

# IL “MALE POLITICO”

## PENSARE IL MALE DEL NOVECENTO

Il filosofo Luigi Pareyson, ripensando alla filosofia italiana dopo la seconda guerra mondiale, si è chiesto con stupore: “Com’è possibile ... che la filosofia chiuda gli occhi di fronte al trionfo del male, alla natura assolutamente diabolica di certe forme di malvagità, alle più spaventose manifestazioni dell’efferatezza umana, alle orribili sofferenze inflitte dall’uomo all’uomo, e abbandoni queste atrocità alla cupa desolazione dell’arte e alla dolente pietà della religione?”

E anche noi dobbiamo chiederci: come possiamo rinunciare a *riflettere* sulle tragedie del nostro tempo, su tutto il “male” che hanno espresso e, soprattutto, su ciò che le ha prodotte? Non si tratta di condurre un’analisi generale sulla natura del male, ma di elaborare una riflessione su quella particolare forma di male che è connessa ai totalitarismi, dal Nazismo allo Stalinismo, che hanno funestato il XX secolo. Nel Novecento, infatti, il male si è presentato in tutta la sua drammaticità e distruttività come “male politico”, l’emblema del quale è costituito da Auschwitz.

“Auschwitz continua, dopo Auschwitz, in altra e magari diversissima forma”, perché il suo verificarsi “ha le radici in qualcosa di molto profondo che appartiene all’uomo e che ha vari modi di manifestarsi”: e “questo è uno dei motivi per i quali continuare a parlare di Auschwitz è necessario” (Roberto G. Salvadori).

Il pensiero contemporaneo, dunque, è chiamato a riflettere su ciò che è avvenuto (e sta magari ancora avvenendo, sia pure in forme nuove) non solo sul piano della **comprensione storica**, ma anche su quello della **comprensione filosofica** o dell’**interrogazione teologica**.

Se è vero, infatti, che il problema del male, della sua fonte, è alla base di ogni religione, è anche vero che sono soprattutto le teologie ebraica e cristiana ad essersi misurate – dopo la Shoah (termine preferibile a quello di “Olocausto”) – con la “realtà del male” costituita dai campi di sterminio, ponendosi degli interrogativi radicali (del tipo: “dove è Dio?” “Dio è morto sulla forca?”, “Giobbe è andato in fumo con i camini di Auschwitz?” “dove è l’uomo?”) che vediamo riproposti anche in alcuni libri-testimonianza universalmente noti, come ad esempio *Se questo è un uomo* di Primo Levi.

*Arbeit Macht Frei: il lavoro rende liberi, la scritta all’entrata di Auschwitz.*



La riflessione sul male è stata sviluppata anche da alcuni filosofi contemporanei, i quali hanno ripensato quegli eventi come delle **situazioni-limite**, situazioni estreme che pongono il problema della dissoluzione delle regole morali correnti. Si tratta di situazioni che costringono a riflettere su ciò che siamo o possiamo diventare, quindi a rivedere i paradigmi, le categorie, i concetti-chiave dell’etica, della politica, della metafisica, riconsiderando domande tipiche della tradizione filosofica, del tipo: *che cos’è il male? Fino a che punto ne siamo responsabili? Come porvi rimedio?*

# LA FILOSOFIA E LA DIMENSIONE “POLITICA” DEL MALE

## I male: realtà o non-essere?

Sin dalle origini, la tradizione filosofica si è espressa sul problema del male offrendone una duplice rappresentazione metafisica: come una “non realtà”, cioè una mancanza d’essere, oppure come una realtà antagonistica dell’essere. A tali rappresentazioni, osserva il filosofo Nicola Abbagnano, se n’è poi accompagnata una terza: una concezione soggettivistica (particolarmente diffusa nella filosofia moderna e contemporanea) che considera il male non come realtà o irrealtà, ma come l’oggetto di un giudizio di valore formulato da un soggetto in base a una “regola o norma sulla quale il giudizio di valore si fonda”.

