

# Il dramma del contemporaneo: *Sur l'avenir de la tragédie* di Albert Camus

David Matteini

Il 18 gennaio del 1956, appena arrivato da Parigi, Albert Camus entra in una stanza dell'Hôtel Saint-George di Algeri per redigervi un discorso che, ancora oggi a distanza di più di sessant'anni, costituisce un documento di grande valore per la storia politica e culturale dell'Europa del secondo Novecento. Politicamente, la conferenza che Camus tenne al Cercle du Progrès quattro giorni dopo rappresentò l'*extrema ratio* di quegli intellettuali che auspicavano una riconciliazione delle due fazioni che nell'ultimo anno avevano esacerbato all'estremo i toni della Guerra Civile d'Algeria: il Front de Libération Nationale da una parte, che rivendicava con i mezzi del terrorismo un'immediata indipendenza dell'Algeria rispetto alla Francia e, dall'altra, il fronte filo-occidentale dei coloni che, al contrario, predicava l'assimilazione integrale dei nativi arabi alla nazione francese:

C'est à cette part qu'en chacun de vous, Français ou Arabes, nous faisons appel. C'est à ceux qui ne se résignent pas à voir ce grand pays se briser en deux et partir à la dérive que, sans rappeler à nouveau les erreurs du passé, anxieux seulement de l'avenir, nous voudrions dire qu'il est possible, aujourd'hui, sur un point précis, de nous réunir d'abord, de sauver ensuite des vies humaines, et de préparer ainsi un climat plus favorable à une discussion enfin raisonnable. La modestie voulue de cet objectif, et

cependant son importance, devrait, selon moi, lui valoir votre plus large accord. (Camus 1958: 173)

Per Camus, era necessario ricorrere a una terza via, moderata e riformatrice, illuminista se vogliamo, che sola avrebbe potuto delineare una rinnovata prospettiva di dialogo; un'unica, razionale risoluzione del conflitto che vedeva nell'autorevole parola dell'autore l'ultimo tentativo di avviare un processo di welfare sociale per la ricostruzione di una nuova Algeria:

Si chacun, Arabe ou Français, faisait l'effort de réfléchir aux raisons de l'adversaire, les éléments, au moins, d'une discussion féconde pourraient se dégager. Mais si les deux populations algériennes, chacune accusant l'autre d'avoir commencé, devaient se jeter l'une contre l'autre dans une sorte de délire xénophobe, alors toute chance d'entente serait définitivement noyée dans le sang. Il se peut, et c'est notre plus grande angoisse, que nous marchions vers ces horreurs. Mais cela ne doit pas, ne peut pas se faire, sans que ceux d'entre nous, Arabes et Français, qui refusent les folies et les destructions du nihilisme, aient lancé un dernier appel à la raison. (*Ibid.*: 174-175)

Culturalmente, tali volontà riformiste di Camus sancirono in maniera definitiva la rottura con l'ala radicale degli intellettuali engagé di sinistra che a Parigi gravitavano intorno a Jean-Paul Sartre, convinti sostenitori degli indipendentisti algerini. Se, come si sa, questa netta presa di distanza era già avvenuta nel 1951 dopo la pubblicazione de *L'Homme Révolté*<sup>1</sup>, è solo nel '56, infatti, che essa assunse per Camus le

---

<sup>1</sup> Si ricorderanno le parole di risposta di Sartre – all'epoca direttore della rivista *Temps modernes* – a una lettera di un Camus profondamente offeso dalla recensione negativa di Francis Jeanson: «Un mélange de suffisance sombre et de vulnérabilité a toujours découragé de vous dire des vérités entières. [...] Mais dites-moi, Camus, par quel mystère ne peut-on discuter vos œuvres sans ôter des raisons de vivre à l'humanité? [...] Mon Dieu, Camus, comme vous êtes sérieux, et, pour employer un de vos mots, comme vous

tinte di un netto cambio di paradigma nell'interpretazione del mondo a lui contemporaneo. Nel suo *Appel pour une Trêve Civile*, Camus propone così una soluzione politica e sociale, una tregua, ispirata al modello del Commonwealth inglese<sup>2</sup> che avrebbe sì garantito la decolonizzazione radicale dell'Algeria, ma non tanto ricorrendo a risoluzioni traumatiche e destabilizzanti come l'embargo per i coloni, quanto attraverso l'instaurazione di un sistema federale francese che potesse garantire un programma riformatore in vista di una società multietnica e multiculturale, argomenti, questi, che all'epoca rasentavano, per molti, l'assurdo:

Sur cette terre sont réunis un million de Français établis depuis un siècle, des millions de musulmans, Arabes et Berbères, installés depuis des siècles, plusieurs communautés religieuses, fortes et vivantes. Ces hommes doivent vivre ensemble, à ce carrefour de routes et de races où l'histoire les a placés. Ils le peuvent, à la seule

---

êtes frivole! Et si vous vous étiez trompé? Et si votre livre témoignait simplement de votre incompetence philosophique? S'il était fait de connaissances ramassées à la hâte de seconde main? [...] Avez-vous si peur de la contestation? [...] Je n'ose vous conseiller de vous reporter à la lecture de *L'Être et le Néant*, la lecture vous en paraîtrait inutilement ardue: vous détestez les difficultés de pensée. [...] Votre morale s'est d'abord changée en moralisme, aujourd'hui elle n'est plus que littérature, demain elle sera peut-être moralité», (Sartre 2005: 142-170). Per una recente analisi dello scontro tra i due filosofi, cfr. Onfray 2011.

<sup>2</sup> Così Camus avrebbe scritto in *Algérie 1958*: «[...] il ne s'agit de rien moins que de la naissance d'une structure fédérale française qui réalisera le véritable Commonwealth français. De semblables institutions doivent par nature s'inscrire dans un système où viendraient s'harmoniser les pays du Maghreb comme ceux de l'Afrique mure. Une Assemblée régionale algérienne exprimerait alors la particularité de l'Algérie tandis qu'un Sénat fédéral, où l'Algérie serait représentée, détiendrait le pouvoir législatif pour tout ce qui (armée et affaires étrangères, par exemple) intéresserait la fédération dans son entier, et élirait un gouvernement fédéral responsable» (Camus 1958: 209-210). L'espressione *Commonwealth français* è arrivata a Camus grazie allo scritto *Le Fédéralisme et l'Algérie* di Marc Lauriol. Cfr. Lauriol 1957.

condition de faire quelques pas les uns au-devant des autres, dans une confrontation libre. Nos différences devraient' alors nous aider au lieu de nous opposer. Pour ma part, là comme partout, je ne crois qu'aux différences, non à l'uniformité. Et d'abord, parce que les premières sont les racines sans lesquelles l'arbre de liberté, la sève de la création et de la civilisation, se dessèchent. (Camus 1958: 175-176)

In altre parole, l'oratore prendeva le distanze dalle due fazioni antagoniste pur legittimando le istanze d'entrambe: la soluzione risiedeva in un approccio più pragmatico-politico che ideologico. Al centro della questione rimaneva, insomma, l'innato umanesimo mediterraneo di Camus, quella "pensée du midi" che qualche anno prima aveva fatto infuriare gli intellettuali del Café de Flore, una prudenza nel senso più classicista e nicomacheo del termine, un sentimento teso tra compassione e identificazione. In questo suo *super partes*, l'autore dell'*Étranger* si ritrovò improvvisamente solo, accusato di essere un ideologo mistificatore, esponente di un umanesimo da "anima bella", ma, sotto le apparenze, sempre pronto a legittimare i principi di dominio e sfruttamento delle potenze dominanti.

