

## *Il diritto dell'uomo in rivolta*

PIER PAOLO PORTINARO

**Abstract:** This paper is a proof of friendship, not a critical contribution. Only few quotations in Danilo Zolo's books testify what I deem an elective affinity. Like Albert Camus, Zolo was a realist and a moralist. Both claimed morality should guide politics. Both devoted their efforts to human rights and were inclined to revolt against any kind of oppression, unjustifiable suffering, or whatever disrespected human dignity.

[**Keywords:** realism; moralism; revolt; right; Mediterranean culture]

Sono cresciuto sul mare e la povertà mi è stata fastosa, poi ho perduto il mare, tutti i lussi mi sono sembrati grigi, la miseria intollerabile. Da allora aspetto. Aspetto le navi del ritorno, la casa delle acque, il giorno limpido.

(Albert Camus, *L'estate*)

Sceglieremo Itaca, la terra fedele, il pensiero audace e frugale, l'azione lucida, la generosità dell'uomo che sa.

(Albert Camus, *L'uomo in rivolta*)

La galleria degli autori classici che hanno esercitato una durevole (o almeno una settorialmente o stagionalmente profonda) influenza sulla riflessione filosofico-giuridica e filosofico-politica di Danilo Zolo è lunga e differenziata: si dovrebbe cominciare dai Marx ed Engels dei primi libri (*La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, 1974, *Stato socialista e libertà borghesi. Una discussione sui fondamenti della teoria politica marxista*, 1976, e l'antologia *I marxisti e lo Stato. Dai classici ai contemporanei*, 1977) per passare alla scoperta di Niklas Luhmann (la cura di *Potere e complessità sociale*, 1979, e di *Illuminismo sociologico*, 1983, ma soprattutto *Il Principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, 1992)<sup>1</sup>, alla riproposizione dell'opera di Otto Neurath (*Scienza e politica in Otto Neurath. Una prospettiva post-empiristica*, 1986) e poi all'incontro con la teoria internazionalistica di Carl Schmitt (*Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, 1995 ma anche *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, 1998, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, 2000 e

---

<sup>1</sup> Fra i molti aspetti che meriterebbero di essere rivisitati vorrei sottolineare l'apporto critico all'interpretazione del funzionalismo sistemico luhmanniano, in particolare la sua introduzione "Funzione, senso, complessità. I presupposti epistemologici del funzionalismo sistemico", a N. Luhmann, *Illuminismo sociologico*, Milano, Il Saggiatore, 1983, pp. XIII-XXXIV.



*La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, 2006) fino all'estrema ricezione di un autore di scuola schmittiana quale Arnold Gehlen (*Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*, 2011). E insieme il dialogo in Italia con un interlocutore privilegiato, Norberto Bobbio (*L'alito della libertà*), per quanto lontano egli si sentisse dalla matrice kelseniana del positivismo giuridico del maestro torinese<sup>2</sup>. Il tutto tenuto insieme, anzi fortemente annodato, dal cordone del realismo *politico*, riproposto in una molteplicità di dimensioni (che includono anche il realismo *giuridico*), come ben ha mostrato Pietro Costa<sup>3</sup>: un percorso che non gli ha risparmiato anche critiche taglienti, prima fra tutte, nell'andar diritta al bersaglio, quella di Paolo Rossi<sup>4</sup>.

In questo contributo mi occuperò d'altro. Ovvero dell'autore che a me sembra il più vicino alla personalità irrequieta e ribelle, ma con un fondo, appunto, di realistico pessimismo, dello studioso che commemoriamo: Albert Camus. Confesso che da quando mi capitò di rileggere, dopo le prime letture giovanili, l'opera di Camus negli anni in cui era iniziata una mia intensa frequentazione degli scritti di Danilo, non mi è stato più possibile non associare il suo nome a quello dell'autore più eminentemente mediterraneo della letteratura francese. Devo anche confessare che per un malinteso pudore, o forse per evitare un dissenso (che tra noi verteva sull'antiamericanismo ma anche sulla questione mediterranea in molte delle sue componenti), non feci mai oggetto di dialogo tra noi questa mia convinzione di una loro stretta affinità elettiva (nemmeno nell'ultimo nostro, intenso incontro, che avvenne in privato a Firenze il 14 novembre 2011, in cui a lungo parlammo, o meglio parlò, di La Pira). E, come sempre accade in questi casi, di tale reticenza sono ora pentito, perché sicuramente dalle sue reazioni avrei tratto qualche illuminazione.

