



Uomo in Rivolta e Terrorismo. The camusian hero and the Al Qaeda agent: two perspectives about the revolted man.

Vera Fisogni¹

Is there a relation between *l'homme révolté* described by Camus in his 1951's masterpiece and an Al Qaeda terrorist? They both express a rebellion against their own condition, in which they see something absurd and far from justice. This paper intends to explore the main traits of the two profiles, in order to prove that only the camusian hero can be properly said a human subject in revolt, because he maintains a deep relation with the sense and value of human condition. On the opposite, the Al Qaeda agent is affected by a loss of reality, as a consequence of the uniform identity provided by the subversive group. I'll show that the idea of revolt, in the camusian perspective, cannot go along with the one of revolution, because the rebellion moves from a denial to a proposal: *l'homme révolté* says "no" to the absurd of life and, immediately after, he declares the value of life itself. From the experience of pain and suffering, like the mythical Sisiphus, the camusian man achieves the very idea of how a person means in spite of any absurdity. In this perspective, Camus moves far from Arendt's thought of revolution as a form in which violence acts in order to make a new beginning.

Key words

Revolt, Al Qaeda terrorism, Ideology

I. Premessa

Nel rileggere *L'uomo in rivolta*² di Camus, a cinquant'anni dalla morte del suo autore, non è possibile sottrarsi al confronto tra questa prospettiva di lotta e la manifestazione oggi più eclatante di ribellione, vale a dire il terrorismo, specialmente quello di matrice islamista.

Le due forme di agire hanno in comune un tratto fondamentale, pur divergendo radicalmente: sono qualcosa di altro rispetto alla rivoluzione. Benché entrambe coinvolgano un gran numero di individui, l'agire eversivo si connota anzitutto come una scelta radicale del singolo soggetto, che mette in gioco tutto se stesso, compresa la propria vita, nella forma della morte in azione, per diventare "martire" (*shahid*). L'uomo in rivolta di Camus e il terrorista islamico condividono, inoltre, l'aspirazione a una giustizia che non trovano nel presente. La differenza tra i due percorsi, sembra riguardare l'uso della violenza e della brutalità come strumento per ottenere i risultati a

¹ With the cooperation of Isabella Carlotta Fisogni, with whom I've discussed some topics of the paper.

² A. CAMUS, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.

cui si ambisce. Almeno in apparenza, il terrorismo appare il fallimento di qualsiasi forma di rivolta ispirata a sentimenti nobili, largamente condivisibili, come la redistribuzione dei beni, il riconoscimento dei diritti, la fede. In questo articolo intendo invece argomentare che la proposta di Camus, nella sua apparente incapacità di incidere nel mondo, è di gran lunga più efficace rispetto all'agire eversivo.

Questo perché il "no" della rivolta viene seguito da un "sì" alla vita, a un progetto, mentre il terrorismo di matrice islamista manca proprio di questa componente. Sul piano metafisico la ricaduta di tale aspetto è decisiva. L'eversore, infatti, nel suo slancio negativo finisce per staccarsi – di fatto – dal mondo della vita, trasformando la rivolta in auto-esclusione. L'uomo di Camus, che all'apparenza assomiglia a un eroe solitario, fuori dal mondo e per molti versi utopico, resta a pieno titolo nell'esistenza per la forza della lezione politica che trae dalla propria limitatezza. Il suo negare è forte, proprio perché avviene in vista di un progetto altro rispetto al "no" proclamato. Per dirlo con le parole del pensatore francese:

"Qu'est-ce qu'un homme révolté? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas: c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement".

Nei prossimi paragrafi intendo argomentare questa affermazione: dopo aver tratteggiato alcuni temi de *L'uomo in rivolta*, mostrando come Camus sia lontano dall'approvare la "deriva" della rivoluzione – a differenza di Hannah Arendt – mi soffermerò sull'agire terroristico di Al Qaeda³. Concluderò che l'uomo di Camus non veicola un modello "politico" di azione, ma tratteggia una condizione esistenziale, è autenticamente "l'uomo", agli antipodi del terrorista, un "non-uomo" per eccellenza.