Ora, al di là di ogni obiezione che i più attenti politologi possono muovere contro queste posizioni forse superficiali e, citando Francis Jeanson, da «morale da Croce Rossa<sup>3</sup>», crediamo che, per comprendere al meglio le profonde intenzioni di Camus, sia necessario inserirle in un contesto più ampio e teorico che trova la sua legittimità in un altro intervento, questa volta pronunciato ad Atene nel 1955: *Sur l'avenir de la tragédie*<sup>4</sup>. Cercheremo ora di analizzare ampi brani tratti da questa conferenza sconosciuta ai più al fine di inquadrare al meglio la questione che lega il tragico all'evento politico contemporaneo.

---

<sup>3</sup> Cfr. Jeanson 1952.

<sup>4</sup> Cfr. Camus 1962.

Sin dalle prime battute, il discorso si configura come una riflessione riguardante lo stretto legame che tiene insieme il genere tragico e il contesto sociale da cui esso sarebbe sorto nelle diverse epoche della storia dell'uomo. Camus parte così con l'individuare due stagioni eminentemente tragiche, vale a dire quella attica che va dalla prima tragedia di Eschilo, *I Persiani* del 472 all'ultima di Euripide, *Le Baccanti* del 408, e quella elisabettiana e francese, che inizia con *l'Enrico VI* di Shakespeare del 1592 e si conclude con l'ultima tragedia di Racine, *l'Atala* del 1691:

On peut remarquer en effet que dans les trente siècles de l'histoire occidentale, depuis les Doriens jusqu'à la bombe atomique, il n'existe que deux périodes d'art tragique et toutes deux étroitement resserrées dans le temps et l'espace. La première est grecque, elle présente une remarquable unité, et dure un siècle, d'Eschyle à Euripide. La seconde dure à peine plus, et fleurit dans des pays limitrophes à la pointe de l'Europe occidentale. En effet, on n'a pas assez remarqué que l'explosion magnifique du théâtre élisabéthain, le théâtre espagnol du siècle d'or et la tragédie française du XVII<sup>e</sup> siècle sont à très peu près contemporains. Quand Shakespeare meurt, Lope de Vega a 54 ans et a fait jouer une grande partie de ses pièces; Calderon et Corneille sont vivants. Enfin il n'y a plus de distance dans le temps entre Shakespeare et Racine qu'entre Eschyle et Euripide. Historiquement au moins, nous pouvons considérer qu'il s'agit, avec des esthétiques différentes, d'une seule et magnifique floraison, celle de la Renaissance, qui naît dans le désordre inspiré de la scène élisabéthaine et s'achève en perfection formelle dans la tragédie française. (Camus 1962: 1699-1700)

Ciò che accomuna queste brevi epoche tragiche sarebbe dunque una condizione ontologica in bilico tra due modelli morali e gnoseologici opposti tra loro, uno di ordine divino e atemporale, l'altro di ordine puramente individualista, razionalista e scientifico:

Lorsqu'on examine le mouvement des idées dans ces deux époques aussi bien que dans les œuvres tragiques du temps on se retrouve devant une constante. Les deux époques marquent en effet une transition entre les formes de pensée cosmique, toutes imprégnées par la notion du divin et du sacré et d'autres formes animées au contraire par la réflexion individuelle et rationaliste. [...] Chaque fois, dans l'histoire des idées, l'individu se dégage peu à peu d'un corps sacré et se dresse face au monde ancien de la terreur et de la dévotion. Chaque fois, dans les œuvres nous passons de la tragédie rituelle et de la célébration quasi religieuse, à la tragédie psychologique. Et chaque fois le triomphe définitif de la raison individuelle, au IV<sup>e</sup> siècle en Grèce, au XVIII<sup>e</sup> siècle en Europe, tarit pour de longs siècles la production tragique. (*Ibid.*: 1700-1701)

L'arte tragica non potrebbe nascere se non entro il crollo di un ethos religioso che poneva l'uomo all'interno di un universo che nessuno avrebbe saputo mettere in discussione (la Grecia Arcaica e il Medioevo cristiano) e il sorgere di un mondo razionale dove lo spirito critico favorirebbe la nascita di un uomo nuovo, autonomo ed emancipato (e Socrate e Cartesio, secondo Camus, avrebbero giocato lo stesso ruolo all'interno di questa dinamica di superamento).