In termini essenziali, la risposta era comunque consegnata in quello stesso anno alla pagina conclusiva del suo ultimo libro, *Sulla paura*, che conteneva un'affermazione impegnativa: “mi dichiaro in profonda sintonia con il pensiero di Albert Camus, con il suo senso della vita come “senso dell'assurdo”. L'assurdità della vita, come la morte, non

---

<sup>2</sup> Cfr. D. Zolo, “La guerra, il diritto e la pace in Hans Kelsen”, *Filosofia politica*, 12 (1998), pp. 187-208.

<sup>3</sup> P. Costa, “Il realismo di Danilo Zolo”, *Jura gentium*, 2016: <https://www.juragentium.org/topics/thil/costazolo.html>, ora in questo numero mero.

<sup>4</sup> P. Rossi, “Due cultori dell'*ars prophetica*. Alberto Asor Rosa e Danilo Zolo”, in Id., *Un breve viaggio e altre storie. Le guerre, gli uomini, la memoria*, Milano, Raffaello Cortina, 2012, p. 161: “Ponderare gli argomenti delle parti in causa: questo – che Bobbio considerava il valore più alto – è precisamente quello che Zolo non vuole e non sa fare”.



è per Camus una ragione per abbandonare la vita, per ricorrere alla tragedia del suicidio. In *Le mythe de Sisyphe* Camus dichiara la sua assoluta volontà di vivere, pur vivendo senza speranza e pur dichiarando che la vita è per lui un'eroica inutilità<sup>5</sup>. Del resto, già nella prefazione a questo saggio Camus era annoverato fra gli autori novecenteschi che su di lui avevano lasciato una “traccia profonda” (e lo citava accanto a Gehlen, Bobbio, Girard e Todorov)<sup>6</sup>.

L'accostamento non può evitare di prendere le mosse dal comune apprezzamento dell'identità mediterranea<sup>7</sup>. Anche il saggio dedicato alla questione nel volume curato con Franco Cassano si apriva proprio nel nome di Camus con un'affermazione che sintetizzava efficacemente il nucleo della sua visione della storia: “il Mediterraneo è la ‘riserva morale’ dell'Occidente, il bacino ecologico del suo umanesimo”<sup>8</sup>. Su questo postulato veniva a poggiare la costruzione di quell'opposizione geopolitica mediterraneismo/atlantismo che ha esercitato una certa seduzione sui critici più accaniti della globalizzazione, fra i quali va in Italia senz'altro annoverato (potremmo dire, una seduzione talassica in funzione antioceanica). Ma quella riserva morale gli appariva ormai minacciata e la sua forza di resistenza al neocolonialismo americano, che aveva assunto forme ancor più insidiose dei colonialismi del passato, indebolita<sup>9</sup>.

Nello straordinario profilo che di Camus Michael Walzer ha fornito in un capitolo di *The Company of Critics*, vi è una notazione che mi sembra cogliere efficacemente anche il mediterraneismo di Zolo. “L'unico esempio autentico di nonsenso camusiano è fornito dalle molte pagine [...] sulla cultura mediterranea – un mondo immaginario di una

---

<sup>5</sup> D. Zolo, *Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*, Milano, Feltrinelli, 2011, p. 89.

<sup>6</sup> Il richiamo a Camus e al suo saggio sulla ghigliottina anche in D. Zolo, “Il patibolo e la guerra. La pena di morte come supplizio religioso”, in P. Costa (a cura di), *Il diritto di uccidere. L'enigma della pena di morte*, Feltrinelli, Milano, 2010, pp. 37-38 e 51-53. Ringrazio Pietro Costa per avermi ricordato questi passi.

<sup>7</sup> Sul “pensiero meridiano” dell'autore francese mi limito a ricordare un passo contenuto in A. Camus, *L'uomo in rivolta*, in Id. *Opere. Romanzi, racconti, saggi*, a cura di R. Grenier, Milano, Bompiani, 2000, p. 944: “La storia della prima Internazionale in cui il socialismo tedesco lotta senza posa contro il pensiero libertario dei Francesi, degli Spagnoli, degli Italiani, è la storia delle lotte tra ideologia tedesca e spirito mediterraneo”.