Quanto alla prima tesi, che il male sia un “*non-essere*”, essa è largamente presente anche nel Novecento, dopo essersi costantemente proposta nella teologia e filosofia occidentale. Per essa, come ha sostenuto Agostino, il male morale è dovuto all’uomo, alla sua scelta di amare le creature più che il Creatore; e le creature, anche se non sono in sé un male (perché, in quanto opera di Dio, sono buone), sono comunque inferiori a Dio nella gerarchia dell’essere, cioè sono meno perfette. Ma Dio – come afferma anche Tommaso d’Aquino – non consentirebbe il male se non fosse in grado di trarre il bene anche da esso.

Una analogica concezione “strumentale” del male è presente, in forma “secolarizzata”, nel pensiero laico moderno: esso concepisce il male come momento “negativo” necessario per attivare – attraverso il conflitto – il trionfo del bene, dunque il *progresso* della civiltà umana.

Ma è proprio la fiducia nella vittoria del bene sul male ad essere brutalmente smentita e cancellata dai crimini del totalitarismo del XX secolo. Le tragedie e gli orrori prodotti dai regimi totalitari costringono il pensiero a interrogarsi sull’esito di quella lotta: siamo davvero sicuri che, alla fine, il bene “vinca sempre”? Che il male sia solo un “incidente” nel cammino della virtù? E che lo siano gli orrori che la malvagità produce?

L’idea che il male sia una realtà, un principio contrapposto a quello del bene e perennemente in lotta con esso, è antichissima: risalente a Zoroastro e, poi, al Manicheismo, è più volte riproposta come idea del “*demoniaco*”, un principio del male che si è ritenuto di vedere incarnato in questo o quel personaggio storico o in una data serie di eventi, ritenuti non altrimenti spiegabili.

Per quanto l’idea del “male assoluto, del “Male Ultimo” (R. Everett) si presenti come enigmatica, “inimmaginabile”, è pur vero che anche nel Novecento il male si è manifestato con una “realtà” difficile da negare, proprio per le sue spaventose conseguenze, per le ferite che ha inferto all’idea stessa di “umanità”. In questo secolo non mancano infatti orientamenti teorici che hanno riproposto la tesi della “realtà” enigmatica del male.

**Luigi Pareyson** (1918-1991) ha cercato di descriverla nel quadro di una “*ontologia della libertà*”, in cui il male si configura come “potenza di distruzione”, *atto* negativo di “rivolta contro l’essere”: un atto *reale* ma *libero*, che si rivolge contro l’essere ma finisce anche per distruggere se stesso. Come è possibile – si chiede – negare realtà a questa potenza negatrice, dotata di efficacia e, in tal senso, “reale”? Per Pareyson – che riprende il pensiero del mistico tedesco Jakob Böhme e dell’“ultimo” Schelling – la realtà del male si annida nel seno stesso dell’essere, come una sorta di “ombra”, di “fondo oscuro” entro la sua stessa natura, pur avendo Dio, a differenza dell’uomo, vinto per sempre in sé tale tendenza o possibilità.

LUIGI PAREYSON

### LA REALTÀ NEGATRICE DEL MALE

Che cos’è dunque il male? Il male non è assenza di essere, privazione di bene, mancanza di realtà, ma è realtà, più precisamente realtà positiva nella sua negatività. Esso risulta da un positivo atto di negazione: da un atto consapevole e intenzionale di trasgressione e rivolta, di rifiuto e rinnegamento nei confronti d’una previa positività; da una forza negatrice, che non si limita a un atto negativo e privativo, ma che, instauran-

