

# Bisogna immaginare l'esiliato felice

Mino Conte

Professore Ordinario, Università di Padova

*e-mail*: mino.conte@unipd.it

L'attraversamento critico di alcuni luoghi camusiani, e in particolare de *L'homme révolté*, è condotto al fine di riesaminare le nozioni-soglia di 'assurdo', 'esilio' e 'rivolta' nel loro reciproco legame di natura etica, politica e pedagogica. L'esilio è inteso come una proprietà esistenziale che non implica una patria abbandonata ed è vissuto dentro la storia e le prove quotidiane. La rivolta è vista come la risposta, qui e ora, alla condizione di esilio frutto della coscienza dell'assurdo. La tensione formativa implicata è tratteggiata nei suoi elementi costitutivi emancipativi, e trova nel *mi rivolto dunque siamo* il rifiuto non individuale ma solidale di ogni servitù, menzogna, paura.

*Parole-chiave*: Camus, assurdo, esilio, rivolta, formazione.

*We need to imagine the exile as happy*

The critical crossing of some camusian works, in particular *The Rebel*, is aimed at re-examine the limit-notions of 'absurd', 'exile', 'revolt' in their ethical, political and pedagogical bond. Exile is understood as an existential property that doesn't presuppose any homeland abandonment, and its lived inside history and everyday's challenges. Revolt is seen as the answer, here and now, to the exile condition produced by the consciousness of the absurd. This involves a formative tension that the Essay outlines in its fundamental emancipatory meaning, finding in the *I rebel, therefore I exist* the *solidaire* and not only individual rejection of any servitude, falsehood, fear.

*Keywords*: Camus, absurd, exile, revolt, education.

## *Dell'esilio e del margine*

Quale sarebbe la patria dalla quale è allontanato l'esule? L'esilio presuppone una patria, una terra dei padri, un luogo d'origine. L'esule è tale perché sradicato-da, strappato-da per un tempo stabilito o per sempre. Anche per sua volontà; un irriducibile moto del suo animo lo spinge a volere questo stato. La condizione del senza-patria, di per sé tragica, se protratta e vissuta come irreversibile può condurre al gesto estremo, richiamando il verso ungarettiano: "Discendente/ di emiri di nomadi/ suicida/ perché non aveva più/ patria"<sup>1</sup>. In senso stretto: senza patria niente esilio. Anche il margine presuppone qualcosa che lo renda marginale. L'estremità è tale rispetto a qualcosa che occupa il punto medio, il bordo presuppone ciò che gli è interno altrimenti non sarebbe più, il contorno implica la figura o l'immagine circoscritta. Chi è messo ai margini per altrui imperio o per volontà propria, il marginalizzato per decreto o il marginale per (libera) scelta, assume questa condizione esistenziale rispetto a ciò che sta nel mezzo e che ne qualifica lo status. Chi sta nel mezzo, chi occupa il centro, è dunque dotato di un potere, il potere del medio e delle grandezze medie, che è un potere d'interdizione. Nel caso di una serie numerica posta a fondamento di un giudizio, sia questo un esempio non del tutto casuale e che discende dallo *Zeit Geist*, il potere è esercitato dal valore convenzionale che occupa il posto mediano. Alla posizione mediana è stato conferito il potere di mettere al margine, di bandire dall'umano consorzio o da più prosaiche prassi istituzionali. Il bandito deve sentirsi in colpa per la condizione in cui si è messo, benché siano altri ad averlo reso tale per convenzione istituita. *In medio non stat virtus*.

La semantica che annoda le parole alle cose ci ha consentito di abbozzare una prima tavola di questioni. Ora proviamo a porre la nostra, che si sforza di guardare oltre l'etimo e i pur imprescindibili significati primari: è possibile ipotizzare una forma e un modo dell'esilio che non abbia un legame originario alle spalle, un prima identificante senza il quale può solo darsi lo strazio di una mancanza, il rovello della nostalgia oppure l'oppressione indotta della colpa? Chi, ipotizziamo, non dovesse sentire alcun legame sentimentale o intellettuale con l'ambiente nel quale vive o lavora e rifiuta di avere con esso rapporti, può comunque dirsi esiliato? Che tipo d'esilio sarebbe mai questo?

<sup>1</sup> La poesia è intitolata "*In memoria*" (Locvizza, il 30 settembre 1916), inclusa nella raccolta *l'Allegria*. Moammed Sceab, l'amico del poeta ricordato nei versi, suicida nel 1913, "fu Marcel ma non era francese [...] e non sapeva sciogliere il canto del suo abbandono".

Può darsi, ed è di questo che intendiamo discorrere in queste pagine, una modalità dell'esilio che, per essere tale, non necessiti di alcun allontanamento forzoso o voluto da qualche luogo reale o simbolico? Non dunque un esilio-da ma un *esilio-in*, per così dire? L'esilio, intendiamo dire, di chi non ha una patria alle spalle perché, ad esempio, nei luoghi governati dagli *indicators of performance*, dalle quantità mediane, dalla "mediocrazia" (Deneault, 2018), vive un margine d'estraneità irrimediabile, una disarmonia prestabilita. Non da intendersi come un confortevole autocompiacimento oppure come una rinuncia, ma come una vera e propria lotta. Così Dagerman:

la terra di nessuno è sempre stata l'unica patria del partigiano. Il gioco del partigiano consiste nel diffondere un po' della confusione della vita tra i soldatini di stagno pronti alla morte e, da un punto esterno alle idee fisse della politica e alle disumane lotte di potere, *difendere l'essere umano dagli esseri umani* (1958/2016, pp. 89-90).