1.1. La rivolta in Camus

Non è un'ingiustizia in particolare a orientare l'uomo alla rivolta, in Camus. E', piuttosto la vita stessa, il carattere apparentemente assurdo e contraddittorio della condizione a cui l'individuo si trova consegnato. Questa insensatezza, indagata narrativamente nel capolavoro *Lo straniero* e consegnata alla vicenda del protagonista Meursault, sembrava portare Camus – in quel romanzo – a una considerazione sostanzialmente pessimistica circa la condizione del soggetto umano. Un mondo di fatti più grandi di lui, dinamiche incomprensibili, tutto pareva congiurare contro la libertà dell'individuo, il quale si trova ad uccidere e a morire – come Meursault – senza capire neppure il perché.

Questa visione, che ad una lettura semplificante potrebbe condurre a un giudizio di nichilismo, ma svela ben altre implicazioni, come ha mostrato la critica, viene decisamente superata nel saggio *L'uomo in rivolta*, in cui l'insensatezza dell'esistere trova una risposta esistenziale: la reazione del soggetto. Tale slancio, plasticamente raffigurato nella figura mitica di Sisifo, si articola dialetticamente: è insieme un "no" all'assurdo della vita, che prescinde per lo più dalla giustizia e dal bene, e un "sì" al senso di positività, di bene, di giustizia, di cui si avverte l'incertezza.

Sisifo e ancor più lo sarà Prometeo – con la sua umanissima, e all'apparenza sovrumana capacità di resistenza – è un modello di riferimento classico, ma riletto alla luce del pensiero di Camus, che nel 1942 gli dedicò uno studio che costituisce

³ Mi permetto di rinviare ad alcune mie pubblicazioni: *Terroristi. La persona nell'agire eversivo*, Roma, Armando, 2004; *L'inaridimento dei terroristi*, Roma, Edusc, 2009, "Dry at Hearth. Dehumanization of Terrorists", in *Rivista di Psichiatria*, 3/2010, forthcoming.

l'imprescindibile premessa teorica de *L'uomo in rivolta*.⁴ Il mondo greco non contemplava l'assurdo, quanto piuttosto l'arbitrio degli dei, a cui si poteva imputare la giustizia o l'ingiustizia.

L'eroe greco accettava questa cornice di riferimento, al cui interno di collocava, esprimendo nella resistenza alle avversità, la sua grandezza di uomo, pur in balia dell'Olimpo. Come scrive Franco Cassano, in un saggio su *L'uomo in rivolta*:

*“La sproporzione di potere tra Sisifo e gli dei non fa che esaltare la forza di quest'ultimo. Egli sa che il masso che sta spingendo sulla cima del monte rotolerà per l'ennesima volta a valle, ma non per questo s'arrende. Proprio in questa sfida, in questo ricominciare, in questa determinazione a fare al meglio un lavoro che si sa destinato a scomparire, sta la grandezza di Sisifo (...) Camus può pensare Sisifo felice perché egli è consapevole di essere “superiore al suo destino”, “più forte del suo macigno”. Qui sta la grandezza della rivolta, la sua superiorità rispetto alla rivoluzione”.*⁵

Il Sisifo a cui guarda Camus muove certamente dall'impostazione “classica” del mito, tuttavia risente di una serie di stratificazioni culturali, collocandosi in un contesto differente. Non si può dimenticare quanto abbia contato l'esperienza romantica del sublime, che rilancia la fragilità e insieme la grandezza dell'uomo: la lezione di Kant, non meno di quella fornita da Schopenhauer, restano determinanti nella “modernizzazione” del mito classico. Nella visione camusiana dell'uomo in rivolta – che esprime insieme un “no” e un “sì” all'esistenza – partecipa anche il pensiero agostiniano, a cui lo scrittore e pensatore francese aveva dedicato anni di studio, confluiti nella tesi di laurea. C'è, nell'uomo in rivolta, l'inquietudine che serpeggia nelle *Confessioni* e, insieme, la ricerca di giustizia che, inappagata in questo mondo, proietta in senso trascendente verso la *Città di Dio*.

