in cui il cristianesimo perde

³⁴ *Ivi*, pp.534-535.

³⁵ *Ivi*, p.535.

progressivamente la sua efficacia storico-politica e si afferma la forza filosofica e politica dell'annuncio della "morte di Dio", la visione cristiana della storia, con il suo finalismo e la sua promessa escatologica, non soccombe ma semplicemente cambia. E cambia non il suo impianto (che anzi resta immutato), ma il soggetto agente della salvezza: non più Dio attraverso la mediazione del Cristo, ma l'uomo stesso, ormai convinto di possedere le conoscenze scientifiche e gli strumenti tecnici per riplasmare se stesso e la sua storia secondo un piano di infallibile precisione, in cui l'uso della ragione porta a trasparenza tutto quanto la religione cristiana consegnava al mistero della grazia provvidente. Sopravviene la "grazia storica"³⁶ amministrata da coloro che presumono di sapere il significato e il fine della storia *nella* storia. Non è casuale il plurale cui Camus ricorre quando parla dei "Grandi Inquisitori" in questa parte del testo; infatti, gli elementi di continuità tra il "Grande Inquisitore" della Leggenda e i "Grandi Inquisitori" che hanno assunto la guida del movimento comunista e di tutte le diverse possibili forme di messianismo secolare sono, nella sua prospettiva, molto superiori agli elementi di discontinuità: "Alioscia"³⁷ può effettivamente trattare Ivan, con intenerimento, da 'vero sbarbatello'. Si sforzava soltanto al dominio di sé e non vi riusciva. Altri verranno, più seri, che, muovendo dalla stessa negazione disperata, esigeranno il dominio del mondo. Sono i Grandi Inquisitori che imprigionano Cristo e vengono a dirgli che il suo non è il metodo adatto, che la felicità universale non si può ottenere mediante la libertà immediata di scegliere tra il bene e il male, ma con il dominio e l'unificazione del mondo [...]. Il regno dei cieli verrà effettivamente sulla terra, ma ci regneranno gli uomini, dapprima alcuni che saranno i cesari, quelli che hanno capito per primi, e tutti gli altri in seguito, col tempo [...]. Da Paolo a Stalin, i papi che hanno scelto Cesare hanno spianato la via ai Cesari che non scelgono che se stessi. L'unità del mondo che non si è fatta con Dio tenderà ormai di farsi contro Dio"³⁸.

Paolo e Stalin fanno parte dello stesso quadro, e la scelta dei papi che hanno preferito Cesare è *già* la storia del Grande Inquisitore di Dostoevskij, che sceglie il "pane terreno" al posto del "pane del cielo": tutti operano all'interno di una medesima visione della religione in cui fin dalle origini, man mano che la seconda venuta di Cristo si allontana, l'attenzione viene con sempre maggior forza puntata sui segni e sui contenuti di una salvezza che si consuma nel mondo³⁹. L'eccedenza dell'uomo cristiano rispetto alle realtà e ai beni terreni passa via via in secondo piano e la dialettica

³⁶ *Ivi*, p.590.

³⁷ Mantengo la trascrizione del nome com'è nella tr.it. di Liliana Magrini.

³⁸ *L'uomo in rivolta*, cit., pp.392-394.

³⁹ Camus insiste più volte sul parallelismo tra storia della chiesa cristiana e "chiesa" rivoluzionaria: "Alla fine dell'Ottocento e ai primi del Novecento il movimento rivoluzionario ha vissuto come i primi cristiani, nell'attesa della fine del mondo e della parusia del Cristo proletario. È nota la persistenza di questo sentimento in seno alle comunità cristiane primitive [...]. La parusia evangelica si è allontanata, San Paolo è venuto a costituire il dogma [...]. S'è dovuto organizzare tutto nel secolo, anche il martirio, di cui saranno testimoni temporali gli ordini monastici; anche la predicazione, che si ritroverà sotto la toga degli inquisitori. Un movimento analogo è nato dal fallimento della parusia rivoluzionaria" (*ivi*, pp.557-558).