Questa curvatura etico-politica dell'esilio, un esilio combattivo che fa del peregrinare la cifra del proprio dis-abitare, e del margine mobile la propria strada, è un congedo, un commiato che non comporta necessariamente un allontanamento fisico quanto piuttosto una diserzione intellettuale: "da povero pedone che misura coi suoi passi il terreno, non pago l'entrata in nessuna delle categorie stabilite – né faccio precedente a nessuna nuova categoria" (Michelstaedter, 1982, p. 36). *Desertez, desertez!* Era questo "il consiglio della sentinella" di Char rivolto alle disperate "ongles qui grattez la muraille"<sup>2</sup>. L'esiliato-in, accontentiamoci di questa spoglia denominazione, non è il *dandy* con la sua vuota eleganza che sempre presuppone un pubblico da provocare e stupire. Anche l'eccentrico è tale rispetto ad un centro (un proscenio) che ne identifica la posizione effimera e inconsistente. Egli, nota-va con crudezza Stirner,

non poteva sfuggire alla sconfitta; ma il vincitore brillava del veredame della materialità e non era nulla di più alto di un industriale senza gusto [...] Certo, il vivo legno della mazza ferrata dell'industriale manderà a pezzi il secco bastone del *dandy* smidollato... (1898/1983, pp. 31-32).

<sup>2</sup> La poesia è intitolata *Conseil de la sentinelle*, pubblicata da René Char nella raccolta *Les Matineaux*, 1950.

Il personaggio concettuale<sup>3</sup> che stiamo tentando di sbizzare, allude ad una proprietà esistenziale. Quella di chi, pur stando “dentro”, non si lascia *in-claudere* nell’ordine spazio-temporale del già dato e amministrato. Quella di chi odia la somma e non si sente compreso nel totale, come nel bel verso di Kavafis<sup>4</sup>. L’innumerabile che nega il potere istituyente e d’interdizione della pura quantità, pur consapevole che gliela faranno pagare<sup>5</sup>. L’uomo senza quantità, in altri termini. Questa negazione è però un’affermazione: “Che cos’è un uomo in rivolta? Un uomo che dice no. Ma se rifiuta non rinuncia tuttavia: è anche un uomo che dice di sì, fin dal suo primo muoversi” (Camus, 1951/2009, p. 17). L’altro, nel nostro esempio il potere mediocratico del *quantum* (del *chiunque* e del *qualunque*), gli sembra che “esageri, che estenda il suo diritto al di là di un confine oltre il quale un altro diritto gli fa fronte e lo limita” (*ibidem*). Tacere è cosa turpe per l’uomo in rivolta, “è lasciar credere che non si giudichi né desideri niente [...] dal momento in cui parla, anche dicendo no, [egli] desidera e giudica” (*ibidem*) Volta la faccia e fronteggia, “fa fronte”: “oppone ciò che è preferibile a ciò che non lo è” (*ibidem*). Tale coscienza sorgiva è il primo atto che struttura una proprietà esistenziale che non coincide con una sofferenza solo individuale:

il primo progresso di uno spirito intimamente straniato sta dunque nel riconoscere che questo suo sentirsi straniero, lo condivide con tutti gli uomini, e che la realtà umana, nella sua totalità, soffre di questa distanza rispetto a se stessa e al mondo [...] *Mi rivolto, dunque siamo* (*ivi*, pp. 26-27).

L’esiliato-in non persegue affatto un moto d’egoismo, come potrebbe ritenere l’uomo dell’organizzazione<sup>6</sup> per il quale essa, l’organizzazione appunto

<sup>3</sup> Da noi inteso nell’accezione datane da Deleuze-Guattari (1996). Non ridicibile ad una figura estetica oppure ad un tipo psico-sociale. Il personaggio concettuale è un intermediario, un intercessore, “ogni volta con una *forma* specifica irriducibile” (*ivi*, p.73). I concetti hanno bisogno di “personaggi concettuali” che concorrano alla loro definizione.

<sup>4</sup> “[...] a una cosa con gioia sempre penso:/ che della grande somma (della somma che odio), /così ricca di numeri, io non faccio parte/unità tra le tante. Io non sono compreso nel totale [...]”. *Somma*, datata 1987, in Constantinos Kavafis. 1985. *Poesie Segrete*. Milano: Crocetti Editore, p. 65.

<sup>5</sup> A proposito della morale poujadista e piccolo-borghese del “pagamento”, si veda oltre.

<sup>6</sup> Il riferimento è all’omonima Opera di William H. Whyte (1956) e al “tipo umano” analizzato, che non si limita a lavorare per l’organizzazione, le appartiene.

to, è la sua patria e pertanto è patriota solo chi la sostiene in blocco, mentre chi la combatte è un traditore. È “il gran principio delle tirannie del ventesimo secolo” (Camus, 1951/2009, p. 142). Chi non la sostiene in modo visibile è sospetto e la critica diviene una colpa. La condizione dell’esilio-in è dunque sia esistenziale sia politica ed esprime, come vedremo, una tensione formativa. Essa è il luogo di una formazione al contempo individuale e collettiva (*solitaire-solidaire*<sup>7</sup>) e la rivolta come pedagogia la sua possibile direzione di senso. A partire dalle tracce camusiane appena richiamate, e mediante un attraversamento critico di altri e fecondi luoghi dell’*Homme revolté*, proveremo a renderla intelligibile in termini introduttivi.