Abbandonando qualsiasi volontà di teorizzare una nuova poetica o di scovare un astratto valore filosofico al tragico – vedi Lukács<sup>5</sup> – Camus individua così la problematica tragica in maniera non dissimile da quanto Peter Szondi avrebbe fatto qualche anno dopo nel suo *Versuch über das Tragische*, ponendo cioè il movimento storico e i suoi continui rovesciamenti dialettici al centro della questione. Il dilemma che tale argomentazione pone ci invita allora a cercare una pressante giustificazione a questo approccio in quanto, secondo l'autore, anche la nostra epoca si può definire «tout à fait tragique».

Se Szondi metteva da parte la possibilità di un tragico contemporaneo<sup>6</sup>, Camus, al contrario, ne afferma perentoriamente

---

<sup>5</sup> Cfr. Lukács 2002: 229-262.

<sup>6</sup> Cfr. Szondi 1961.

l'esistenza. Anche noi, dunque, ci troveremmo in uno di quei «siècles charnières, à des moments où la vie des peuples est lourde à la fois de gloire et de menaces, où l'avenir est incertain et le présent dramatique» (Camus 1962: 1699)? E se sì, quali sono gli elementi dialettici di questa situazione tragica, in quali entità bisogna riconoscerli? Poiché Camus non risponde in maniera diretta a quest'ultima domanda, ma lascia aperte, forse troppo aperte, le sue possibili implicazioni, bisognerà trovare il senso di questo documento nelle sue posizioni riguardo, appunto, la guerra d'Algeria e, soprattutto, il discorso politico generale, posizioni che acquisiranno un rinnovato vigore nello stabilire, secondo quei salti concettuali tipici dell'autore, un inedito legame tra tragedia e democrazia.

Prima di tutto, si deve delineare il profilo dell'eroe tragico che emerge dal testo. Afferma Camus:

L'âge tragique semble coïncider chaque fois avec une évolution où l'homme, consciemment ou non, se détache d'une forme ancienne de civilisation et se trouve devant elle en état de rupture sans, pour autant, avoir trouvé une nouvelle forme qui le satisfasse. En 1955, nous en sommes là, il me semble, et dès lors la question peut se poser de savoir si le déchirement intérieur trouvera parmi nous une expression tragique. (Camus 1962: 1701)

Leggiamo che, al centro di questo stato di sospensione, la caratteristica dell'eroe tragico contemporaneo sarebbe un senso di contagiosa disperazione di fronte a un futuro incerto, una condizione che celerebbe il profondo disagio riguardo l'inanità delle proprie azioni. Se classicamente la "conditio sine qua non" di ogni svolgimento tragico era la lotta contro un ordine prestabilito e fino a quel momento inviolabile – e la conseguente punizione per aver varcato questo limite, diremo, mediatore – la categoria della rivolta, così pervasiva nell'ultima stagione di Camus, si risolverebbe allora, nel tragico contemporaneo, col suo autoannullamento, poiché:

Les forces qui s'affrontent dans la tragédie sont également légitimes, également armées en raison. [...] La tragédie idéale [...] est d'abord tension puisqu'elle est l'opposition, dans une *immobilité forcenée*, de deux puissances, couvertes chacune des doubles masques du bien et du mal. [...] Il faut une révolte et un ordre, l'un s'arc-boutant à l'autre et chacun renforçant l'autre de sa propre force. (*Ibid.*: 1703-1705)

Crediamo che la sostanziale staticità qui ipotizzata possa tradursi in maniera fattuale in due categorie socio-politiche che si sostengono a vicenda quasi in maniera sinonimica: il dubbio e il cosiddetto “salto nel buio” di cui Guido Mazzoni, in un recente articolo, ha fornito una lucida ridefinizione su base socio-politica. Scrive il critico:

Due delle formule che ricorrono più spesso [...] sono quella del Salotto Buono e del Salto nel Buio: i partiti sistemici occupano il primo, una vittoria dei partiti populistis antisistemici comporterebbe il secondo. [...] A lungo le classi popolari dei paesi occidentali si sono affidate ai partiti che appartenevano al salotto buono; oggi saltano nel buio. Lo fanno perché pensano di non aver più nulla da perdere e, di fronte a chi continua a dire *there is no alternative*, cercano un'alternativa. (Mazzoni 2016)

Ci pare dunque lecito ricondurre il significato di quest'ordine sistemico “antico” e “divino” a cui l'uomo contemporaneo si rivolta a un ordine che molto ha a che vedere con quell'idea storicista di progresso che gran parte della politica occidentale post-bellica, nel corso degli ultimi decenni, ha perpetuato sotto forma di varie declinazioni, vuoi con i più o meno solidi progetti sociali e riformisti tipici delle ideologie socialdemocratiche, vuoi con i modelli neoliberali di tradizione anglosassone. Le parole di Camus fanno allora da contrappunto a quanto espresso da Mazzoni:

Le monde que l'individu du XVIII<sup>e</sup> siècle croyait pouvoir soumettre et modeler par la raison et la science a pris une forme en effet, mais une forme monstrueuse. Rationnel et démesuré à la



fois, il est le monde de l'histoire. Mais à ce degré de démesure, l'histoire a pris la face du destin. L'homme doute de pouvoir la dominer, il peut seulement y lutter. Paradoxe curieux, l'humanité par les mêmes armes avec lesquelles elle avait rejeté la fatalité s'est retaillé un destin hostile. Après avoir fait un dieu du règne humain, l'homme se retourne à nouveau contre ce dieu. Il est en contestation, à la fois combattant et dérouté, partagé entre l'espoir absolu et le doute définitif. Il vit donc dans un climat tragique. (Camus 1962: 1707)

Oggi, chi cerca di ribellarsi allo status quo sembra essere quella sfera sociale variegata e multiforme che risponde al nome di middle-class occidentale, soggetto costituito perlopiù da individui stanchi della vetusta strategia della rappresentanza, dell'idea di sacralità incarnata dalle categorie politiche sopracitate, stanchi dei "poteri forti e delle poltrone". Secondo tale interpretazione, ciò che scaturisce dal discorso camusiano sulla tragedia è che nell'orizzonte tragico le istanze di queste classi sarebbero però giustificabili anche nei loro eccessi più antisistemici, in una complessa rete comunicativa e ricettiva in cui le opinioni sempre più raramente si risolvono in prese di posizioni nette e definite. Se la morale sorge dalla compassione di fronte alla sofferenza altrui, cosa succede quando questa identificazione è rivolta, appunto, verso due o più fronti antagonisti come in questi casi? Avviene quello che si potrebbe definire un cortocircuito tragico, una tensione contraddittoria la cui fluidità morale degli attori in gioco ne è l'essenza. Non riuscendo a proporre un modello veramente alternativo a questi antichi ordini, l'individuo si ritrova a camminare nel buio, in uno stato di cecità che la sua condizione etica impone e che rappresenterebbe nondimeno la sua punizione edipica. In una prospettiva di lunga durata, dunque, tale senso di inadeguatezza e di scoramento di questi soggetti che vogliono più libertà ma allo stesso tempo più sicurezza da nuovi, presunti ordini, rifletterebbe al meglio la condizione tragica enfatizzata da Camus quando dice che «la tragédie sera d'autant plus grande que cette révolte sera plus légitime et cet ordre plus nécessaire» (1962: 1704).