del *già* e del *non ancora* viene caratterizzandosi per la decisa sottovalutazione del secondo termine rispetto al primo, fino ad autorizzare l'interpretazione di Karl Barth secondo cui il cristiano diventa incapace di pensare l'"al di là" se non come un "al di qua migliorato"⁴⁰. E allora si giustifica l'affermazione che il *gesuitismo politico* dell'Inquisitore, attento ai beni mondani e al compromesso con le esigenze del mondo -in quanto cosciente della debolezza della maggior parte degli esseri umani, della loro fragilità⁴¹, della loro incapacità di portare il peso della libertà dei figli di Dio-, s'incontra con il movimento secolarizzante nella forma che assume al tempo della modernità, cioè prima come lotta blasfema contro Dio (De Sade->i *dandies* romantici->Ivan Karamazov) poi come negazione di Dio (Stirner->Nietzsche⁴²). Ma la chiesa cristiano-cattolica, già parzialmente sbilanciata per suo conto verso la promozione di una religione del *saeculum*, non ha energie per opporsi a questo processo. D'altra parte non è proprio essa che, attingendo ai testi sacri, ha posto i fondamenti di quella concezione *storica* dell'uomo e di quella idea del *giudizio* come canone di interpretazione del destino umano nel pellegrinaggio terreno che i messianismi politici hanno fatto propria consumando definitivamente la sempre più sottile linea di distinzione che permetteva di articolare ancora, in un mondo cristiano ogni giorno più esangue, la dialettica tra finito e Infinito? Come sottolinea Camus, "ogni messianismo storico" ha "origini cristiane"⁴³.

⁴⁰ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, tr. it. di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2002, p. 82.

⁴¹ La corrispondenza dell'interlocutore gesuita nelle *Provinciali* di Pascal con l'inquisitore di Dostoevskij, anch'egli notoriamente gesuita, è, quanto agli aspetti appena menzionati nel testo, puntuale. Si rammenti Pascal: "Il nostro principale obiettivo -come afferma l'interlocutore di Louis de Montalte- sarebbe stato di non fissare altre massime se non quelle del Vangelo in tutta la sua severità. E si vede bene dal regolamento dei nostri costumi che, se sopportiamo qualche rilassamento negli altri è più per condiscendenza che proposito deliberato [...]. Gli uomini sono oggi talmente corrotti, che non potendoli far venire a noi, è necessario che andiamo noi a loro: altrimenti ci lascerebbero; anzi farebbero peggio, si abbandonerebbero completamente. È per trattenerli che i nostri casuisti hanno considerato i vizi cui si è portati in ogni condizione, così da stabilire delle massime tanto dolci [...] che bisognerebbe essere di difficile accomodamento [*composition*] per non esserne contenti. Infatti l'intento capitale che la nostra Società ha assunto per il bene della religione è di non respingere nessuno [...]. Abbiamo dunque massime per ogni genere di persone" (B. Pascal, *Les Provinciales* [VI], in *Oeuvres complètes*, ed. J. Chevalier, Gallimard, Paris 1954, p.720). "Tu hai promesso loro il pane celeste ma [...] potrà esso mai stare alla pari con il pane terreno agli occhi della debole razza umana, eternamente viziosa e eternamente ignobile? E se pure, in nome del pane celeste, ti seguiranno a migliaia e decine di migliaia, che ne sarà dei milioni e delle decine di migliaia di milioni di esseri che non avranno la forza di trascurare il pane terreno per quello celeste?", ecc. (F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., vol. I, pp.351-352). Certo il padre gesuita delle *Provinciali* appare come un personaggio flemmatico, grigio, pignolo nelle sue monotone citazioni dalla casistica, mentre l'Inquisitore della "Leggenda" ha un'inegabile grandezza, pur perversa, come si addice all'Anticristo. Ma è la sostanza ad essere uguale nei due personaggi: la riduzione del cristianesimo a religione del "pane della terra", con tutto quanto ne consegue. Quanto al tema del gesuitismo politico in relazione alla polemica pascaliana sia permesso rinviare a R. Gatti, *Politica e trascendenza. Saggio su Pascal*, Studium, Roma 2010. Camus riporta il giudizio di Bakunin su Necaev: "Per fondare una società indistruttibile bisogna prendere per base la politica di Machiavelli e adottare il sistema dei Gesuiti: per il corpo la violenza, per l'anima la menzogna" (*L'uomo in rivolta*, cit., p.506 [ho corretto la punteggiatura]).

⁴² "Già Stirner aveva voluto scalzare nell'uomo, dopo Dio stesso, ogni idea di Dio. Ma al contrario di Nietzsche il suo è un nichilismo soddisfatto. Stirner ride nel vicolo cieco cui è ridotto, Nietzsche si avventa contro i muri [...]. Stirner, e con lui tutti i rappresentanti della rivolta nichilista, corrono al limite, ebbri di distruzione. Dopo di che, scoperto il deserto, bisogna imparare a sussistere. Comincia la ricerca estenuante di Nietzsche" (*L'uomo in rivolta*, cit., p.395 e p.398).

⁴³ *Ivi*, p.538.