### *Creare quello che siamo, qui, ora*

Se il semplice respirare è già un giudicare (*ivi*, p. 10), l’indifferenza conduce all’asfissia. *L’homme fuit l’asphixie*, come ha scritto Char (1962, p. 19)<sup>8</sup>. L’asfissia può risultare dalla sopraffazione. L’aria mancante può essere vissuta in molti modi, sia esistenziali sia intellettuali. Tuttavia l’uomo, non riducibile al pur indispensabile substrato bio-fisiologico che lo tiene in vita, è pur sempre un vivente che valuta e definisce, discerne e distingue, apprezza e disprezza. Tratti e cifre dell’umano, questi, che aprono le finestre e la vita alla circolazione dell’aria. Queste capacità qualitative esprimono una tensione capace di dar forma ad un carattere, ad una proprietà esistenziale chiara e distinta che si sottrae all’inerzia dell’anonimato ripetibile in serie. Educare, scriveva Paci, “è richiamare all’esistenza” (1950/1988, p. 15). *Richiamare all’esistenza*. Chiamare di nuovo, riprendere, rimproverare chi dall’esistenza umana fugge intenzionalmente o senza avvedersene. Perché solo a partire da essa egli può liberarsi da ciò che lo spettacolo, in quanto “affermazione dell’apparenza” (Debord, 1967/2008, p. 55-56) ha già imbandito e apparecchiato per lui, per l’astratto-vivente, a suo consumo e diletto. Lo spettacolo “non è nient’altro che *il senso* della pratica totale di una formazione economico-sociale, il suo *impiego del tempo*. È il momento storico che ci contiene” (*ivi*, p. 56). La rivolta, scrive Camus, “nasce dallo spettacolo dell’irragionevolezza, davanti a una

<sup>7</sup> È la chiusura del racconto di Camus *Giona o l’artista al lavoro*, compreso nella raccolta *L’esilio e il regno* (1957/2018).

<sup>8</sup> Sono le parole che aprono la raccolta *Seuls demeurent* (1938-1944), pubblicata in *Fureur et mystère* del 1962.

condizione ingiusta e incomprensibile” (Camus, 1951/2009, p. 12). Davanti alla dismisura priva di veridicità che fa ostentazione di sé, alla sua ripetizione continua, alla sua riproduzione senza requie, che “si presenta come un’enorme positività indiscutibile e inaccessibile” (Debord, 1967/2008, p. 56). La produzione indiscutibile dell’irragionevole procede mediante un “processo complessivo continuo, concatenato” (Pollock, 1956, p. 23), che scorre uniformemente<sup>9</sup>. Il flusso dei capitali, delle informazioni, delle telecomunicazioni, lo scorrimento dei miracoli in commercio contenuti nel palmo di una mano, la catena di convenzioni algoritmiche, indiscutibili e inaccessibili, che, per esemplificare, amministrano la ricerca e le condotte dei ricercatori<sup>10</sup>. È il regno della performatività, dell’esecuzione coatta senza precursori né eredi, che esige “il costante predominio di una *dynamis* libera da limitazioni, in rotta di collisione con l’ambito intermedio degli atti potenziali”. Essa

instaura un cortocircuito tra potenza infinita e atto solitario, amorfa facoltà del linguaggio ed enunciati privi di canone e di contesto (ovvero tali da forgiare da sé, ogni volta da capo, il proprio canone e il proprio contesto) (Virno, 2021, p. 101).

La coscienza, scrive Camus, “viene alla luce come la rivolta” (1951/2009, p. 19), il movimento sorgivo è simultaneo, nasce con un no che nel tempo, come detto, è un’affermazione. Essa esprime un insanabile contrasto nei riguardi dell’adattamento con-formativo alle esigenze estrinseche di mera funzionalità e di convenienza. L’adattato assume progressivamente la forma di ciò che gli è estrinseco, l’individuo si estranea e, allineandosi, si aliena. La coscienza in-formazione, che esprime un contemporaneo moto di rivolta, ben lungi dall’essere un atteggiamento solipsistico di consapevolezza rinunciante, al contrario libera “un principio di attività sovrabbondante e di energia” (*ivi*, p. 21). La rivolta “frange l’essere a l’aiuta a traboccare” (*ibidem*), ne accompagna il divenire cosciente. Essa è negativa solo in apparenza e per l’occhio

<sup>9</sup> Il classico di Friedrich Pollock è dedicato alle conseguenze economiche e sociali dell’“automazione”, indicata anche con *cybernetics, automatic control, control engineering, automatization, mechanization*. Siamo nel 1956 e le analisi degli esordi sono sempre molto lucide e istruttive perché condotte ancora con un occhio esterno divenuto oggi impensabile.

<sup>10</sup> Camus riconosce a Simone Weil di aver individuato, nella sua Opera *La condizione operaia*, pubblicato postumo nel 1951, una terza modalità attraverso la quale si esercita l’oppressione, oltre al denaro e alle armi: “l’oppressione esercitata mediante la funzione” (1951/2009, p. 235).

ciecamente pragmatizzato, addestrato all'efficiente amministrazione innovativo-conservativa dell'esistente. La sua positività, la positività del "no", "*rivela quanto, nell'uomo, è sempre da difendere*" (*ivi*, pp. 23-24). Essendo il suo "no" rivolto alla menzogna e all'oppressione, aguzzine della dignità umana. Ma questo stato iniziale di coscienza per mezzo della rivolta non è, ribadiamo, sinonimo di un'infelicità individuale. La sofferenza, che vive in esilio la quotidianità dell'assurdo, "il divorzio tra l'uomo e la vita, fra l'attore e la scena" (Camus, 1942/1980, pp. 9-10) è certamente individuale; ma, "a principiarsi dal moto di rivolta, essa ha coscienza di essere collettiva, è avventura di tutti" (*ivi*, p. 26). Lasciamo distendere il pensiero di Camus su questo punto-chiave, la cui conclusione ci riporta all'evidenza prima già menzionata:

Il primo progresso di uno spirito intimamente straniato sta dunque nel riconoscere che questo suo sentirsi straniero, lo condivide con tutti gli uomini, e che la realtà umana, nella sua totalità, soffre di questa distanza rispetto a se stessa e al mondo. Il male che un solo uomo provava diviene peste collettiva. In quella che è la nostra prova quotidiana, la rivolta svolge la stessa funzione del 'cogito' nell'ordine del pensiero: è la prima evidenza. Ma questa evidenza trae l'individuo dalla sua solitudine [...] *Mi rivolto, dunque siamo* (1951/2009, pp. 26-27).