Sorge immediata una constatazione che già Tocqueville – autore letto e amato da Camus<sup>7</sup> – aveva avanzato nel 1835 ne *De la démocratie en Amérique* quando, nell'analizzare i corsi e ricorsi della democrazia rappresentativa repubblicana, ammetteva come tale forma di governo fosse, in sostanza, una perenne tensione tra due forze contraddittorie ma necessarie l'una all'altra, un'agone tra le regole della cosiddetta maggioranza e il regno del diritto:

Fixer au pouvoir social des limites étendues, mais visibles et immobiles; donner aux particuliers de certains droits et leur garantir la jouissance incontestée de ces droits; conserver à l'individu le peu d'indépendance, de force, d'originalité qui lui restent; le relever à côté de la société et le soutenir en face d'elle: tel me paraît être le premier objet du législateur dans l'âge où nous entrons. (Tocqueville 2010: 337)

Seguendo questa pista interpretativa di lunga durata, la democrazia sarebbe allora, come la tragedia, una lotta irrisolvibile ma necessaria a mantenere l'equilibrio tra due esigenze egualmente valide. Se l'uomo democratico è, come sottoscrive Camus ne *L'Exil et le royaume*, un individuo lacerato tra queste due opposte categorie politiche<sup>8</sup>, la difficoltà maggiore, la scommessa della democrazia occidentale risiederebbe proprio nel saper conciliare i diritti dell'individuo e quelli della collettività, ovvero accettare che l'uomo sia “solitaire” e “solidaire” allo stesso tempo. In termini storici, il conflitto è quello tra libertà ed eguaglianza, in termini tragici tra ordine accentratore ed individualismo.

In questo modo, l'intervento greco di Camus rivela così l'esperienza contemporanea della disgregazione delle ideologie

---

<sup>7</sup> Per un interessante confronto tra i due autori, cfr. Rey 2006.

<sup>8</sup> «Dans l'autre pièce, Rateau regardait la toile, entièrement blanche, au centre de laquelle Jonas avait seulement écrit, en très petits caractères, un mot qu'on pouvait déchiffrer, mais dont on ne savait s'il fallait y lire *solitaire* ou *solidaire*», Camus 1957: 176.

novacentesche già preannunciata nel '46 in un articolo della sua rivista *Combat*:

Aujourd'hui la tragédie est collective. Nous savons donc tous, sans l'ombre d'un doute, que le nouvel ordre que nous cherchons ne peut-être seulement national ou même continental, ni surtout occidental ou oriental. Il doit être universel. Il n'est plus possible d'espérer des solutions partielles ou des concessions. (Camus 2002: 626)

Una teoria della disgregazione che, se negli anni 40 destò più perplessità che plausi, mai come oggi acquisisce un valore fondamentale per descrivere l'ethos delle società occidentali post-capitaliste, sospese tra antiche propensioni nazionalistiche e nuove spinte universali e aggregative. Ed è esattamente in questo senso che va inteso l'intimo significato della teoresi camusiana sulla tragedia perché, se è vero che l'autore si limita ad una constatazione storica di questo stato di sospensione, senza cioè andare a delineare una poetica per la rinascita del genere tragico, il suo contributo evidenzia al meglio il tratto più evidente della crisi morale che investe l'Occidente intero, teso tra un futuro quanto mai fluido e un presente immobile.

Il fatto che Camus non proponga una concreta risoluzione alla condizione tragica da lui storicamente descritta non va tuttavia interpretato come un atto di fede qualunque e disfattista, ma, al contrario, come un accorato invito rivolto a quegli uomini che soli potranno condurre la Società «à la recherche d'une synthèse de la liberté et de la nécessité et par chacun d'entre nous qui devons préserver en nous-mêmes notre force de révolte sans céder à notre pouvoir de négation» (*Ibid.*: 1709), uomini che Camus, forse utopicamente, forse ingenuamente, fors'anche aristocraticamente, individua negli intellettuali, i soli a poter comprendere e a vivere lucidamente questa ambiguità di fondo, incapaci di negare il reale e tuttavia votati a contestarlo in ciò che è perpetuamente incompiuto.