do positivamente una negatività, è un atto negatore e distruttore. Il male va dunque preso nel significato più intenso della ribellione e della distruzione. [...] Il male non è una semplice attenuazione o diminuzione o cessazione di bene, ma ne è una negazione reale e positiva nel senso di una deliberata infrazione e inosservanza. È una rivolta contro l'essere, una violazione della positività; un oltraggio al bene, una disobbedienza alla legge. Ciò che si vuol distruggere è l'essere, ma l'essere è di per sé indistruttibile, sì che si ottiene tutt'al più la distruzione dell'essere in noi stessi; il che significa che volendo distruggere l'essere non si distrugge che l'essere nella libertà, cioè si ottiene la distruzione della libertà mediante un atto di libertà. Ciò che si voleva distruggere è la libertà originaria, ma quella che risulta distrutta non è che la propria individuale libertà, allo stesso modo che la volontà di onnidistruzione non ha avuto come effetto se non l'autodistruzione. E per converso si deve dire che dietro ogni atto autodistruttore, dietro ogni perdita individuale della libertà, ciò che effettivamente si persegue e ciò che nel profondo si vuole è l'onnidistruzione e l'universale riduzione allo stato di schiavitù. [...] Donde l'ambiguità sia della libertà sia del male: per un verso la libertà che vuol distruggere l'essere finisce invece col distruggere se stessa [...], e per l'altro verso l'autodistruzione della libertà è pur sempre un atto di libertà, e quindi autoaffermazione. L'essere esce illeso da questa aggressione. Chi ne è andato di mezzo è dunque, se mai, l'uomo, che invece di riuscire a distruggere l'oggetto della sua ribellione, ha colpito mortalmente se stesso. [...]

È dunque con un atto di libertà che la libertà distrugge se stessa. [...] Donde quella che si può chiamare la spiritualità del male. Il male autentico è quello voluto come tale, e non per un equivoco o un inganno o un'illusione che alteri momentaneamente la conoscenza o le preferenze. [...] L'aspetto più terribile del male è appunto questa sua spiritualità, che consiste nell'essere consapevole e deliberata ribellione, cioè nell'aspetto di prevaricazione e di sfida tracotante ch'esso apertamente o dimessamente riveste. [...] Nessun movente è più irragionevole e insieme più irresistibile che fare una cosa solo perché non la si deve fare. Ora, affermare la spiritualità del negativo significa indicarne il carattere diabolico; ed è ben questa l'essenza del male come ribellione, ch'esso ha una natura demoniaca [...] [e] culmina poi in una forza devastatrice, per la quale l'autodistruzione della libertà negativa si prolunga in un tentativo di distruzione universale, come un destino di morte che si trasformi in un programma tragicamente apocalittico.

*Ontologia della libertà*

## Auschwitz come espressione del “male politico”

Nella seconda metà del Novecento, la riflessione filosofica sul male ha inteso affrontarne e cercare di intenderne la problematicità soprattutto sul piano politico, trattandolo cioè come **male politico** (il male di cui si occupa la teoria politica). Un “male” che implica – spesso – un giudizio duramente critico sulla nostra stessa civiltà, che con tutta l'enfasi posta sulla ragione e sulla “tecnoscienza” è stata però capace di generare Auschwitz, i Gulag e altro ancora.

È soprattutto un esponente della Scuola di Francoforte, **Theodor W. Adorno** – nel suo scritto del 1966, *Dialettica negativa* – a sostenere che l’“evento” Auschwitz è stato il sintomo di un vero e proprio “fallimento della cultura”, *in primis* della cultura filosofica del Novecento, divenuta ormai “spazzatura”, impotente o complice dello sterminio: con quell'evento, infatti, la pretesa “epoca dello spirito”, epoca del progresso della scienza e della pianificazione sociale, si è rivelata come un “*male assoluto*”.

Confrontando tale evento con il terremoto di Lisbona del 1765, che condusse Voltaire ad attaccare l'ottimismo metafisico di Leibniz (secondo il quale abitiamo “il migliore dei mondi possibili”, creato da un Dio onnipotente e infinitamente buono), Adorno osserva che se “*a guarire Voltaire dalla teodicea leibniziana*” fu una catastrofe naturale, ben altro significato ha la “catastrofe sociale” di cui è segno Auschwitz.

THEODOR W. ADORNO **AUSCHWITZ E IL FALLIMENTO  
DELLA CULTURA MODERNA**

Hitler ha imposto agli uomini nello stato della loro illibertà un nuovo imperativo categorico: organizzare il loro agire e pensare in modo che Auschwitz non si ripeta, non succeda niente di simile. [...] Quel che una volta lo spirito si vantava di determinare o costruire come suo simile, si muove in direzione di ciò che non è spirito; e questo si sottrae al suo dominio e in esso si rivela per il male assoluto. [...]

Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura. Il fatto che potesse succedere in mezzo a tutta la tradizione della filosofia, dell'arte e delle scienze illuministiche, dice molto di più che essa, lo spirito, non sia riuscito a raggiungere e modificare gli uomini. [...] Tutta la cultura dopo Auschwitz [...] è spazzatura. Poiché essa si è restaurata dopo quel che è successo nel suo paesaggio senza resistenza, è diventata completamente ideologia. [...] Chi parla per la conservazione della cultura radicalmente colpevole e miserevole diventa collaborazionista, mentre chi si nega alla cultura, favorisce immediatamente la barbarie, quale si è rivelata essere la cultura. Neppure il silenzio fa uscire dal circolo vizioso: esso razionalizza soltanto la propria incapacità soggettiva con lo stato di verità oggettiva e così la degrada ancora una volta a menzogna. [...] Nessuna parola risuonante dall'alto, neppure teologica, ha un suo diritto d'essere imm modificata dopo Auschwitz. [...] Così è finita la metafisica.

*Dialettica negativa*, III, 3

## Teodicea

Il termine "teodicea" (dal greco *theós* "dio" e *dike* "giustizia") è stato coniato da Leibniz e compare per la prima volta nei suoi *Saggi di teodicea* (1710), con il significato di "dottrina del diritto e della giustizia di Dio".

Si tratta dunque di un termine moderno per indicare un problema antico, sorto con la speculazione teologica: il problema di giustificare la presenza del male alla luce dell'esistenza di un Dio infinitamente buono e potente (*Si Deus est, unde malum?*).

Nell'ambito del pensiero cristiano la soluzione classica del problema risale ad Agostino e in Leibniz viene ripresa nel contesto di una metafisica di tipo "ottimistico", per la quale il mondo in cui viviamo è il migliore dei mondi possibili.

L'evento di Auschwitz, il "silenzio" di Dio di fronte a un tale orrore, hanno prodotto il tramonto di ogni teodicea, obbligando il pensiero teologico e filosofico ad interrogarsi nuovamente e con profonda angoscia sul male.

## Fallimento della modernità?

In effetti, la critica di Adorno muove da Auschwitz per farne l'emblema del fallimento non solo della metafisica, ma di quella stessa modernità che sulla "metafisica della ragione" ha costruito le sue fortune.

Per Adorno, alla base del fenomeno totalitario e dell'"assassinio burocratico di milioni di persone" perpetrato ad Auschwitz vi è una ragione malata, o meglio, una "ragione totalitaria", chiusa in se stessa, che ingloba in sé, assimilandola, l'infinita molteplicità del reale: un pensiero dell'essere concepito come totalità che rifiuta il riconoscimento dell'Altro.

Anche per **Emmanuel Lévinas** la ragione che ha mostrato il suo volto negativo è quella caratterizzata da un'"identità senza residui", che non tollera nulla al di fuori di sé e pretende di dominare la realtà. Si tratta di una ragione che opera l'**esclusione dell'Altro** e, configurandosi come razionalità del potere, della violenza e della guerra, è alle radici del male. Essa copre di silenzio il male, assorbendolo in sé, occultandolo nel proprio

velo identitario, dopo averlo prodotto.

Questa razionalità si è tradotta in politica di potenza, diretta all'annientamento di ciò che si configura come altro da sé. L'ebreo viene identificato con l'Altro e come tale distrutto, per rafforzare la propria identità.

Qualche anno dopo **Jean-François Lyotard** scriverà che degli Ebrei l'Europa "non sa che farsene: cristiana, esige la loro conversione; monarchica, li espelle; repubblicana, li integra; nazista, li stermina". Per lui Auschwitz, con i suoi orrori, in quanto espressione del programmatico sterminio del popolo ebraico, è il simbolo del fallimento della Modernità, del 'sogno della ragione' che la ispirava: "ad Auschwitz si è distrutto fisicamente un sovrano moderno: tutto un popolo. Si è tentato di distruggerlo. È questo il crimine che inaugura la postmodernità".

## I “male “radicale” del totalitarismo

La riflessione sul “male politico” conosce una svolta con le analisi di **Hannah Arendt** sul *totalitarismo* e, successivamente, sull’*Olocausto* (seguendo a Gerusalemme il processo contro il tenente colonnello nazista Adolf Eichmann).