Si capisce quindi che, di fronte alla figura del Grande Inquisitore, diverso è il *problema* che viene suscitato, rispettivamente, in Dostoevskij e in Camus.

Per il primo, si tratta di recuperare e far rivivere una chiesa restituita alla sua purezza, di cui sono anticipazioni lo *starec* Zosima e più ancora Alëša. Senza questo, non si dà possibilità di ricostituire alcun fondamento valoriale partendo dal quale opporsi alla crisi presente, che è crisi della società russa, ma più in generale è crisi della civiltà europea e dell'uomo moderno, che ha smarrito il senso della libertà⁴⁴.

Per il secondo, il problema è del tutto diverso. Al di qua dell'annuncio della "morte di Dio", con tutte le sue implicazioni esistenziali, morali e politiche, non si può tornare. Detto in altri termini, non si può tornare a prima di Nietzsche e da lui bisogna ripartire; è questo, come già accennato, che Camus considera ciò che determina e dirige il senso della sua riflessione. E da Nietzsche bisogna ripartire poiché pone correttamente le basi della questione riguardante il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo, ma non offre poi vie d'uscita convincenti; anche lui è un perfetto "analista" del nichilismo che grava sull'Occidente, ma non offre risposte per quanto concerne la fondazione di un'"etica della rivolta", la quale quindi è ancora tutta da pensare.

Anche se si voglia accettare l'interpretazione di Camus secondo la quale Dostoevskij si sente "in certo modo [...] più a suo agio" nei panni di Ivan piuttosto che in quelli di Alëša⁴⁵, resta che l'autore de *I fratelli Karamazov* è, agli occhi di Camus, in gran parte un uomo del passato, il quale al massimo ci lascia rinserrati nella paralizzante scelta tra "essere virtuoso e illogico oppure logico e criminale". E, inoltre, l'idea secondo cui bisogna postulare un Dio per poter dare adeguata fondazione al valore, altrimenti tutto è permesso (affermazione che costituisce l'essenza del suo nichilismo), lo inchioda a un modo di pensare che, per Camus, è superato, non è all'altezza dei problemi del presente⁴⁶.

E però è un dato di fatto che questo momento presente ha visto il trionfo dei rivoluzionari di professione, di cui Lenin, con la sua "virtù dell'efficacia"⁴⁷, costituisce l'incarnazione emblematica. Le premesse dello storicismo diventano con lui prassi quotidiana: il valore sta alla fine della storia, nella Città perfetta e, in attesa che si giunga ad essa, vengono giustificati ogni provvedimento e ogni scelta che il partito ritiene portino alla salvezza. Utopismo e cinismo non sono l'uno l'opposto dell'altro, ma si sposano perfettamente, costituiscono le due facce della stessa medaglia⁴⁸. La rivoluzione -dimenticando il senso del limite insito nella dialettica tra assurdo e rivolta, ignorando

⁴⁴ Cfr. N. Berdjajev, *La concezione di Dostoevskij*, tr.it. di B. Del Re, Einaudi, Torino 1977 (in particolare, sul Grande Inquisitore e sulla libertà cristiana, cfr. pp.188-209).

⁴⁵ *L'uomo in rivolta*, cit., p.389, nota.

⁴⁶ È stato peraltro osservato che "si Camus s'oppose de façon spontanée aux conclusions nihilistes d'Ivan, qui mènent logiquement au meurtre de son père Fiodor, il s'identifie vigoreusement à l'angoisse engendrée chez le personnage par l'existence du mal et, plus précisément, par la souffrance des enfants" (P. Dunwoodie, *Une histoire ambivalente: le dialogue Camus-Dostoïevski*, Nizet, Paris 1996, p.90).

⁴⁷ *L'uomo in rivolta*, cit., p.573.