<sup>8</sup> D. Zolo, “La questione mediterranea”, in F. Cassano, D. Zolo (a cura di), *L'alternativa mediterranea*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 14.

<sup>9</sup> D. Zolo, *La questione mediterranea*, cit., p. 20: “L'unità, l'originalità e la grandezza civile del ‘pluriverso’ mediterraneo sono dunque un patrimonio storico e politico che oggi rischia di essere cancellato, sopraffatto com'è da strategie ‘oceaniche’ – universalistiche e ‘monoteistiche’ – che minacciano non solo la convivenza fra i popoli mediterranei, ma anche l'ordine e la pace internazionale. Per ‘alternativa mediterranea’ si può dunque intendere il tentativo di resistere, facendo leva su un recupero della tradizione e dei valori mediterranei, alla deriva universalistica e ‘monoteistica’ che viene dall'Occidente estremo – gli Stati Uniti d'America – e si abbatte con violenza sul vecchio mondo”.



“misura” classica che né i francesi di Camus né gli arabi algerini diedero mai prova d’abitare”<sup>10</sup>. In effetti il mediterraneismo incontrava già negli anni sessanta un ostacolo fondamentale nelle posizioni che avevano rifiutato l’occidentalismo coloniale. Non dovremmo dimenticare la presa di distanza di Frantz Fanon anche dall’ideologia mediterranea. Quel mondo idealizzato appariva una mistificazione agli occhi del colonizzato. “Tutti i valori mediterranei, trionfo della persona umana, della chiarezza e del Bello, diventano soprammobili senza vita e senza colore”<sup>11</sup>. Ma è indubbio che avviando quel progetto d’intensificazione del dialogo tra le due sponde del Mediterraneo (e riprendendo l’esperienza giovanile con *La Pira*), Danilo si proponeva di ripensare il mediterraneismo oltre la stagione, per tante ragioni fallimentare, della decolonizzazione.

Nell’avvicinamento a Camus possiamo però farci guidare anche da una lettura più simpatica, quella consegnata da Tony Judt a un importante saggio sugli intellettuali francesi del Novecento<sup>12</sup>: a partire dalla quale possiamo intanto rilevare che ad accomunarli fu la loro particolare sensibilità religiosa, che covava forte e intransigente sotto il manto di un dichiarato ateismo. Come ci viene ricordato, Mauriac ebbe a definire Camus, in termini che molti hanno condiviso, un’*anima naturaliter religiosa*<sup>13</sup>. Per quanto riguarda Danilo, la pagina conclusiva sopra citata del saggio *Sulla paura* è sufficientemente esplicita:

Mi sento vicino a Camus anche perché, pur dichiarandosi non credente, egli ripete più volte nei suoi testi che vorrebbe essere “un cristiano senza dio”. Non credo nelle favole religiose e mi dichiaro un pessimista radicale e di conseguenza, per così dire, un ateo che pratica rigorosamente la sua religione negativa. E tuttavia non nego l’altezza di alcune pagine evangeliche<sup>14</sup>.

Sottolineerei inoltre un altro aspetto. A caratterizzare l’umanità di Sisifo è il suo essere priva della memoria di una patria perduta e della speranza di una terra promessa. Anche sotto questo profilo possiamo riconoscere una sorta di affinità elettiva, che ha la sua ricaduta in un senso di estraneità rispetto alle cerchie intellettuali dominanti. Judt insiste

---

<sup>10</sup> M. Walzer, *L’intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 180. Fra le matrici del mediterraneismo di Zolo occorre però ricordare anche P. Matvejević, *Breviario mediterraneo* (1987), Milano, Garzanti, 2006.

<sup>11</sup> F. Fanon, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 1962, p. 13.

<sup>12</sup> T. Judt, *The Burden of Responsibility. Blum Camus Aron and the French Twentieth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998. Per la biografia di Camus cfr. H. Lottman, *Albert Camus. A Biography*, New York, Doubleday, 1979; O. Todd, *Albert Camus. Une vie*, Paris, Gallimard, 1996.