Il fatto che la rivolta non abbia nulla a che vedere con la rivoluzione, rispetto alla quale la condanna di Camus è quanto mai netta, per le derive di violenza e sopraffazione che, storicamente, questo tipo di reazione all'ingiustizia ha portato con sé, induce a leggere la prospettiva del pensatore in una chiave esistenziale, piuttosto che nei termini di una concreta proposta politica. Per comprendere la peculiarità della rivolta camusiana può risultare utile il confronto, anche se solo accennato, con il pensiero di Hannah Arendt sulla violenza.

1.2. Rivoluzione e ideologia: Camus e Arendt

Come Camus, il pensiero della Arendt mette radici in quello di Agostino, autore caro alla filosofa tedesca, che lo aveva indagato nella sua tesi di laurea. Il suo punto di vista sulla rivoluzione muove proprio da quell'autore, in particolare dalla centralità dell'idea di azione come elemento distintivo dell'essere soggetti umani. Per Arendt la rivoluzione ha un senso in quanto esprime un nuovo inizio, come sembrano provare sia l'esperienza francese che quella americana.

La violenza – secondo la Arendt – non si dissocia mai dall'umano. In quanto “pratica” (espressione di un atto attinente all'ambito del fare più che dell'agire), essa mantiene sempre, anche se all'apparenza ciò pare contraddittorio, una sorta di validità: in una certa, limitata misura anch'essa può aprire il dominio del nuovo, che è

⁴ A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.

⁵ F. CASSANO, “Camus, la rivolta e la misura. Oltre il pensiero negativo”, in *Albert Camus. Mediterraneo e conoscenza*, Napoli, Ipermedium Libri, 2004, pag. 77.

propriamente lo spazio in cui l'essere umano realizza più compiutamente se stesso mediante l'azione, in quanto spazio della propria libertà. E' quando l'agire umano viene svuotato di senso, cioè del suo rapporto con la razionalità o l'irrazionalità, con l'apertura al mondo e alle relazioni con altri esseri umani (costituente fondamentale dell'agire), solo in questo speciale contesto si verifica un fenomeno in cui non c'è limite alla spietatezza e anche al male (tanto da parlare di male assoluto o male radicale). A questa deriva la Arendt dà il nome di "terrore" e la definizione di "essenza del totalitarismo"⁶.

Nel totalitarismo la violenza torna in gioco, anche se non necessariamente come strumento dell'esercizio di un potere asservito in modo assoluto all'ideologia. La violenza totalitaria non si esprime, infatti, con la guerra o la guerriglia o l'assalto rivoluzionario, ma – al contrario – con l'assassinio di poche persone, o di milioni di esseri umani, attraverso la distruzione di massa. Inoltre – e qui passiamo al secondo aspetto del problema - nella violenza che si accompagna al terrore viene perso il carattere strumentale dell'atto nei confronti del mondo. Non si sente la qualità dell'azione (uccidere una persona è commettere un assassinio).

Non si sente nemmeno la sua ricaduta nel tessuto sociale, perchè l'isolamento e la mistificazione ideologica, hanno sostituito al mondo delle relazioni e delle emozioni autentiche, un mondo fittizio senza più relazioni. Il mondo finto è un mondo già dato, costruito su misura del regime, su asserti logici e consequenziali, dove – possiamo dire – non c'è alcuno spazio per alcuna "novità", tanto meno per il "nuovo" posto in essere dall'agire (anche violento). Tuttavia, proprio la componente della violenza, per il suo originario e connaturale rapporto con l'azione, con il nuovo e con la libertà, costituisce alla fine il pericolo numero uno dei regimi totalitari.