L'esilio tragico e solitario all'interno di un ordine menzognero e opprimente è incapace d'azione. Per il tramite della rivolta, il male di vivere da individuale si fa collettivo. L'esilio mostra qui il suo lato positivo, senza che questa condizione esistenziale, quella dell'esiliato, venga meno. Essa riguarda tutti. Non essendo possibile un "fuori", a maggior ragione oggi, rispetto alla megamacchina economico-algoritmico-amministrativa, né sarebbe auspicabile, la partita si gioca tutta "dentro" e tutti, indistintamente, chiama in causa. Il "realismo capitalista", nell'illusione di una vicinanza digitale, rende tutti distanti, ciascuno nei confronti di se stesso così come dalla realtà umana. L'immagine spettrale del consumatore-spettatore "che arranca tra ruderi e rovine" sembra indovinata (Fisher, 2018, p. 31). La coscienza in-formazione coeva al moto di rivolta, è coscienza della condizione di esilio e di marginalità che tutti include. Acconsentire attivamente all'ordine del mondo e al suo governo che necessita di un consenso, almeno quello dei "mammalucchi" e delle "schiere di pretoriani" assoldati per farne rispettare gli ordini<sup>11</sup>, non è il viatico per la formazione

<sup>11</sup> I due riferimenti sono tratti da Hume D. 1741/1997. *Dei primi principi del governo*,

di una coscienza. Nel non-essere, conformistico all'assurdo, prevale il desiderio di asservimento e la tentazione nichilistica: "Si tratta di non essere più, sia rifiutando di essere alcunché, sia accettando di essere qualsiasi cosa" (Camus, 1951/2009, p. 100). È solo il potere di uccidere e di avvilire a salvare l'anima servile dal nulla (*ivi*, p. 203). L'esilio-in comincia ad apparire come il luogo esistenziale e intellettuale di una formazione non servile.

Una questione niente affatto secondaria riguarda il tempo, il rapporto che la rivolta intrattiene col tempo. Il no e il sì della rivolta accadono qui e ora. Essa esprime un "noi siamo" e non un "noi saremo". Allo schiavo, nota Camus, "a quelli cui il presente è miserabile e che non hanno alcuna consolazione in cielo, si assicura che il futuro, almeno, è loro. L'avvenire è il solo tipo di proprietà che i padroni concedono volentieri agli schiavi" (*ivi*, p. 214). Il problema che viene a porsi riguarda per conseguenza il potere nel presente, la riappropriazione del potere sul proprio presente. Che non può essere sacrificato in vista d'un avvenire supposto migliore e probabile. La dignità suprema, in quanto direzione teleologica della storia, può sorgere da una suprema umiliazione e dal suo sacrificio qui e ora? L'identificazione di avvenire e morale, di futuro e morale, fa di queste dimensioni temporali l'unico valore, con tutti i rischi di coercizione e di autoritarismo. L'avvenire deve infatti essere progettato<sup>12</sup>. L'oppressione del presente può trovare una giustificazione morale se inclusa nella traiettoria disegnata dal progetto di un avvenire dipinto come differente e radioso. A questo occorre dire di no. Nei confronti del divenire come promessa nessuna sottomissione. Questo non è un atteggiamento conservatore ma tutt'altro. La funzione assegnata entro il processo diveniente, l'oppressione per mezzo della funzione, domina il tempo di chi la esercita. Regnare sul tempo, sul presente-futuro, è una forma sottile e implacabile di governo autoritario degli uomini, a maggior ragione se il tempo è scandito dall'uso capitalistico della macchina e dalle funzioni assegnate. Il moto di rivolta ha dunque come mira immediata la riappropriazione del tempo da parte di una coscienza. È menzognero sostenere che al di fuori dell'Impero, a trazione trascendente o immanente che sia, la salvezza

in *Opere filosofiche*, vol. II (1997). Roma-Bari: Laterza, p. 33.

<sup>12</sup> Notava Bataille: "Il capitale ha essenzialmente un solo bisogno: essere un progetto di sviluppo che risponda al possibile. Cosa a cui per molto tempo sono stati sufficienti onesti calvinisti. L'essenziale è che un certo numero di persone abbiano i loro progetti e li realizzino [...] il capitalismo è essenzialmente progetto [...] il progetto domina la società capitalista" (1976/2012, pp. 74-76).