l'insolubilità della tensione che attraversa i due poli del "sì" e del "no", dell'accettazione e del rifiuto, dell'adesione e del rigetto, pretendendo di sottrarre l'uomo alle sue contraddizioni-annichilisce la rivolta. Che cos'altro è il dominio dei "Grandi Inquisitori" se non il gesto superbo e autoritario di una ragione che si assolutizza introducendo una "religione orizzontale"⁴⁹ la quale domanda di avere, dopo la sconfitta delle religioni tradizionali, anch'essa i suoi martiri, le sue vittime, i suoi supremi sacrifici, i suoi dogmi intoccabili, il suo monopolio della verità? L'essenza della rivoluzione moderna (il modello paradigmatico della quale è la rivoluzione bolscevica) dice esattamente di questa presunzione consistente nell'idea del ri-cominciamento totale e radicale della vicenda storica⁵⁰. Un filo rosso, in questo senso, collega la rivoluzione francese, guidata dall'idea dell'infallibilità della ragione⁵¹, a quella comunista, indirizzata dall'idea che sia possibile una "scienza reale e positiva" (*L'ideologia tedesca*) delle leggi economiche della storia. Ed è lo stesso filo che connette entrambi questi aventi al nazismo, esaltato dal miraggio di una razza superiore da salvaguardare e far trionfare con l'applicazione delle tecniche e delle sperimentazioni idonee, nobilitate naturalmente anche in questo caso con la fraseologia "scientifica" adatta all'uopo. Tra "rivolta" e rivoluzione moderna c'è, in questo senso, un'opposizione di principio e non esiste alcuna via di conciliazione. La rivolta si pone contro le rivoluzioni che hanno preteso di raggiungere il paradiso in terra.

Ma non può farlo senza un'etica appropriata. Camus è netto: "Si nega Dio in nome della giustizia, ma l'idea di giustizia si comprende senza l'idea di Dio?"⁵². E ancora, in un senso senz'altro più pregnante: "La rivendicazione della giustizia mette capo all'ingiustizia se non è innanzitutto fondata su di una giustificazione etica della giustizia"⁵³.

Lo scacco della "rivolta storica" richiede un impegno teoretico diretto a individuare le basi per un'"etica" che fondi l'ideale della "giustizia" nel momento in cui è diventato chiaro che quest'ultimo non può più basarsi sull'idea di Dio, di qualsivoglia Dio, anche di quello ritrovato surrettiziamente da quegli esistenzialisti i quali, dopo aver guardato lucidamente nell'abisso

⁴⁸ "Se è certo che il regno verrà, che importano gli anni? La sofferenza non è mai provvisoria per chi non crede all'avvenire. Ma cent'anni di dolore sono fuggevoli allo sguardo di colui che afferma, per l'anno centesimo primo, la città definitiva" (*ivi*, p.553). "L'utopia sostituisce a Dio l'avvenire. Essa identifica allora avvenire e morale: solo valore, quello che serve tale avvenire" (*ivi*, p.554).

⁴⁹ *Ivi*, p.542 (con un parallelo tra Marx e Comte).

⁵⁰ "Una rivoluzione è un tentativo di modellare l'atto sull'idea, di foggare il mondo entro un'inquadratura teorica" (*ivi*, p.444); "il movimento rivoluzionario del ventesimo secolo, giunto alle più chiare conseguenze della sua logica, esige, armi alla mano, la totalità storica" (*ivi*, p.445); "la rivoluzione, anche e soprattutto quella che si pretende materialista, non è nient'altro che una crociata metafisica smisurata" (*ivi*, p.446).

⁵¹ "Il 1789 non afferma ancora la divinità dell'uomo, bensì quella del popolo, in quanto la sua volontà coincide con quella della natura e della ragione. Se la volontà generale si esprime liberamente, non può essere altro che l'espressione universale della ragione. Se il popolo è libero, è infallibile [...]. L'Essere supremo [...] altro non è che il vecchio dio, disincarnato, avulso bruscamente da ogni legame con la terra e respinto, come un pallone, nel cielo dei principi" (*ivi*, p.461).

⁵² *Ivi*, p.395.

⁵³ *Ivi*, p.556.

dell'“assurdo”, hanno fatto marcia indietro operando il “salto” nella fede⁵⁴. Al gesuitismo religioso e politico dei “Grandi Inquisitori” deve rispondere una ragione che sappia rimanere fedele all'inconciliabilità della condizione umana: “Voglio sapere se posso vivere con ciò che so e con ciò soltanto. Mi si dice [...] che l'intelligenza deve sacrificare il proprio orgoglio e che la ragione deve inchinarsi. Ma se pure riconosco i limiti della ragione, non la nego fino a tal punto, poiché ammetto i suoi poteri relativi. Voglio solamente restare in quella via di mezzo, in cui l'intelligenza può mantenersi chiara”⁵⁵. “Si tratta -scrive ancora Camus- di vivere entro lo stato di assurdo. So su che cosa sono fondati questo spirito e questo mondo, puntellati l'uno contro l'altro, senza riuscire ad abbracciarsi. Domando una regola di vita per questo stato”⁵⁶.

2. Per un'etica della rivolta

A questo punto la riflessione sul “Grande Inquisitore” deve andare al cuore del problema, anche se questo implica il lasciare in ombra, almeno apparentemente, questa figura. In realtà si tratta di dirigersi, come anticipato, al suo senso più radicale⁵⁷.