Ed è proprio sul terreno del totalitarismo che Arendt e Camus si incontrano, per rilevare il ruolo pernicioso dell'ideologia, che costituisce il motore di regimi come quello nazista. Se per la filosofa tedesca l'ideologia è, essenzialmente "la logica di un'idea"⁷, per Camus de *L'uomo in rivolta*, significa "assumere ogni aspetto del sillogismo". A questo punto, possiamo tornare brevemente all'*homme révolté* per notare come egli non sia un "eroe", un "modello" di azione politica, quanto piuttosto incarni la condizione umana in senso pieno: quella di un individuo che si confronta con l'apparente assurdità del mondo, ma non si fossilizza su una "logica", in quanto la sua ricerca di senso va oltre il giudizio essenzialmente negativo dato al suo stato. Per questo, la rivolta tematizzata da Camus non è solo una delle possibili opzioni dell'agire umano, bensì il modo di essere dell'uomo nell'autenticità.

Vorrei ora mostrare come, agli antipodi di questa idea di umanità, si collochi la condizione del terrorista. Uomo in rivolta, ma disumanizzato dall'ideologia: non tanto dai contenuti "positivi" dell'idea che abbraccia, quanto piuttosto dall'aver detto "no" al senso e al valore del mondo. E' mia intenzione, attraverso questo confronto, far risaltare l'attualità e la ricchezza esistenziale dell'uomo camusiano, rispetto alla pochezza dell'agire terroristico.

1.3. L'agire eversivo, l'opposto della rivolta camusiana

Affrontare il tema del terrorismo islamista significa immergersi nel mare della complessità: non tanto da un punto di vista teoretico, in quanto esso non veicola una sola idea critica, ma per la sfaccettatura delle sigle eversive. Quella tristemente più

⁶ H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1948; trad. It. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004, pag. 637

⁷ H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1948.

nota, il movimento di Al Qaeda⁸ si origina in quel contesto di recupero di valori della tradizione islamica e di istanze più o meno radicali che segna il risveglio dell'islam a partire dalla seconda metà del Novecento, che fa da cornice alla rivoluzione iraniana (1979) e al conflitto seguito all'invasione sovietica dell'Afghanistan (1979).

Determinante, alla genesi di Al Qaeda, risulta proprio questa resistenza – o questo afflato di rivolta, per ricollegarci al confronto con il pensiero camusiano –, che richiama dall'intero mondo musulmano militanti pronti a difendere, insieme alle istanze afgane, i principi del Corano nella loro forma più ortodossa. Al Qaeda nasce nell'humus del movimento wahabita⁹, per quanto riguarda la radicalizzazione del pensiero islamico, attingendo l'anelito violento e rivoluzionario dai Fratelli Musulmani e adattando a sé la lezione jihadista-estremista degli ideologi Qutb e Mawdûf.

Il movimento eversivo alqaedista appare tuttavia una “deriva” spietata e sui generis di quel radicalismo intrecciato a istanze socio politiche, in cui molto conta l'idea di giustizia e l'aspettativa di una migliore condizione di vita. Nell'eversione che fa capo a Bin Laden questo tassello di interazione popolare, che ha costituito il collante di gruppi rivoluzionari come Hamas in Palestina (accomunato ad Al Qaeda per l'adesione alla violenza suicida come pratica strategica), è mancante. A sostituirlo ha provveduto la mediaticità dei suoi messaggi, al punto che “quella di Al Qaeda è un'esistenza unicamente catodica”.¹⁰

Ciò che si impone, nella lettura delle parole dei leader di Al Qaeda, è la prevalenza della negazione e dell'anelito distruttivo sul contenuto propositivo. Ma può bastare un contenuto ideologico improntato alla negazione a motivare l'agire eversivo, con il suo portato di violenza macroscopica?