sia preclusa. Chi subisce un castigo, una punizione, “è giudicato colpevole perché la produzione ha bisogno di lui” (*ivi*, p. 260). Tuttavia, puntualizza Camus, “la rivolta rifiuta [...] al castigo la sua legittimità” (*ivi*, p. 262). Se, ad esempio, le sanzioni punitive (oppure i non-premi, le mancate “premiabilità” come oggi usa dire) dovessero fondarsi sul grigio potere del medio, o su altri criteri normativi convenzionali o discrezionali. Le convenzioni rendono tutti di fatto innocenti, non potendosi fondare alcuna colpevolezza o demerito su di esse. Eppure esse, in aggiunta al loro abusivo potere normativo, istituiscono una peculiare e repressiva forma di soggettivazione: “una soggettività interminabile che s’impone agli altri come obiettività: è la definizione filosofica del terrore” (*ivi*, p. 265)<sup>13</sup>. Fabbricando i colpevoli si predetermina, per il funzionario-burocrate, la loro “autonoma” conversione: quando ti riunirai a noi, dirà, ciò avverrà di tua “spontanea” volontà. L’esilio-in, al riguardo, risulta essere un eccellente punto d’osservazione, oltre ad essere il punto d’incrinatura nella totalità che governa i processi. La rivolta, in quanto creatrice, non è condannata come la totalità che vuole dirsi rivoluzionaria a fabbricare un sì “respinto al termine dei tempi” (*ivi*, p. 272). Essa, scrive limpidamente Camus, risponde con queste parole alla totalità “rivoluzionaria”:

bisogna cercare di fare, non per cominciare un giorno ad essere agli occhi di un mondo ridotto all’assenso, ma in funzione di quell’essere oscuro che già si scopre nel moto d’insurrezione [...] la rivolta alle prese con la storia aggiunge che invece di uccidere e morire per produrre l’essere che non siamo, dobbiamo vivere e far vivere per creare quello che siamo (*ivi*, p. 273).

*Creare quello che siamo.* Un segnava pedagogico.

Se l’esigenza della rivolta “è, in parte, un’esigenza estetica” (*ivi*, p. 279), già scorgiamo gli eredi attuali di Pisarev e di Nekrassov a proposito della fine dei valori estetici a vantaggio di quelli pragmatici, che aggiornerebbero le esemplificazioni camusiane qui di seguito riportate lasciandone inalterata la sostanza: “Preferirei essere un ciabattino russo piuttosto che un Raffaello russo’. Per lui, un paio di stivali è più utile di Shakespeare. Il nichilista Nekrassov

<sup>13</sup> Sul “terrore” nelle istituzioni scientifiche, così Lyotard: “Intendiamo per terrore l’efficienza ottenuta attraverso l’eliminazione o la minaccia di eliminazione di un interlocutore dal gioco linguistico in cui si era impegnati con lui. Egli tacerà o darà il suo assenso non perché è stato confutato, ma perché minacciato di esclusione dal gioco [...] adattate le vostre aspirazioni ai nostri fini, altrimenti...” (1979/2014, p. 116).

[...] afferma tuttavia di preferire un pezzo di formaggio a tutto Puskin” (*ivi*, p. 278). Lo sprezzo nei confronti della cultura, notiamo, è tratto distintivo e per nulla secondario dei regimi autoritari, oppure sintomo di una mentalità poujadista, quella relativa ad un mondo “a misura del suo commercio”, chiosa Barthes. Essa elude i valori qualitativi, “tutto è ricondotto in un ordine breve ma pieno, senza fughe, quello del *pagamento*” (1957/1993, p. 80)<sup>14</sup>. Il poujadismo ha “posto la cultura come una malattia; una posizione che è sintomo specifico dei fascismi”<sup>15</sup>. Dopo tutto, scrive Camus, “scrivere o leggere un romanzo sono azioni insolite” (1951/2009, p. 284). Per il loro tramite prende forma un particolare tipo di rapporto con la realtà, “una specie di rifiuto” da non intendersi con un’oziosa evasione fine a se stessa. Pur rifiutando il mondo così com’è, non si accetta di sfuggirgli (*ivi*, p. 285). Rifiutare il reale non vuol dire negarlo (*ivi*, p. 291). A differenza della creazione, la società della produzione è al contrario soltanto produttrice, non creatrice. L’esilio intellettuale, dentro la realtà rifiutata, è un punto di creazione. Creare quello che siamo, si diceva, in modo tale che il singolare non dimentichi l’universale e l’individuo non sfugga alla storia. L’equilibrio da ricercare per creare e ri-creare quello che siamo si gioca proprio tra gli elementi appena richiamati, i quali stanno tra di loro non in uno stato di quiete ma nella tensione più dura. In questa inesausta approssimazione consiste il compito formativo e creativo che caratterizza la prova quotidiana. Se la ricerca, l’insegnamento, l’educazione dovessero ridursi ad essere interamente allineate alla produzione cesserebbero di essere creatrici, ossia capaci di scoprire ciò che non è ancora noto (la ricerca) e di liberare una tensione formatrice (l’insegnamento, l’educazione). In tal senso, la cosiddetta didattica innovativa non è creatrice ma solo orientata alla produzione degli effetti d’apprendimento programmati (le competenze). Idem la ricerca condannata all’innovazione, non all’invenzione e alla scoperta.

Si tratta allora di “mantenere l’unità nella totalità” (*ivi*, p. 301), di preferire il “noi siamo” al “noi saremo”. Non occorre attendere la fine della storia per

<sup>14</sup> L’Autore aggiunge: “Il buon senso è come il cane da guardia delle equazioni piccolo-borghesi: tappa tutte le uscite dialettiche, definisce un mondo omogeneo, in cui si sia a casa propria, al riparo dai disordini e dalle fughe del ‘sogno’ (s’intenda di una visione non contabile delle cose)” (*ibidem*).