Essa considera il totalitarismo, analizzato nella forma del Nazismo e dello Stalinismo, come male assoluto, “**male radicale**”. Riprende così il concetto formulato da Kant, con cui il filosofo tedesco indicava la tendenza a scegliere la via opposta a quella dettata dal “dovere”: una tendenza che non può mai essere completamente sradicata (perché ha il suo fondamento nella stessa *libertà* in cui s’incarna il “soprasensibile” nell’uomo), ma può essere combattuta per aprire la via al bene.

La Arendt accentua ulteriormente il carattere di radicalità e assolutezza del male quando lo esamina alla luce della società totalitaria e degli effetti che essa produce sull’uomo, nella sua sistematica azione volta a “*trasformare la natura umana*” in quanto tale.

Alla base del totalitarismo vi è, sì, la *società di massa*, quindi anche l’estraneazione degli individui, la loro riduzione ad “atomi” sociali. Ma, soprattutto, vi è l’affermarsi di un processo del tutto nuovo nella storia dell’umanità: la dittatura del partito unico, il trasferimento del centro del potere “dall’esercito alla polizia” e l’esercizio del *terrore* sia al proprio interno che all’esterno. Il sistema totalitario si avvale, inoltre, di un’*ideologia* che costituisce una sorta di “supersenso”, una visione del mondo che segue una logica sua propria – di tipo ‘paranoico’ – e non rispetta le norme comuni della logica, irretisce gli individui su scala di massa e li rende facile preda della volontà di dominio di pochi.

HANNAH ARENDT

### IL “MALE RADICALE”

L’ideologia totalitaria non mira alla trasformazione delle condizioni esterne dell’esistenza umana né al riassetto rivoluzionario dell’ordinamento sociale, bensì alla trasformazione della natura umana che, così com’è, si oppone al processo totalitario. I Lager sono i laboratori dove si sperimenta tale trasformazione, e la loro infamia riguarda tutti gli uomini, non soltanto gli internati e i guardiani. Non è in gioco la sofferenza, di cui ce n’è stata sempre troppa sulla terra, né il numero delle vittime. È in gioco la natura umana in quanto tale. [...] I regimi totalitari hanno scoperto, senza saperlo, che ci sono crimini che gli uomini non possono né punire né perdonare. Quando l’impossibile è stato reso possibile, è diventato il male assoluto, impunito e imperdonabile, che non poteva più essere compreso e spiegato coi malvagi motivi dell’interesse egoistico, dell’avidità, dell’invidia, del risentimento, della smania di potere, della vigliaccheria; e che quindi la collera non poteva vendicare, la carità sopportare, l’amicizia perdonare, la legge punire. [...] È conforme alla nostra tradizione filosofica non poter concepire un “male radicale”, e ciò vale tanto per la teologia cristiana, che ha concesso persino al demone un’origine celeste, quanto per Kant, l’unico filosofo che, nella terminologia da lui coniata, deve avere perlomeno sospettato l’esistenza di questo male, benché l’abbia immediatamente razionalizzato nel concetto di malvolere perverso, spiegabile con motivi intelligibili. Quindi non abbiamo nulla a cui ricorrere per comprendere un fenomeno che ci sta di fronte con la sua mostruosa realtà e demolisce tutti i criteri di giudizio da noi conosciuti. Un’unica cosa sembra certa: possiamo dire che il male radicale è comparso nel contesto di un sistema in cui tutti gli uomini sono diventati egualmente superflui.

*Le origini del totalitarismo*

La volontà di attuare una trasformazione profonda della natura umana emerge anche dall’analisi dello Stalinismo e delle forme di annientamento della personalità praticate dalle società totalitarie dell’Est europeo. Nelle pagine dello scrittore ceco **Václav Havel** viene descritta quella pratica totalitaria che – anche quando non sparge sangue – tende comunque a svuotare l’esistenza delle persone: il prezzo della pace sociale e politica è il silenzio, la “distruzione delle ‘storie in generale’”, cioè il fatto che non “accada” nulla di significativo, perché tutto è ricoperto da un piatto conformismo di massa che è considerato garanzia di stabilità.