Come avevano già rilevato Camus e la Arendt a proposito del totalitarismo, rispettivamente in *Le origini del totalitarismo* e in *L'uomo in rivolta*, la cantilena di slogan insensati rientra nell'attitudine logica dell'ideologia totalitaria. Come l'ideologia sostituisce la vita vera, così le formule retoriche o mistificatrici vanno a prendere il posto del discorso. L'indottrinamento ideologico è, ma solo in apparenza, un lavaggio del cervello¹¹: gli affiliati di Al Qaeda accettano volontariamente di far parte del movimento e, per quanto si evince dalle storie personali degli eversori, siamo in presenza di individui altamente secolarizzati, intelligenti, con una brillante prospettiva di carriera. Nell'arco di qualche tempo si va così strutturando una società chiusa, caratterizzata dall'esaltazione dei suoi componenti e dall'esclusione di tutti coloro che non ne fanno parte (*takfir*).

E' evidente che, nel tempo, cementandosi questa attitudine a vivere in un mondo a parte, a cui si riconosce lo statuto di solo mondo possibile e praticabile, si rischia di entrare in corto circuito con un tessuto più ampio e diversificato di idee, ideali, punti di vista, relazioni, valori. Quando si danno queste circostanze si concretizza, nell'esperienza di un essere umano, quell'oscuramento del sentire – derivante da un

⁸ Tra gli studi recenti, si vedano, in particolare, i testi in lingua inglese a cui abbiamo fatto riferimento per scrivere questo paragrafo, tutti caratterizzati da uno speciale rigore per le fonti: M. SAGEMAN, “Islam and Al Qaeda”, in *Root Causes of Suicide Terrorism. The Globalization of Martyrdom*, op. cit. e *Understanding Terror Networks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, B. HOFFMAN, “Al-Qaeda and the War on Terrorism: An Update”, in *Current History*, December 2004, n. 426; P. L. WILLIAMS, *Al Qaeda: Brotherhood of Terror*, Indianapolis, Alpha Books, 2002 e, dello stesso autore, *Osama's Revenge*, Amherst, Prometheus Books, 2004.

⁹ Movimento ispirato dalla dottrina di 'Abd al-Wahhâb (1703-1796), ideologo del fanatismo religioso rilanciato a metà del XX secolo dai Fratelli Musulmani. Estranea al wahabismo la tematica sociale e la pulsione rivoluzionaria.

¹⁰ O. SAGHI, *Osama bin Laden, l'icona di un tributo*, in *Al Qaeda. I testi*, presentati da Gilles Kepel, Roma-Bari, Laterza, 2006.

¹¹ P. FISOGNI, “Dry at Heart”, op.cit.

attutito sentimento della realtà - che abbiamo visto tematizzato, sul piano teorico, da Camus e Arendt. Lo smantellamento identitario avviene per gradi:

- i contenuti ideologici spersonalizzano il singolo individuo;
- il gruppo traduce il risentimento in odio e rifiuto per l'ambiente esterno al nucleo eversivo;
- frustrazioni e ambizioni mancate vengono rimpiazzate dal contenuto distruttivo con cui queste persone sono state per così dire, nutrite¹²;
- la virulenta reazione alla società trova giustificazioni in contenuti mistificati e si sedimenta su questa logica, secondo modalità rilevate, ad esempio, nel totalitarismo;
- viene abbracciata la dottrina del *takfir*, dell'esclusione di tutti "gli altri" in quanto infedeli. E' proprio in questo momento culminante che il fenomeno del "branco" fa scalare il risentimento in odio.

I riflessi dell'ideologia negativa di Al Qaeda sugli eversori sono stati studiati anche in ambito psichiatrico, per valutare se i componenti di questa associazione criminale siano persone mentalmente disturbate o affette da patologie psichiatriche. Si tratta di studi non nuovi per il fenomeno terroristico, avviati a partire dagli anni Settanta del Novecento, che rientrano nel più vasto filone delle ricerche sulla fenomenologia del male nel comportamento umano. L'espressione brutale della violenza alqaedista o quella perpetrata dal terrorismo suicida di matrice islamista, inducono a domandarsi se gli eversori si possano considerare soggetti umani integri. O, al contrario, i loro atti esprimano uno squilibrio complessivo delle facoltà cognitive, emozionali, relazionali.