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 82. Ha scritto Eco ne “*Il fascismo eterno*”: “l’azione è bella di per sé, e dunque deve essere attuata prima di e senza una qualunque riflessione. Pensare è una forma di evirazione. Perciò *la cultura è sospetta* nella misura in cui viene identificata con atteggiamenti critici [...] il sospetto verso il mondo intellettuale è sempre stato un sintomo di Ur-Fascismo” (2017, pp. 37-38).

rischiare l'azione. La rivolta apre ad una morale che non obbedisce a principi astratti. Questi "sono nel momento stesso in cui siamo. Negano con noi, e lungo tutta la storia, il servaggio (*servitude*), la menzogna e il terrore", i tre flagelli che fanno regnare il silenzio tra gli uomini (*ivi*, pp. 309-310). L'uomo in rivolta "non è soltanto schiavo contro il signore, ma anche uomo contro il mondo del signore e dello schiavo" (*ivi*, p. 310). In questo, ad essere reclamata, è l'unità della condizione umana. La rivolta, e qui possiamo scorgere la sua intima matrice pedagogica, è "*madre delle forme*", oltre che "sorgente di vita vera, ci tiene sempre ritto (*debout*) nel moto informe e furioso della storia" (*ivi*, p. 329). Una matrice che è pedagogica perché nel contempo è morale e politica. Nell'idea camusiana la rivolta è un inizio che scuote l'immobile e l'indistinto, che apre uno spazio-tempo inedito. La forma, che distingue e separa l'ente dal niente, viene alla luce, nasce con un rivolgimento che dà l'avvio alla discontinuità degli eventi formativi.

### *Altrove dovunque: l'assurdo, l'esilio, la rivolta*

È della condizione umana che qui tentiamo di scrivere senza far ricorso a edulcoranti perifrasi. E della formazione di una coscienza non servile a partire dalla "madre delle forme", la rivolta. Inseguendo Camus attraverso il lascito di alcune sue pagine, ben consapevoli della portata limitata di questa affannata rincorsa. Impossibile raggiungere o compiutamente provare a fermare su carta lo scuotimento lucido e senza sconti di un'implacabile voce critica e, manco a dirlo, creatrice. Il Nostro, peraltro, non è Autore di una sola Opera, sebbene nella vasta latitudine letteraria e filosofica del suo *engagement* sia rinvenibile una cifra e uno stile che paiono inconfondibili. Come se ogni frammento contenesse sempre in sé sia il pregresso sia l'anticipazione di quel che sarà. Della condizione umana è reso intelligibile *in primis* il negativo, ossia il divorzio tra uomo e mondo, tra uomo e vita. Essa è intesa, senza mezzi termini, come una condizione *assurda*:

in un universo subitamente spogliato di illusioni e di luci, l'uomo si sente un estraneo, e tale esilio è senza rimedio, perché privato dei ricordi di una patria perduta o della speranza di una terra promessa. Questo divorzio tra l'uomo e la sua vita, fra l'attore e la scena, è propriamente il senso dell'assurdo" (Camus, 1942/1980, pp. 9-10).

Ritroviamo qui un punto chiave da noi postulato all'inizio di questa trattazione, ossia la pensabilità d'un vissuto, quello dell'esilio, senza una perdita alle spalle. Cui si aggiunge, a scompaginare ogni consolatoria linearità temporale, la privazione dell'attesa fiduciosa in un avvenire creduto buono. Tuttavia l'assurdo, la *consapevolezza* dell'assurdità, è un punto di partenza e non un punto d'arrivo (*ivi*, p. 3). Non è la stazione d'arrivo d'un viaggio mancato. Occorre procedere oltre ma è da qui che si parte. La coscienza dell'assurdità della condizione umana è un esilio vissuto dentro l'assurda realtà delle cose. Senza coscienza piena e vibrante dell'assurdo, niente esilio, aggiungiamo. Senza esilio, nessuna rivolta. La rivolta è la risposta all'assurdo da parte di un esiliato. Come puntualizza Madrussan:

l'individuo non trova conciliazione con questo darsi del mondo e con le sue 'muraglie assurde', creando così una frattura irreparabile che da straniero quale si sente lo fa divenire esiliato, con la coscienza di non poter avere patria. Egli non è, quindi, semplicemente, in terra straniera [...] riconosciuto come estraneo, bensì è consapevole che non ci può essere ritorno perché non c'è 'casa'. Dovunque è luogo lontano, dovunque è altrove (2000, p. 26).

L'uomo in rivolta "dice no al soccombere suo e di tutti all'assurdo e dice sì al suo diritto di essere come è [...] l'uomo assurdo compie una rotazione fino a divenire uomo in rivolta (*ivi*, p. 38). La meditazione sull'assurdo, prosegue Camus,

ritorna, al termine del suo itinerario, proprio in seno alle fiamme apassionate della rivolta umana. Così traggio dall'assurdo tre conseguenze, che sono la mia rivolta, la mia libertà e la mia passione [...] trasformo in regola di vita ciò che era un invito alla morte – e rifiuto il suicidio (1951/2009, p. 59).

*Rifuto il suicidio.* La risposta all'assurdo diventato cosciente non è il suicidio dell'esiliato ma la rivolta. Si tratta di vivere e "il mio campo è il tempo" afferma Camus riprendendo Goethe:

sicuro della sua libertà a termine, della sua rivolta senza avvenire e della sua coscienza peritura, l'uomo assurdo corre la sua avventura per tutto il tempo della vita. Là è il suo campo, là è l'azione che egli sottrae ad ogni giudizio che non sia il proprio (*ivi*, p. 63).

L'esiliato-*in*, l'estraneo *nel* mondo, da uomo assurdo *può* divenire uomo in rivolta, ossia ciò che *deve*.