On se résigne trop facilement à la fatalité. On accepte trop facilement de croire qu'après tout le sang seul fait avancer l'histoire et que le plus fort progresse alors sur la faiblesse de l'autre. Cette fatalité existe peut-être. Mais la tâche des hommes n'est pas de l'accepter, ni de se soumettre à ses lois. S'ils l'avaient acceptée aux premiers âges, nous en serions encore à la préhistoire. La tâche des *hommes de culture et de foi* n'est, en tout cas, ni de désertier les luttes historiques, ni de servir ce qu'elles ont de cruel et d'inhumain. Elle est de s'y maintenir, d'y aider l'homme contre ce qui l'opprime, de favoriser sa liberté contre les fatalités qui le cernent. (Camus 1958: 182-183)

Ma, se l'intellettuale non è votato a cambiare concretamente il suo tempo, perlomeno l'atto di rivolta più nobile risiederebbe allora nella forza morale e critica delle sue posizioni, nella continua constatazione della tragedia che permea il mondo: nel suo impegno e nella sua testimonianza si compie il destino esistenzialista del sapere. È in questo senso, dunque, che l'homme de culture si colloca in una posizione intermedia nello scacchiere tragico del mondo, in quell'interstizio morale occupato, nella rappresentazione antica, dal coro, elemento essenziale e mediatore del destino degli eroi. Lucida commentatrice dello svolgersi dell'azione, l'entità corale è deputata infatti a mantenere intatto l'equilibrio drammatico fondamentale alla sopravvivenza delle istanze tanto individuali quanto sociali:

Le héros nie l'ordre qui le frappe et l'ordre divin frappe parce qu'il est nié. Tous deux affirment ainsi leur existence réciproque dans l'instant même où elle est contestée. Le chœur en tire la leçon, à savoir qu'il y a un ordre, que cet ordre peut être douloureux, mais qu'il est pire encore de ne pas reconnaître qu'il existe. La seule purification revient à ne rien nier ni exclure, à accepter donc le mystère de l'existence, la limite de l'homme, et cet ordre enfin où l'on sait sans savoir. «Tout est bien» dit alors Œdipe et ses yeux son crevés. Il sait désormais, sans jamais plus voir, sa nuit est une lumière, et sur cette face aux yeux morts

resplendit la plus haute leçon de l'univers tragique. (Camus 1962: 1705-1706)

In una più ampia prospettiva, la terza via della moderazione suggerita ad Algeri da "Camus l'Illuminista" si impone così ai nostri occhi come l'unico e ultimo mezzo atto a contrastare il pericolo di questa caduta dei limiti che sembra essere diventato un paradigma sin troppo rivendicato nel nostro presente. Nonostante, infatti, le sue convinzioni sulla questione algerina datino ormai più di sessant'anni, ora sappiamo che esse, spesso incomprese e derise, si sono rivelate fatalmente esatte. Il Mediterraneo che secondo Camus doveva costituire un punto di unione tra le molte civiltà è diventato adesso una sanguinaria frontiera dove ogni giorno si consumano i destini di centinaia di milioni di individui alla ricerca di un'identità che è stata loro rubata da un nuovo colonialismo ultra-liberale, rabbioso e individualista. L'Europa tanto spesso celebrata dal francese come il più congeniale organismo politico, morale e civile, si trova a un passo dall'agnizione che, tragicamente, la riguarda.

Mais il reste que la plupart d'entre nous, dans mon pays et en Europe, ont refusé ce nihilisme et se sont mis à la recherche d'une légitimité. Il leur a fallu se forger un art de vivre par temps de catastrophe, pour naître une seconde fois, et lutter ensuite, à visage découvert, contre l'instinct de mort à l'œuvre dans notre histoire. Chaque génération, sans doute, se croit vouée à refaire le monde. La mienne sait pourtant qu'elle ne le refera pas. Mais sa tâche est peut-être plus grande. Elle consiste à empêcher que le monde se défasse. Héritière d'une histoire corrompue où se mêlent les révolutions déchues, les techniques devenues folles, les dieux morts et les idéologies exténuées, où de médiocres pouvoirs peuvent aujourd'hui tout détruire mais ne savent plus convaincre, où l'intelligence s'est abaissée jusqu'à se faire la servante de la haine et de l'oppression, cette génération a dû, en elle-même et autour d'elle, restaurer, à partir de ses seules négations, un peu de ce qui fait la dignité de vivre et de mourir. Devant un monde menacé de désintégration, où nos grands inquisiteurs risquent