L'orientamento prevalente tra gli studiosi è di considerare i terroristi come persone non mentalmente malate, sulla falsariga degli studi condotti su alcune manifestazioni di terrorismo politico¹³. Come riconoscono gli psichiatri, il fallimento della malattia mentale come una spiegazione del terrorismo è l'esito di trent'anni di ricerche che non sono state in grado di rilevare alcun tratto di patologia psichiatrica negli eversori. Con ciò, si vuole sostenere che gli eversori sono capaci di intendere e di volere, hanno cognizione della portata dei propri atti e, per quanto è dato conoscere dalle loro storie personali, non risultano affetti da disturbi psichici gravi, riferibili a schizofrenie e depressioni.

Taluni studiosi rilevano, tuttavia, come l'agire eversivo sia spesso in relazione a una personalità disturbata da fattori esterni e sociali, quali la frustrazione di sentirsi marginalizzati rispetto ad altri individui o l'aver vissuto esperienze prolungate di umiliazione. E' questa, ad esempio, la tesi di V.Volkan¹⁴, condivisa anche da E. Sarraj¹⁵, M. Harrison¹⁶, D. Lester e altri¹⁷. In generale, le ricerche sul rapporto tra

¹² Afferma il pentito indonesiano Basri: "Non avevo scelta, ero come un toro inferocito (...) ci dicevano che uccidere era una forma di preghiera". In <http://www.asianews.it/index.php?art=8565&l=it>

¹³ La Raf in Germania è stata indagata da R. A. HUDSON, *The Sociology and Psychology of Terrorism: Who Becomes a Terrorist and Why*, Federal Research Division Library, Washington, Library of Congress, 1999. Sulle Br italiane ricordiamo W. REICH, *Origins of Terrorism: Psychologies, Theologies, and States of Mind*, Woodrow Wilson Center Press, Washington, 1990; e M. TAYLOR, *The Terrorist*, London, Brassey's, 1988.

¹⁴ V. VOLKAN, "September 11 and Societal Regression", in *Group Analysis*, 35, 2002, december, pp. 456-483.

¹⁵ E. SARRAJ, "Suicide Bombers: Dignity, Despair, and the Need of Hope", in *Journal of Palestine Studies*, 31, 2002, 4, pp. 71-76.

¹⁶ M. HARRISON, "The Logic of Suicide Terrorism", in *Royal United Services Institute Security Monitor*, 2, 2003, pp.11-13.

condizioni ambientali e risposte violente, fanno riferimento al cosiddetto “approccio individuale-psicologico” più che al dominio della psichiatria. Fa eccezione la teoria secondo cui l’eversione - precisamente di matrice islamista - è l’espressione di una patologia umana vera e propria, che “coinvolge numerosi disturbi del pensiero”. Secondo S. J. Bartlett¹⁸ siamo in presenza di tre diverse proiezioni, accomunate però dall’essere una distorta idea di trascendenza.

La prima di queste proiezioni riguarda la concezione del nemico: “una realtà indipendente”, “da distruggere”, che “assume le proporzioni di un oggetto disumanizzante di odio, un oggetto astratto incarnato nella bandiera, nei monumenti architettonici”, nelle più varie espressioni culturali o economiche di un popolo. La seconda proiezione riguarda il futuro, che viene percepito come a portata di mano, una “promessa che sarà realizzata”. La terza, infine, ha a che fare con la vita ultraterrena, sentita come la realtà perfetta.

I. 4. La rivolta secondo Camus e quella di Al Qaeda: l’uomo e la distruzione dell’uomo

In un’intervista al quotidiano italiano *Il Foglio*¹⁹, René Girard ha paventato la decostruzione dell’uomo, indicando nel terrorismo proprio uno dei sintomi maggiori di questa emergenza. Se ciò avviene è perché l’eversione - ho cercato sommariamente di argomentarlo nei precedenti paragrafi - annulla la persona e doppiamente inganna: da un lato fa supporre che vi sia una “rivolta” fondata su valori come la giustizia; dall’altro fa credere che questa carneficina senza senso possa cambiare il mondo.