<sup>13</sup> T. Judt, *The Burden of Responsibility*, cit., p. 93.

<sup>14</sup> D. Zolo, *Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*, cit., p. 89.



sul fatto che in Francia Camus rimase sempre, in fondo, un isolato, che si legò in particolar modo a intellettuali che condividevano con lui un'esperienza di sradicamento<sup>15</sup>. Anche la biografia di Danilo, con la sua curiosità e il suo impegno verso il mondo arabo e il mondo sudamericano testimonia di un'analogha vocazione a praticare il dialogo politico-intellettuale in una chiave transnazionale, perseguendo la finalità di annodare i fili di un'internazionale della critica.

L'opera che segna la definitiva acquisizione della consapevolezza di non appartenere a quel mondo intellettuale in cui pure si era brillantemente inserito è rappresentata, nel percorso biografico, di Camus da *L'Homme révolté*, il lavoro che meglio esprime il contenuto filosofico e politico della sua visione del mondo<sup>16</sup> e più incisivamente definisce le linee della sua morale libertaria. “Se l'ingiustizia è un male per l'uomo in rivolta, non lo è in quanto contraddica a un'idea eterna della giustizia, che non sappiamo ove situare, ma in quanto perpetua l'ostilità muta che separa l'oppresso dall'oppressore”<sup>17</sup>. Non è un caso che lungo questo percorso egli incontri l'opera del cristianesimo eretico di Simone Weil (la cui presenza nel più avanzato cattolicesimo italiano non può essere certo disconosciuta).

Ancora secondo Judt, Camus fu soprattutto un moralista, un uomo la cui distanza dal potere gli ha consentito in Francia di conseguire un'autorità paragonabile a quella di rappresentanti di comunità religiose<sup>18</sup>. Egli ci ricorda che proprio l'amico e rivale (fino alla rottura) Sartre, nel suo necrologio, lo aveva collocato nella linea dei moralisti francesi; e precisa che, se aveva poco in comune con la Francia dell'Ottocento, di Tocqueville o di Zola, era anche lontano dallo scetticismo di Voltaire o dal distacco di Montesquieu. Il suo moralismo richiama piuttosto Pascal. Qualcosa di analogo si può affermare per il nostro autore. Il suo moralismo è lontano tanto dalla matrice utilitaristica

---

<sup>15</sup> Cfr. T. Judt, *The Burden of Responsibility*, cit., p. 129: “The mutual sympathy between Camus and the “foreign” intellectual community in 1950s Paris is very clear, and in striking contrast to the distance that often separated him from his fellow Frenchmen”: Koestler, Arendt, Sperber, Silone, Milosz, Souvarine.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 93: “But it there was a moment at which Camus's relationship to his world shifted definitively, when he went from being an insider to an outsider, so to speak, it came with the publication, in 1951, of *L'Homme révolté*. In this extended essay on the idea of man in revolt, embodying a direct attack on the revolutionary myths that sustained contemporary radical thought, Camus not only broke publicly with the mainstream French political Left with which he had remained associated hitherto; he revealed aspects of his outlook that placed him still further outside the conventional intellectual community of discourse of which he had until recently been a prominent representative”.

<sup>17</sup> A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 927.

<sup>18</sup> T. Judt, *The Burden of Responsibility*, cit., p. 121 ss. Camus “was an unpolitical man”; agiva in contrasto di un'epoca, “in which all personal and ethical dilemmas were typically reduced to political or ideological options” (pp. 104-05).



quanto dalla linea che da Kant conduce a Rawls e un esame attento degli scritti (che a questo fine riserverei però al futuro biografo) offre non pochi indizi sulla presenza di una vena pascaliana.

È sul terreno della morale che la lezione di Albert Camus mi sembra aver definito il nucleo di ogni esistenzialismo libertario (anche per coloro che rifiutano l'adozione nella famiglia degli esistenzialisti). Quella dello scrittore francese è infatti

una morale che, lungi dall'obbedire a principi astratti, non li scopre se non nel calore dell'insurrezione, nel moto incessante della contestazione. Nulla autorizza a dire che questi principi siano stati in eterno, a nulla serve dichiarare che saranno. Ma sono, nel momento stesso in cui siamo. Negano con noi, e lungo tutta la storia, il servaggio, la menzogna e il terrore<sup>19</sup>.