Certo, all'esigenza di reperire un criterio di giustificazione di un'“etica” post-religiosa e post-metafisica non può rispondere l'“etica della quantità” e dell'“equivalenza” stilizzata ne *Il mito di Sisifo*⁵⁸. Se di questo testo va conservata nella sostanza la *pars destruens*, non lo stesso vale per quella *construens*, che in realtà non c'è, come Camus stesso riconosce, pur implicitamente, ne *L'uomo in rivolta*, saggio che costituisce a tutti gli effetti l'autocritica che egli svolge dopo la presa di coscienza di quanto siano ancora nichiliste le implicazioni del suo Sisifo. In continuità con questo testo, Camus sottolinea che già in esso si era posto il valore della vita, condizione della stessa “scommessa assurda”, valore che affiora nel “confronto disperato tra l'interrogazione umana e il silenzio del mondo”: “per dire che la vita è assurda, bisogna che la coscienza sia viva”⁵⁹. Anche il suicida, in fin dei conti, conserva il rispetto per un “valore” -la vita altrui o quei fini e principi per i quali avrebbe voluto vivere- e quindi non arriva alla “negazione assoluta”⁶⁰. Ne *Il mito di Sisifo* risulta evidente l'assenza di ogni fondamento e/o di ogni possibilità di giustificazione di tale valore se si permane -come appunto avviene in questo testo- nell'ambito della *morale dell'equivalenza*. Camus, al tempo de *L'uomo in rivolta*, comprende come la sua precedente posizione, cioè appunto quella de *Il mito di Sisifo*, fosse destinata a rimanere interna alla logica dell'“assurdo” senza poterne in realtà uscire se non con uno scatto esigenziale e quindi puramente moralistico. Scorge quanto

⁵⁴ *Il mito di Sisifo*, cit., pp.39-57.

⁵⁵ *Ivi*, pp.48-49.

⁵⁶ *Ivi*, p.49.

⁵⁷ Riprendo da qui in poi, in modo molto sintetico, alcune considerazioni proposte in “*L'impronta di ciò che è umano*”. *Saggi di filosofia*, PLUS, Pisa 2006, cap.IV.

⁵⁸ *Il mito di Sisifo*, cit., pp.59-71 e 75-102 (in particolare, pp.66-70, 75-77, 81).

⁵⁹ *L'uomo in rivolta*, cit., Introduzione: “L'assurdo e l'omicidio”, p. 330.

⁶⁰ *Ivi*, p. 331.

fosse allora, con il suo Sisifo, vicino al Sartre de *La nausea* e de *L'essere e il nulla*, cioè a una filosofia che non riesce a oltrepassare l'“assurdo” e che quindi non può non precipitare nel nichilismo passivo. Permanere nell'“assurdo” è impossibile, perché lo stesso “respirare” comporta l'adesione al mondo, così come lo stesso denunciare l'“assurdo”. È quindi “contraddizione” l'“assurdo” che si avvita su se stesso: “Ogni filosofia della non-significanza, scrive Camus ne *L'uomo in rivolta*, vive sulla contraddizione per il fatto stesso d'esprimersi”⁶¹. Se l'“uomo assurdo” parla -aggiunge Camus- è o per autocompiacimento o perché ritiene l'assurdo una posizione “provvisoria”⁶². L'“assurdo”, come il “dubbio” cartesiano, è un punto di partenza, non di arrivo⁶³. L'“evidenza” che si dà nell'ambito dell'“assurdo” è la “rivolta”, la quale è intrinseca al grido con cui denuncio l'“assurdo” stesso⁶⁴. Ma, se non si vuole che la “rivolta” rimanga *passione inutile*, nasce il problema di mostrare come possa trarre da se stessa la legittimazione delle azioni che fa nascere, non potendole trarre da altro: “l'uomo è la sola creatura che rifiuti di essere ciò che è”, afferma Camus. Quello che c'è da capire è se questo deve condurre alla distruzione di sé e degli altri o a una “colpevolezza ragionevole”⁶⁵, cioè appunto a un uso della libertà in cui l'investimento normativo non sia destinato a implodere senza risultati⁶⁶.