d'établir pour toujours les royaumes de la mort, elle sait qu'elle devrait, dans une sorte de course folle contre la montre, restaurer entre les nations une paix qui ne soit pas celle de la servitude, réconcilier à nouveau travail et culture, et refaire avec tous les hommes une arche d'alliance. (Camus 1958/2: 17-18)

## Bibliografia

- Camus, Albert, *Actuelles III*, Paris, Gallimard, 1958.
- Id., "Conférence prononcée à Athènes sur l'avenir de la tragédie ", *Théâtre, récits, nouvelles*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1962: 1699-1709.
- Id., "Démocratie et dictature internationales ", 26 novembre 1946, *Camus à «Combat»*. *Éditoriaux et articles d'Albert Camus 1944-1947*, édition établie, présentée et annotée par Jacqueline Lévi-Valensi, Paris, Gallimard, 2002: 625-9.
- Id., *Discours de Suède*, Paris, Gallimard, 1958.
- Id., *Essai*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965.
- Id., *L'Exile et le Royaume*, Paris, Gallimard, 1957.
- Jeanson, Francis, "Albert Camus ou l'âme révoltée ", *Les Temps Modernes*, n. 79, maggio 1952.
- Lauriol, Marc, *Le Fédéralisme et l'Algérie*, Paris, La Fédération, 1957.
- Lukács, György, *L'anima e le forme* (1911), Milano, SE, 2002.
- Mazzoni, Guido, *I destini generali*, Bari, Laterza, 2015.
- Onfray, Michel, *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris, Flammarion, 2011.
- Rey, Pierre-Louis, "Le pari démocratique d'Albert Camus ", *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 106, 2006/2: 271-284.
- Sartre, Jean-Paul, *Situations, IV*, Paris, Gallimard, 2005.
- Szondi, Peter, *Versuch über das Tragische*, Insel, Frankfurt am Main 1961.
- Tocqueville, Alexis, *De la démocratie en Amérique* (1835), Paris, GF Flammarion, 2010.

## **Sitografia**

Mazzoni, Guido, *Il salto nel buio. Una riflessione sulla politica contemporanea*, 28 novembre 2016, <http://www.leparoleelecose.it/?p=25210>.

Scaricamazza, Andrea, *La Rivolta secondo Camus*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», anno 12, 20 dicembre 2010, <https://mondodomani.org/dialegesthai/asc01.htm>.

## **L'autore**

David Matteini (1988) è dottorando di ricerca in Letterature comparate presso il programma trinazionale "I Miti fondatori dell'Europa nelle arti e nella letteratura" (Firenze, Bonn, Paris IV-Sorbonne), con un progetto incentrato sulle implicazioni socio-letterarie del giacobinismo tedesco di fine Settecento e, nel particolare, sulla vicenda biografica del giacobino di Magonza Adam Lux. Attualmente sta svolgendo il suo lavoro di ricerca tra le università di Firenze, Bonn e Parigi. Collabora saltuariamente con la «Rivista di Letterature moderne e comparate» con articoli e recensioni.

Email: david.matteini@unifi.it

## **L'articolo**

Data invio: 15/05/2017

Data accettazione: 30/09/2017

Data pubblicazione: 15/11/2017

## Come citare questo articolo

Matteini, David, "Il dramma del contemporaneo: *Sur l'avenir de la tragédie* di Albert Camus", *Maschere del tragico*, Eds. C. Cao, A. Cinquegrani, E. Sbrojavacca, V. Tabaglio, *Between*, VII.14 (2017), <http://www.betweenjournal.it/>