È notoriamente questa la morale sottesa a tutte le teorie negative della giustizia, di cui negli ultimi decenni abbiamo conosciuto tante varianti all'interno dell'ospitale famiglia neorepubblicana.

L'uomo in rivolta è un "uomo che dice no", ma un "no che afferma l'esistenza di una frontiera", non la negazione assoluta dei nichilisti (il "no assoluto" del marchese de Sade). Fin dalla prima pagina dell'*Uomo in rivolta* appare chiaro che la questione è anche giuridica, riguarda la titolarità di un diritto; e il senso del limite, cui il diritto dà forma. "Si ritrova la stessa idea di limite nell'impressione dell'uomo in rivolta che l'altro esageri, che estenda il suo diritto al di là di un confine oltre il quale un altro diritto gli fa fronte e lo limita"<sup>20</sup>. L'implicita filosofia della rivolta che sottende gran parte degli scritti di Danilo fa suoi i capisaldi della filosofia di Camus: "l'insorto esige senza dubbio una certa libertà per sé: ma in nessun caso, se è conseguente, il diritto di distruggere l'essere e la libertà dell'altro"<sup>21</sup>. Anche la formula dell'"intransigenza estenuante della misura" mi sembra particolarmente calzante per definire una filosofia del diritto che si vuole indisponibile a qualsiasi compromesso. Senza per questo cedere a quell'"impazienza dei limiti" che è il fattore che nella storia guida l'azione dei rivoluzionari, imprigionandoli in quella "dismisura inumana" che ha come esito l'instaurazione di un regime totalitario<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> A. Camus, *L'uomo in rivolta*, in Id., *Opere*, cit., p. 927. Dal che consegue: "Nel suo sforzo maggiore, l'uomo può soltanto proporsi di diminuire aritmeticamente il dolore del mondo. Ma ingiustizia e sofferenza perdureranno, e, per limitate che siano, non cesseranno di essere scandalo" (p. 949).

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 633.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 928.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 949.



Per Camus “la rivolta è, nell’uomo, il rifiuto di essere trattato come cosa e ridotto alla pura storia. È l’affermazione di una natura comune a tutti gli uomini, che sfugge al mondo della potenza”<sup>23</sup>. Con questo termine Camus non fa altro che designare quanto con lessico hegeliano (da cui, come è noto, prende nettamente le distanze<sup>24</sup>) esprimiamo ricorrendo alla formula “lotta per il riconoscimento”. È il riconoscimento della fragile finitudine dell’individuo a essere generatrice di solidarietà: a questo postulato di Camus andrebbe riservata attenzione, perché probabilmente non marginali sono state le sue ricadute sulla filosofia sociale del secondo Novecento. “La solidarietà degli uomini si fonda sul movimento di rivolta, e questo, reciprocamente, solo in tale complicità, trova giustificazione”<sup>25</sup>. A questo nodo del riconoscimento anche Danilo si sarebbe accostato muovendo però da altri riscontri antropologici, indagando tentativamente, nel suo ultimo libro, il tema della paura.

L’autore di *Chi dice umanità* è stato poi, forse senza volerlo essere, anche sulle posizioni di Sartre – e non del Sartre degli anni Quaranta, amico di Camus, ma del suo critico più tardo. Sartre è infatti l’intellettuale che non esitava a definire gli Stati Uniti il “mostro super-europeo”<sup>26</sup>, e colui che riconosceva a Fanon de *I dannati della terra* non solo il diritto di denunciare “il carattere totalitario dello sfruttamento coloniale”<sup>27</sup> ma anche quello di prendere le armi contro l’oppressione. E qui siamo evidentemente lontani da Camus. Tuttavia anche il rifiuto della macroviolenza sistemica nelle guerre asimmetriche – che percorre tutte le sue opere a partire dagli anni Novanta, con la denuncia dell’aggressione da parte della superpotenza americana nelle guerre del Golfo e

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 890. Va ricordato che questa analisi muove dalla critica all’identificazione scheleriana di rivolta e risentimento. “Contro Scheler, non insisteremo mai troppo sull’affermazione appassionata che scorre nel moto di rivolta e lo distingue dal risentimento” (p. 639). Il risentimento è passivo. “Alla radice della rivolta sta invece un principio di attività sovrabbondante di energia” (p. 637).