### *La rivolta creatrice di forme*

La coscienza dell'assurdo necessita di una pedagogia per prendere forma (Madrussan, 2000, pp. 71 e segg.). Il passaggio, non necessario ma possibile (un possibile-dovuto, per così dire) da uomo assurdo a uomo in rivolta da parte di una coscienza esiliata, non avviene per spontanea fioritura. Il portato pedagogico della rivolta, che qui ora tenteremo di sbizzare in alcune sue linee essenziali, presuppone la pedagogia dell'assurdo<sup>16</sup>. Si tratta di due momenti congiunti del tutto interni al pensare camusiano<sup>17</sup>, i quali ne delineano la "pedagogia invisibile" (*ivi*, p.76). Assurdo, esilio, rivolta, sono pertanto concetti-soglia che stabiliscono tra di loro una relazione filosofica di reciproca co-appartenenza, la quale sviluppa una tessitura di pensiero interpretabile in chiave etica, politica e pedagogica.

Come si manifesta l'assurdo in educazione? Assurdo è il divorzio tra l'uomo educatore e la sua vita, tra l'uomo educando e il suo mondo, divenuti reciprocamente estranei. La vita assurda di un insegnante divenuto ad esempio, come da triste qualifica, un "facilitatore di processi d'apprendimento".

<sup>16</sup> Hobson (2017), attraversando i luoghi-chiave del pensiero camusiano (l'assurdo, lo straniero, l'esilio, la rivolta...), ha delineato una pedagogia dell'assurdo e dell'*outsider*, individuando nella "rivolta" un tema in grado di fornire indicazioni teorico-pratiche per una "*pedagogy of empowering relations*" in dialogo con le prospettive buberiane e freiriane. Si veda anche il lavoro di Roberts *et. al.* (2015) che mette in risonanza le questioni etico-politiche desumibili dagli scritti di Camus con la teoresi educativa e con i dilemmi incontrati dagli insegnanti nelle loro attività scolastiche. Gli *educational readings* di Camus sviluppati nel mondo anglosassone sono debitori dello studio seminale di Denton (1964) il quale si chiedeva se la filosofia morale di Camus avesse rilevanza per l'*education*, concludendo che il pensiero camusiano fornisce elementi significativi per individuare la natura stessa dell'educazione, la quale ha come suo scopo centrale lo sviluppo di *moral persons*; inoltre l'educazione dovrebbe fondarsi sulla "*theory of man*" del francese e non su asserzioni riguardanti la natura della società, della storia, *or of God*. Questi contributi tuttavia, pur affrontando in modo esaustivo e capillare gli scritti del Nostro, non sembrano assegnare al tema della rivolta e al trinomio assurdo-esilio-rivolta, la curvatura interpretativa che stiamo tentando di sbizzare in queste pagine, pervenendo, come nel caso di Hobson, a letture differenti.

<sup>17</sup> Non si tratta di estrarre una pedagogia da una filosofia e neppure di applicare un pensiero filosofico alla prassi educativa. Il pedagogico è qui tutto interno al filosofico. Il filosofo dell'educazione cerca di renderlo visibile.

Assurdo è il divenire stranieri a se stessi nella scissione tra ciò che si fa e ciò che si è. Per cui la vita che lo straniero a se stesso vive, parla una lingua che egli non comprende, una lingua estranea, insensata, che lo rende straniero ovunque ci sia parola assurda. La coscienza assurda, una volta raggiunta da novello Sisifo, non è come un vizio da tacitare per scendere muti e per propria mano nel gorgo<sup>18</sup>. La coscienza assurda camusiana, a differenza di quella pavesiana, rifiuta il suicidio e resta *debout* con inquieta fierezza. La rivolta creatrice, una volta assunta come compito diviene regola di vita, *ethos*. L'insorgente, anziché tragicamente precipitare nel nulla, si solleva iniziando a manifestarsi a se stesso e agli altri. La "perfetta negatività, non appena fissata in volto, si converte nella cifra del suo opposto" (Adorno, 1951/1979, p. 304). L'educazione, l'istruzione possono facilmente consegnarsi all'assurdo. E l'assurdo è l'adattamento a ciò che non siamo e a ciò che non vogliamo, ossia ciò che si pone in netta antitesi col formarsi d'una coscienza. Assurdo e intollerabile è il terrore che accompagna la soggettivazione che si spaccia per obiettività, ossia l'assurdo in quanto pedagogia negativa che dilaga per via burocratico-amministrativa. Il rifiuto dell'adattamento *dentro* i microcosmi estranianti della vita quotidiana, ai quali ci si *dovrebbe* adattare fino a scomparire, costituisce il punto di passaggio dalla condizione assurda, una volta avvertita come tale, alla rivolta, intesa come compito auto-formativo. Che è ricerca e creazione di unità contro ogni totalità, pur dentro di essa. Qui e ora, nel presente, senza trasformare il presente in una preparazione dell'avvenire che toglie valore e sviscila il momento attuale svuotandolo. Svuotare il presente, privarlo di contenuto, è assurdo<sup>19</sup>. L'uomo in rivolta, al contrario, lo intensifica, ne accresce la portata, agisce in esso. Dentro di esso l'esiliato-in, si leva, si alza, in-sorge. Il presente diventa tensione, pro-tensione, un volgere, un dirigere. Un dirigere e un dirigersi non subalterno alla direzione obbligata intesa come unica e totale. L'esilio anziché porsi come un Aventino dello spirito è un posto di combattimento. Un luogo di formazione del carattere che deve poter diventare avventura di tutti in quanto esperienza di vita che respinge ogni forma di

<sup>18</sup> Il riferimento è alla poesia *Verrà la morte e avrà i tuoi occhi* di Cesare Pavese, datata 22 marzo 1950.