Ci troviamo al cuore della ricerca del fondamento normativo della “rivolta”, se questa non deve configurarsi come una “passione senza domani”⁶⁷, cioè come un mero desiderio, in quanto tale destinato a non avere alcuna influenza storica. Nella rivolta emerge la trascendenza del “bene” rispetto al singolo uomo e quindi l'irriducibilità alla dimensione meramente individuale del “valore” per cui si lotta: “Perché rivoltarsi se non s'ha, in se stessi, nulla di permanente da preservare? È per tutte le esistenze a un tempo che insorge lo schiavo quando giudica che, da un determinato ordine, viene negato in lui qualche cosa che non gli appartiene esclusivamente”. Questo “valore” eccede la logica “storicistica” e rinvia, “come pensavano i Greci”, a una “natura umana” che tutti gli uomini condividono. La prospettiva che così si schiude implica il riferimento a un ideale regolativo che Camus stilizza nell'immagine di un “luogo comune in cui tutti gli uomini, anche quello che [...] insulta e [...] opprime, hanno pronta una comunità”⁶⁸. Insomma, il significato filosofico della riflessione di Camus è ora nella ricerca di una giustificazione del “valore” a partire dall'asserzione secondo cui sono impraticabili:

⁶¹ *Ivi*, Introduzione, p. 332.

⁶² *Ivi*, p. 333.

⁶³ *Ivi*, pp. 332, 334.

⁶⁴ *Ivi*, p. 334.

⁶⁵ *Ivi*, p. 335.

⁶⁶ *Ivi*

⁶⁷ *Il mito di Sisifo*, cit., p. 127.

⁶⁸ *L'uomo in rivolta*, cit., p. 342.

-la via teologico-metafisica basata sull'idea di "partecipazione" (Plotino è in tal caso il riferimento principale e viene citato espressamente in relazione a questo tema⁶⁹);

-il "salto" nella fede, che si estende, attraverso Kierkegaard, a parte consistente dell'esistenzialismo contemporaneo e che è non solo incoerente, ma porta a dimettere ogni responsabilità per il male del mondo, anzi a giustificarlo;

-la posizione, infine, di quanti permangono inchiodati alla logica dell'"assurdo" com'è declinata da Sartre (ma anche dal primo Camus).

La strada che segue Camus nel tentativo di introdurre una giustificazione del "valore" può essere schematicamente tracciata come segue. Il punto di partenza è la fenomenologia della "rivolta" alla luce del metodo della *comprensione* già illustrato ne *Il mito di Sisifo*⁷⁰. Lungo questo itinerario Camus coglie il "valore", che s'identifica innanzitutto con la consapevolezza, intrinseca alla rivolta stessa, del "destino comune" che unisce gli uomini nella solidarietà, articolandosi attraverso il dialogo, la parola, la "comunicazione"⁷¹. Così la "rivolta" definisce, "contro il nichilismo", una "regola di condotta che non ha bisogno di attendere la fine della storia per rischiare l'azione e che, tuttavia, non è formale"⁷²; si colloca così oltre i limiti dello "storicismo" e dell'"illuminismo". Ma questo valore richiama anche, quale suo fondamento ultimo, la "natura umana" come "essenza", cioè come dato ontologico che la "rivolta" conduce, se così si può dire, a scoprire nel momento in cui si ponga in atto una riflessione volta alla comprensione di essa nel suo significato più proprio. La storia diventa allora solo un'"occasione" in cui l'uomo può presentire il "valore"⁷³. La "rivolta" è il rifiuto di essere ridotti a mera storicità e l'affermazione di "una natura comune a tutti gli uomini", cosicché "pone un limite alla storia" e su questo limite nasce "la promessa di un valore"⁷⁴. Ecco perché le sorti del mondo non si giocano nel contrasto tra "produzione borghese" e "produzione rivoluzionaria" (che in realtà vanno a uno stesso fine, il primato del progresso materiale), ma tra "rivoluzione cesarea" e "rivolta". E quest'ultima deve rispondere alla sfida del totalitarismo, per il quale "non esiste una natura umana"⁷⁵. Dunque, il compito del pensiero della "rivolta" -che a questo punto esibisce la sua componente giusnaturalistica, così poco (o niente) evidenziata negli studi su Camus- è recuperare il concetto e il valore della "natura umana", che "sfugge al mondo della potenza"⁷⁶ e che è caratterizzata da quella

⁶⁹ Cfr. *Il mito di Sisifo*, cit., pp. 55-56. Si ricordi anche la tesi di Camus, pubblicata ora in traduzione italiana a cura di L. Chiuchì (*Metafisica cristiana e neoplatonismo*, Reggio Emilia, Diabasis, 2004).

⁷⁰ Cfr. *Il mito di Sisifo*, cit., pp. 50-52.