<sup>24</sup> Tutto il saggio di Camus è attraversato da una tagliente polemica indirizzata contro l’hegelomarxismo (come è noto in quegli anni particolarmente praticato dalla cultura francese). Vorrei però ricordare che anche gli esordi del percorso accademico di Danilo furono segnati da vivaci polemiche indirizzate contro quel fronte, come l’autore aveva ancora ricordato nei suoi ultimi anni, introducendo al suo carteggio con Bobbio. Cfr. D. Zolo, *L’alito della libertà. Su Bobbio*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 137, dove ricorda le sue critiche a tesi sostenute da Biagio De Giovanni e il conseguente ostracismo degli intellettuali marxisti nei suoi confronti: “La replica alla mia critica da parte degli interessati e in generale da parte della cultura marxista italiana fu il più assoluto silenzio sul tema specifico, la mia emarginazione dai periodici del Partito comunista – in particolare da *Rinascita*, alla quale saltuariamente collaboravo – e l’immediata, tacita archiviazione delle tesi hegelomarxiste sino a quel momento sostenute dalla scuola barese e largamente divulgate dalla stampa del partito”.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 642.

<sup>26</sup> Così nella sua “Prefazione” a F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. XXII.

<sup>27</sup> F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 8. Cfr. D. Losurdo, *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Roma-Bari, Laterza, 2017, p. 112.



nella crisi balcanica – e la legittimazione della risposta armata da parte di chi combatteva per la causa dell'indipendenza poteva trovare nelle pagine dell'autore algerino l'esposizione di valide ragioni. Ad accomunarli era la necessità di distinguere, di non giudicare ogni manifestazione di violenza in base a un unico paradigma giuridico egemonico. La violenza infatti, così Camus, deve “serbare, per l'insorto, il suo carattere di provvisoria effrazione, andar sempre congiunta, se non può evitarsi, a una responsabilità personale, a un rischio immediato”<sup>28</sup>.

Il lettore dei suoi libri è di solito colpito dalla sproporzione che in essi si riscontra tra *pars destruens* e *pars construens*. Le pagine conclusive de *Il principato democratico*, che si propongono di delineare “un'alternativa realistica sia alla scienza politica che al moralismo neokantiano”, orientata al “superamento delle dottrine classica e neoclassica della democrazia”, risultano particolarmente scarne e sfociano, più che nella definizione di un modello alternativo, nell'evocazione di uno scenario che ha tratti inquietanti, prefigurato com'è dal “modello della più perfetta *antipolis* moderna”<sup>29</sup>. Analogamente, anche *Cosmopolis* si conclude con la rapida delineazione di un sistema multipolare opposto all'unipolarismo americano. Forse le ragioni di questo squilibrio si possono meglio comprendere muovendo dalla filosofia di Camus. La storia è diventata “infeconda”, non è in grado d'impartire lezioni. “Non è fonte di valore, ma ancora una volta di nichilismo”<sup>30</sup>.

Nel suo dialogo con Bobbio ammonisce che in una “visione realistica e pragmatica” la sinistra europea avrebbe dovuto “riconoscere i propri limiti e la propria radicale contingenza e lasciare ad altre sfere sociali – la cultura, l'arte, la musica, l'amicizia, l'amore, la riflessione scientifica e anche la fede religiosa – la ricerca sui fini ultimi e la promozione dei valori”. A fronte della complessità crescente dei sistemi alla politica residua solo il compito della “gestione dei rischi sociali”. E aggiunge che la sinistra

---

<sup>28</sup> A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 936: “Allo stesso modo che l'uomo in rivolta considera l'omicidio come un limite che deve, qualora vi acceda, consacrare morendo, così la violenza non può essere nient'altro che un limite estremo che si oppone a un'altra violenza, per esempio in caso d'insurrezione. Se l'eccesso d'ingiustizia rende quest'ultima impossibile a evitarsi, chi sia fedele alla rivolta rifiuta in anticipo la violenza al servizio di una dottrina o di una ragione di Stato”.