<sup>19</sup> Svuotare il presente dell'atto didattico, ponendo in secondo piano i contenuti disciplinari, è assurdo. Pensare all'insegnamento non "*content centered*" come recitano talune formule in voga, è assurdo. La doppia formula speculare – "insegnare a insegnare" e "imparare a imparare", svuotando le due azioni del loro contenuto, privando l'insegnare e l'apprendere del loro rapporto vitale con i contenuti, è assurda.

servitù e di menzogna, ogni forma di governo delle incoscienze mediante la paura e il terrore. Fattori oppressivi questi che, se non divenuti intelligibili e assurdi per la nostra coscienza, non rendono possibile la creazione di quello che siamo. Occorre riportare all'assurdo, ossia alla sua propria opprimente dimora, lo squalificante e menzognero repertorio di formule, slogan, bizzarrie, infondatezze che arbitrariamente insiste su tutti così come sul quotidiano degli insegnanti e degli studenti. Questo vuol dire intensificare il presente liberandolo dalla logica sacrificale del progetto<sup>20</sup>. A meno che non sia inteso, il progetto, in senso radicalmente esistenziale<sup>21</sup>. Qui, ora, andrebbero smascherate le coordinate, le traiettorie, le forme, i modi attraverso cui l'assurdo – che tutti riguarda e tutti tocca – pretende di prendersi la vita perché diventi la qualunque vita. La rivolta viene dopo, la creazione della forma viene dopo e si realizza attraverso le prove del quotidiano. L'esilio pedagogico, prima ancora di farsi rivolta creatrice di forme, consiste in una radicale riabilitazione del presente ridimensionando il comandamento indiscusso che vede nella temporalità presente-futuro la dimensione propria se non unica dell'educativo. Il presente come non appropriabile terra di nessuno, dove il "non-incluso", l'uomo senza quantità in formazione, nella progressiva consapevolezza del divorzio assurdo tra sé e il mondo, aprendosi alla rivolta rivela quello che nell'uomo è sempre da difendere. La riaffermazione del presente è la riaffermazione della ricerca della verità. Contro la postmodernistica marginalizzazione della verità in favore della performatività, che elegge a unico criterio veritativo di legittimazione ciò che funziona come programmato, in opposizione a ciò che in quanto efficiente incrementa l'efficacia e il funzionamento di ciò che è già in funzione. La menzogna dilaga facilmente se a farla da padrone è il discorso performativo lasciato a se stesso. Il falso, la storia lo dimostra, funziona benissimo. Per sciogliere il canto del proprio abbandono serve un no che contiene un sì.

<sup>20</sup> "La vita si misura dall'intensità e non dalla durata – l'intensità è in ogni presente: la durata sia essa anche infinita non è meno vuota se non è che un susseguirsi di presenti vuoti. Cristo è vissuto più di Matusalemme, un insetto effimero vive più che un albero secolare" (Michelstaedter, 2010, p. 127).

<sup>21</sup> Come ad esempio delineato da G.M. Bertin e M.G. Contini (1983).

### Riferimenti bibliografici

- Adorno T.W. 1951. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* (1979). Torino: Einaudi.
- Barthes R. 1957. *Miti d'oggi* (1993). Torino: Einaudi.
- Bataille G. 1976. *Il limite dell'utile* (2012). Milano: Adelphi.
- Bertin G. M, Contini M. 1983. *Costruire l'esistenza*. Roma: Armando.
- Camus A. 1942. *Il mito di Sisifo* (1980). Milano: Bompiani.
- Id. 1951. *L'uomo in rivolta* (2009). Milano: Bompiani.
- Id. 1957. *L'esilio e il regno* (2018). Milano: Bompiani.
- Dagerman S. 1958. *La politica dell'impossibile* (2016). Milano: Iperborea.
- Debord G. 1967. *La società dello spettacolo* (2008). Milano: Baldini Castoldi Dalai.
- Deleuze G., Guattari F. 1996. *Che cos'è la filosofia*. Torino: Einaudi.
- Deneault A. 2018. *La mediocrazia*. Milano: Beat Neri Pozza.
- Denton D. E. 1964. Albert Camus: philosopher of moral concern. *Educational Theory*. Vol. 14, Issue 2. 65-132.
- Eco U. 2017. *Il fascismo eterno* (1° Ed. 1997). Milano: La nave di Teseo.
- Fisher M. 2018. *Realismo capitalista*. Roma: Nero.
- Hobson A. 2017. *Albert Camus and Education*. Rotterdam/Boston/Taipei: Sense Publishers.
- Kavafis C. 1985. *Poesie segrete*. Milano: Crocetti Editore.
- Liotard J. F. 1979. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (2014). Milano: Feltrinelli.
- Madrussan E. 2000. *Camus educatore. La pedagogia dell'assurdo*. Roma: Anicia.
- Michelstaedter C. 1994. *La persuasione e la rettorica*. Milano: Adelphi.
- Id. 2010. *La melodia del giovane divino*. Milano: Adelphi.
- Paci E. 1988. *Il nulla e il problema dell'uomo* (1° Ed. 1950). Milano: Bompiani.
- Pollock F. 1956. *Automazione*. Torino: Einaudi.
- Roberts P. et. al. 2015. *Ethics and Existence. Camus and the Human Condition*. London: Routledge.
- Stirner M. 1898. *Scritti minori* (a cura di G. Penzo, 1983). Bologna: Pàtron.
- Virno P. 2021. *Dell'impotenza. La vita nell'epoca della sua paralisi frenetica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- White W. H. 1960. *L'uomo dell'organizzazione*. Torino: Einaudi.