In realtà, il terrorismo islamista è quanto di più lontano possa esservi dalla rivolta. Perché, come ha mostrato Camus, l’uomo in rivolta è un soggetto anzitutto radicato nel mondo. Come Sisifo, spinge sulla sommità del monte un fardello pesante, intuendo l’esito negativo di tanti sforzi, perché il macigno portato in cima, ricadrà sempre a valle. Ma in questo soffrire e patire una condizione a dir poco assurda, il soggetto non perde mai in senso della realtà. Anzi, possiamo dire che sente in profondità, con tutto il suo essere, i propri limiti. E forse proprio per questa esperienza del mondo, in cui si trova così malamente collocato, l’uomo di Camus riesce a guardare avanti, per cercare un senso, al di là di tutto. Un senso che, nella sua grandezza, è anche estremamente diretto e chiaro: risiede nella negazione di ogni violenza perpetrata su altri esseri umani.

L’eversore, in virtù della negazione del mondo, impoverito nella rete delle relazioni, a causa della separazione dalla vita che comporta l’adesione al movimento eversivo e la volontaria reclusione nel nucleo terroristico, perde quasi del tutto il legame con la realtà. Lo spirito iniziale di rivolta si trasforma in auto-distruzione. Perché la rivolta dell’eversore non può essere più considerata tale?

In primo luogo perché l’azione viene snaturata. Da mezzo in vista di un fine, l’atto terroristico intende essere piuttosto un fine in se stesso. L’azione è, per l’eversore, l’unico senso e l’unico valore che gli resta. In qualche modo, quello è il “suo mondo”. La rivolta, inoltre, richiede di evolvere verso un’altra prospettiva: l’uomo di Camus la trova nel trascendere se stesso, i propri dolori, le proprie frustrazioni, in un’apertura positiva nei confronti degli altri, di cui comprende il valore e ai quali si

¹⁷ D. LESTER et al., “Suicide Bombers: Are Psychological Profiles possibile?”, in *Studies in Conflict and Terrorism*, 27, 2004, pp. 283-295.

¹⁸ S.J. BARTLETT, “The Psychology of Terrorism and Human Evil”, in *The Pathology of Man*, Charles C. Thomas Publisher, Springfield, Illinois, 2005, pp. 200-202.

¹⁹ L’edizione del 20 marzo 2007.

protende nel segno della solidarietà, della compassione. Questo conferisce a Sisifo una forza interiore che non è solo un auto-convincimento, ma piuttosto una fondamentale intuizione politica, che rende insensata ogni possibile deriva violenta. Attraverso la rivolta, l'uomo comprende gli altri. O, per dirlo con le parole di Camus:

“pour être, l'homme doit se révolter”

Il terrorista si isola. La sua rivolta, presunta, non è altro che anelito distruttivo di se stesso, attraverso gli altri. Uccidere una o mille vittime innocenti non significa nulla perché ormai la misura è persa. Non si tratta solo di un discorso quantitativo. La misura è anzitutto una dimensione qualitativa della condizione umana. Proprio Camus ha contribuito a farlo comprendere nella celebre conferenza del 1955, ad Atene, sul tema *L'avvenire della tragedia*, in cui “la limitatezza dell'uomo è la ragione della sua possibile superiorità rispetto agli dei, è un'idea di grandezza”.²⁰

Bibliografia Essenziale

- H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1948.
- CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.
- CAMUS, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.
- F. CASSANO, “Camus, la rivolta e la misura. Oltre il pensiero negativo”, in *Albert Camus. Mediterraneo e conoscenza*, Napoli, Ipermedium Libri, 2004.
- P. FISOGNI, *Terroristi. La persona nell'agire eversivo*, Roma, Armando, 2004
- P. FISOGNI, *L'inaridimento dei terroristi*, Roma, Edusc, 2009,
- P. FISOGNI, “Dry at Hearth. Dehumanization of Terrorists”, in *Rivista di Psichiatria*, 3/2010, forthcoming.

²⁰ F. Cassano, op cit, pag 79.