⁷¹ *L'uomo in rivolta*, cit., pp. 635-636: "Non c'è [...] nulla di comune tra un signore e uno schiavo, né si può parlare e comunicare con un essere asservito. Invece di quel dialogo implicito e libero mediante il quale riconosciamo la nostra somiglianza e consacriamo il nostro destino, la servitù fa regnare il più terribile silenzio" (p. 635).

⁷² *Ivi*, p. 635.

⁷³ *Ivi*, p. 597.

⁷⁴ *Ivi*

⁷⁵ *Ivi*

⁷⁶ *Ivi*

“dignità” e da quella “bellezza” che sono “comuni” a tutti gli uomini ⁷⁷. Ed affiora pure, anche se mai definita rigorosamente, una concezione di “natura umana” che, preso definitivo congedo dal giusnaturalismo moderno, si riaggancia al teleologismo classico; ciò avviene, per esempio, là dove Camus sostiene che “l’uomo deve “conquistare [...] quanto già possiede”⁷⁸.

Nel momento in cui Camus tratteggia la sintesi della parabola della “rivolta” e delinea i contorni della “rivolta tradita” propone anche la critica alla morale “formale” illuministica e alla morale “storicistica”, indicando la necessità di procedere verso l’individuazione di una “norma, morale o metafisica, che equilibri il delirio storico”⁷⁹. La “rivolta tradita” coincide, per un verso, con la “negazione di ogni essere”; per l’altro, con *l’accettazione totale*, con il *sì* senza il *no*. In entrambi i casi (De Sade, Nietzsche) siamo nel nichilismo.

Ma, per porsi legittimamente nella posizione di non accettare tutto bisogna, com’è evidente, avere un criterio normativo di riferimento⁸⁰; quindi, la rivolta è un *sì* accompagnato da un *no* ed è fondata sulla “natura umana” come “valore”, *sovrastorico* ma non *astorico*. E questo valore è al contempo un “limite” che definisce il perimetro del giusto e dell’ingiusto nell’azione umana⁸¹.

La direzione verso cui intende procedere Camus sembra chiara in generale, anche se risulta vaga per carenza di sistematizzazione: il riferimento cruciale è a “questo essere oscuro che già si scopre nel moto d’insurrezione”⁸². Non si tratta dunque di contrapporre nettamente analisi fenomenologica e fondazione “metafisica”, ma di mostrare che la seconda può essere colta a partire dalla prima. “Esistenza” ed “essenza” vanno affermate insieme: “l’essenza si coglie solo sul piano dell’esistenza, ma l’esistenza riferita unicamente a se stessa finisce nel nulla”. L’esistenza, come “divenire”, è niente senza l’“essere”: “Qualche cosa, infine, ha un senso che dobbiamo conquistare sul non-senso. Allo stesso modo, non si può dire che l’essere sia soltanto sul piano dell’essenza. Dove cogliere l’essenza se non sul piano dell’esistenza e del divenire? Ma non si può dire che l’essere sia soltanto esistenza. Ciò che sempre diviene non ha la possibilità di essere, occorrere un inizio. L’essere non può sperimentarsi se non nel divenire, il divenire è nulla senza l’essere”⁸³.

Nella misura in cui ammettiamo la possibilità di interpretare il percorso indicato da Camus come un cammino segnato dal tentativo di guadagnare, nell’ambito di un metodo fenomenologico, un’apertura ontologica, fondamento a sua volta del piano normativo, diviene possibile forse difendere il pensiero dell’autore de *L’uomo in rivolta* dalla critica secondo la quale in lui un “trascendentale morale” sostituirebbe il momento fondativo, l’“universalità” limitandosi a un

⁷⁷ *Ivi*, p. 598.

⁷⁸ *Ivi*, p. 561. Cfr. anche B. East, *Albert Camus, ou l’homme à la recherche d’une morale*, Montréal-Paris, Ed. Bellarmin-Ed. du Cerf, 1984.

⁷⁹ *L’uomo in rivolta*, cit., pp. 598-599.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 599.

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 598.

⁸² *Ivi*, p. 599.

⁸³ *Ivi*, p. 649.

“atteggiamento” destinato a rimanere circoscritto entro il ristretto, seppur ovviamente non privo di significato, perimetro della “testimonianza”⁸⁴.

Il fatto è che, pur riconoscendo come percorribile la via indirizzata a individuare un’eccedenza del pensiero camusiano rispetto ai confini del moralismo (sia pure della grande tradizione dei moralisti francesi), il meno che si possa dire è che ci troviamo di fronte, anche per la prematura morte dello scrittore, a un *sentiero interrotto* e mai giunto a una sua finale coerenza.