<sup>29</sup> D. Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 212: “Alle soglie del terzo millennio Singapore si profila come il modello della più perfetta *antipolis* moderna, caratterizzata com'è da altissima efficienza tecnologica, largo uso di strumenti informatici, benessere diffuso, eccellenti servizi pubblici (in particolare le scuole e gli ospedali), assenza di disoccupazione, burocrazia efficiente e illuminata, rapporti sociali mediati da esclusive esigenze funzionali, totale mancanza di ideologie politiche e di discussione pubblica”.

<sup>30</sup> A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., pp. 889-90.





avrebbe dovuto “liberarsi delle grandiosità retoriche del messianesimo politico e sbarazzarsi una volta per tutte del mito aristotelico-rousseauviano dell’*agorà* e del “cittadino totale”, un mito che il *revival* della filosofia politica di Hannah Arendt rischia oggi di riproporre come l’ennesima moda della sinistra italiana”<sup>31</sup>. Sotto la vernice luhmanniana queste pagine testimoniano comunque ancora un’affinità con le pagine che nell’*Uomo in rivolta* Camus ha dedicato all’autore del *Contratto sociale*.

In un articolo apparso nel febbraio 1946 e dedicato all’esistenzialismo francese, proprio Hannah Arendt scriveva:

Gli esistenzialisti francesi, benché differiscano molto l’uno dall’altro, sono uniti da due principali forme di ribellione: in primo luogo, il netto rifiuto di ciò che essi chiamano *l’esprit de serieux*; e, in secondo luogo, il duro diniego ad accettare il mondo così com’è; come se fosse l’ambiente naturale e predestinato dell’uomo.

E chiariva che con il primo termine essi intendevano quella “rispettabilità” che era la “negazione stessa della libertà” e insieme un segno di “malafede nel senso di ipocrisia”<sup>32</sup>. Non sono in grado di fornire elementi biografici precisi su tempi e modi della sua assimilazione di queste tematiche esistenzialistiche (che tardivamente hanno per altro influito ancora su molti degli appartenenti a una generazione successiva alla sua). Ma questi due tratti rendono bene il profilo che dell’uomo prima ancora che dell’intellettuale coloro che lo avevano conosciuto, anche in diverse stagioni della vita, si erano fatti.

Concludo semplicemente dicendo che questa incursione nell’opera di Camus può aiutarci a comprendere lo specifico colore del realismo politico di Danilo. Un realismo non disposto a rassegnarsi e piegarsi alla coazione della storia, che resta per lui, come per lo scrittore francese, il luogo in cui si manifestano “l’ingiustizia, la fugacità, la morte”<sup>33</sup>. Ma anche un realismo guardingo, che conosce e teme il rischio di cadere nel quietismo hegeliano, perché sa che “chi ha compreso la realtà non le insorge contro”, inclinando a sopravvalutarne la razionalità. E un realismo che, consapevole dell’irriducibilità della

---

<sup>31</sup> D. Zolo, *L’alito della libertà. Su Bobbio*, cit., pp. 48-49.

<sup>32</sup> H. Arendt, “L’esistenzialismo francese”, in *Archivio Arendt. 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano, 2001, p. 223. Cfr. A. Camus, “Entretien sur la révolte”, in Id., *Actuelles II*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 51-68. Sul rapporto tra Camus e Arendt cfr. ancora T. Judt, *The Burden of Responsibility*, cit., p. 106: “In effect, Camus’s work anticipated Arendt’s own now well-known reflections on the ‘banality of evil’ (though Camus was far too adroit a moralist to have used such a phrase”.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 934. Direi ancora che anche il quadro di un’epistemologia postmetafisica cui Camus si richiama nella sua opera è consonante con l’epistemologia relativistica (“postempirista”) di Zolo. “Le ideologie che reggono il nostro mondo sono nate al tempo delle grandezze scientifiche assolute. Le nostre conoscenze reali autorizzano, al contrario, soltanto un pensiero adeguato a grandezze relative” (*ibid.*, p. 940).



politica a logiche altre, non cerca improprie correzioni in un'etica destinata a restargli estranea.

*Pier Paolo Portinaro*  
*Università di Torino*  
[pierpaolo.portinaro@unito.it](mailto:pierpaolo.portinaro@unito.it)