Questo aspetto integra le analisi del totalitarismo operate dalla Arendt. È una “morte lenta, discreta, né sanguinosa né assoluta ma terribilmente presente, rappresentata dalla ‘non azione’, dalla ‘non storia’, dalla ‘non vita’ e dal ‘non tempo’: una sorta di strana nientificazione sociale e storica, collettivamente letale – o, più esattamente, mortifera”. Così commenta Simona Forti: è “come se ormai il totalitarismo solo a questo mirasse: conservare se stesso monopolizzando il tempo, la gioia, in una parola quella contingenza dell’essere vivi che sola consente alle singole esistenze di diventare la storia di qualcuno”.

## L’annientamento della personalità morale

È la Shoah, con gli orrori dei campi di sterminio, a tradurre l’estraneazione, il terrore e la massificazione ideologica della socialità totalitaria in effettivo “male assoluto”, in qualcosa prima inconcepibile.

Nei Lager, prima della produzione in massa di cadaveri si producono dei “cadaveri viventi”: tutti, morti e vivi, appartenenti al mondo delle *vittime* del dominio totalitario.

Il primo passo verso tale dominio è “**l’uccisione del soggetto di diritto che è nell’uomo**”, attraverso la negazione all’uomo di qualsiasi diritto.

Il secondo passo è “**l’uccisione della personalità morale**”, attuata con il precluderle ogni via d’uscita: “quando un uomo si trova di fronte all’alternativa di tradire gli amici condannandoli a essere uccisi o di abbandonare alla morte la moglie e i figli, ... quando persino il suicidio significherebbe l’immediato assassinio della sua famiglia, *come può egli decidere?*”

Il terzo passo, infine, è la “**distruzione dell’individualità**” con “la sua peculiare identità”. Di ciascuno si tortura non solo il corpo ma anche e soprattutto lo spirito, allo scopo di “annullare la dignità umana”, con un’azione “assolutamente fredda e sistematica” operata da “uomini normali”.

La rappresentazione più efficace delle “trasformazioni della natura umana” compiute dal totalitarismo, non solo nei carnefici e nei loro complici, ma anche nelle vittime, è costituita dallo scritto *Se questo è un uomo* di **Primo Levi** (1919-1987). Si veda, ad esempio, la descrizione della “complessa rete di furti e controfurti” di cui vive l’economia del Lager, della cosiddetta Borsa dei “disperati della fame” in cui si è affermata incontrastata la massima: “*a chi ha, sarà dato; a chi non ha, a quello sarà tolto*”. Tutto ciò sancisce la *totale liquidazione dei concetti di “bene” e “male”*, la loro sostituzione con le nuove categorie esistenziali dei “salvati” e dei “sommersi”: di fronte ai pochi “salvati”, agli “adatti”, scrive ancora Levi, vi sono i perdenti, “uomini in dissolvimento”: “essi popolano la mia memoria della loro presenza senza volto, e se potessi racchiudere in una immagine tutto il male del nostro tempo, sceglierei questa immagine, che mi è familiare: un uomo scarno, dalla fronte china e dalle spalle curve, sul cui volto e nei cui occhi non si possa leggere traccia di pensiero”.

## La “banalità del male”

Dieci anni dopo la pubblicazione dello scritto su *Le origini del totalitarismo*, durante il processo Eichmann, la Arendt ritorna sul problema del male individuandone un aspetto del tutto nuovo, persino più sconvolgente, che riassume nell’espressione di “**banalità del male**”. Si tratta del fatto che il “male assoluto” sia stato prodotto da *uomini comuni*, guidati dall’unico imperativo dell’obbedienza al Führer; uomini non apertamente “malvagi”, ma incapaci di giudicare, di discriminare “bene” e “male”, di intendere la portata dei loro atti.

Essi sono in grado di usare solo logori “*clichés*” (che rendono superfluo ogni giudizio autonomo), non possiedono una capacità di valutazione critica ma una sorta di capacità logica: muovono, sì, da principi assolutamente falsi, ma a partire da questi svolgono delle catene di argomentazioni formalmente corrette; operano quindi attraverso processi mentali che fanno a meno della realtà, sono cioè ideologia. Ecco la “banalità del male”, di un male compiuto da decine di migliaia di individui o coperto dal silenzio complice e dalla passività di decine di milioni di altri.