Così il pensiero finisce per rappersersi nella forma dell’esigenza e della nostalgia di un “valore”, esigenza e nostalgia che non possono riuscire a occludere allo sguardo ciò che le insidia dall’inizio alla fine: un nichilismo in versione *edificante*.

Bisogna riconoscere che al “Grande Inquisitore” resta quindi il campo, ne *L’uomo in rivolta* come -almeno a parere di alcuni interpreti di Dostoevskij- nella “Leggenda”? Difficile rispondere negativamente, almeno per quanto riguarda Camus. Non c’è dubbio, infatti, che l’articolazione convincente di un’“etica della rivolta” -il banco di prova prioritario del confronto con questo personaggio de *I fratelli Karamazov*⁸⁵- non c’è in Camus, sebbene l’indicazione del nesso tra analisi fenomenologica della condizione umana e apertura ontologica cui ho in precedenza accennato possa costituire un punto di innegabile interesse. Vari filoni della filosofia pratica contemporanea l’hanno ripreso. Quello cui assistiamo anche dopo la *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* è un cammino in corso e non c’è dubbio che in alcuni degli autori che hanno contribuito ad essa l’importanza della dimensione politica venga avvertita in pieno. Basta questo per dire che siamo sulle tracce del “nuovo principio politico” alla ricerca del quale sollecitava, pur nel contesto di una diversa impostazione teoretica rispetto a Camus, Hannah Arendt partendo dal male totalitario⁸⁶? Ci vorrebbe parecchio ottimismo per affermarlo. E intanto nuovi “Inquisitori” padroneggiano sulle esistenze di molti uomini di inizio secolo. Il loro *look* è senz’altro meno nobile di quello del

⁸⁴ A. Rigobello, *Camus tra la miseria e il sole*, Napoli, Il Tripode, 1976, pp. 110-115.

⁸⁵ Si potrebbe obiettare che questo banco di prova non è in effetti la teoresi (appunto la ricerca di una giustificazione del valore oltre l’orizzonte metafisico e teologico), ma la prassi. L’obiezione si reggerebbe benissimo facendola poggiare su *La peste*, dove la posizione è in linea con il Voltaire del *Candide*: il problema (questo è uno dei temi conduttori del romanzo) non è ragionare in astratto sul male e su tutte le questione connesse, ma combattere concretamente i mali così come ci si presentano via via nella vicenda individuale e collettiva. In questo caso il modello di riferimento di Camus è il dottor Rieux (un nuovo e forse meno cinico Candido), alieno dal disputare sull’origine, il significato, il senso riposto di quel male che è la peste, e deciso invece a impegnarsi di fatto, sul campo, a guarire i malati. Mi pare, però, che si potrebbe rispondere che il racconto della battaglia contro il morbo messa in atto da questo grande personaggio che è Rieux e lo sforzo speculativo compiuto ne *L’uomo in rivolta* non si escludono; questo sforzo speculativo dimostra, infatti, che l’attivismo generoso di Rieux non può chiudere il discorso sul male e sul bene che possiamo opporre ad esso. Camus è, insomma, ancora un autore convinto che il male *dia da pensare* e che vada pensato sia nel suo significato profondo sia per mettere in campo un *pensiero giusto* che diriga la prassi. Il confronto con i Grandi Inquisitori deve essere portato sul piano della teoria non meno che su quello dell’azione, esattamente perché il male radicale realizzato da essi nasce non da un impulso di distruzione o da una qualsiasi contingenza, ma è armato con un’ideologia strutturata che genera i “delitti di logica”: “I nostri criminali non sono più quei bimbi inermi che adducevano la scusa dell’amore. Sono adulti, al contrario, e il loro alibi è irrefutabile: è la filosofia, che può servire a tutto, fino a tramutare in giudici gli assassini” (*L’uomo in rivolta*, cit., p.327).

⁸⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr.it. di A. Guadagnin, Introduzione di A. Martinelli, con un saggio di S. Forti, Prefazione alla I ed., p.LXXXI.

personaggio di Dostevskji, ma non per questo sono meno insidiosi: il loro modo di inquisire è morbido, sorretto da mezzi estremamente raffinati; talvolta quasi non lo si avverte. Ma come per il vecchio e stanco inquisitore di Siviglia, la loro specialità o, meglio, la loro missione è quella di sottrarre libertà usando il lessico della libertà e facendo perno su quella fatale debolezza di molti uomini che consiste nel non riuscire a portare fino in fondo, della libertà, il peso e la responsabilità.

Il Grande Inquisitore, come ce lo ha consegnato Dostoevskji e come lo ha parzialmente riletto Camus, fa ancora parte della nostra storia.

Roberto Gatti