Quando io parlo della “banalità del male”, lo faccio su un piano quanto mai concreto. Eichmann non era uno lago né un Machbeth e nulla sarebbe stato più lontano dalla sua mentalità che “fare il cattivo” – come Riccardo III – con fredda determinazione. Eccezion fatta per la sua eccezionale diligenza nel pensare alla propria carriera, egli non aveva motivi per essere crudele, e anche quella diligenza non era, in sé, criminosa; è certo che non avrebbe mai ucciso un suo superiore per ereditarne il posto. Per dirla in parole povere, egli non capì mai che cosa stava facendo. [...] Non era uno stupido; era semplicemente senza idee (una cosa molto diversa dalla stupidità), e tale mancanza di idee ne faceva un individuo predisposto a divenire uno dei più grandi criminali di quel periodo. E se questo è ‘banale’ e anche grottesco, se con tutta la nostra buona volontà non riusciamo a scoprire in lui una profondità diabolica o demoniaca, ciò non vuol dire che la sua situazione e il suo atteggiamento fossero comuni. [...] Quella lontananza dalla realtà e quella mancanza d’idee possono essere molto più pericolose di tutti gli istinti malvagi che forse sono innati nell’uomo.

*La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*

Al grande teorico della mistica ebraica Gershom Scholem, che aveva criticato il concetto di “banalità del male” (giudicandolo simile ad uno *slogan* che contraddiceva la precedente analisi del totalitarismo), la Arendt risponde che quel concetto consente di superare definitivamente quello di “*male radicale*”, da lei stessa adottato nell’analisi sul totalitarismo richiamandosi a Kant. Ora la Arendt sostiene che “il male non è mai ‘radicale’ ma soltanto *estremo*, e che non possiede né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché *si espande sulla sua superficie come un fungo*”, mentre “**solo il bene è profondo e può essere radicale**”.

In altri termini, proprio la *superficialità* del male ne consente la rapidissima diffusione, quindi ne conferma la pericolosità, la possibilità che si ripetano “massacri amministrativi” ordinati e realizzati con puntuale, ‘burocratica’ efficienza, come quelli posti in essere dal Nazismo.

### LA MINACCIA DEI “MASSACRI AMMINISTRATIVI”

[Quanto] al tipo di crimine commesso – un tipo di crimine che, per unanime riconoscimento, non aveva precedenti – [...] più appropriata sembrerebbe l’espressione “massacri amministrativi”, una espressione nata in connessione con l’imperialismo britannico. [...] Se l’espressione è più appropriata [rispetto a quella di “genocidio”], è perché ha il pregio di fugare il pregiudizio che certe mostruosità possano essere commesse soltanto ai danni di una nazione straniera o di una razza diversa. È noto che Hitler cominciò la sua operazione di sterminio col concedere una “morte pietosa” agli “incurabili”, ed è noto che egli intendeva estendere il programma di eutanasia ai tedeschi “geneticamente imperfetti” (cardiopatici e tubercolotici). Ma, a parte ciò, è evidente che questo tipo di sterminio può essere diretto contro qualsiasi gruppo e che il principio con cui viene effettuata la selezione dipende esclusivamente dalle circostanze. Non è affatto escluso che nell’economia automatizzata di un futuro non troppo lontano gli uomini siano tentati di sterminare tutti coloro il cui quoziente d’intelligenza sia al di sotto di un certo livello.

*La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*

## I problemi della responsabilità e della colpa

Alla Arendt è stato obiettato che se il male è “banale”, cioè prodotto da carnefici raffigurabili come “uomini comuni”, piatti burocrati del tutto incapaci di pensare, incapaci di rendersi conto della portata dei propri atti, viene meno anche la loro punibilità: com'è possibile incolpare chi è “incapace di pensare”?

La Arendt risponde a queste obiezioni sostenendo (contro le tesi della difesa di Eichmann) che la passività e la debole coscienza delle conseguenze degli atti compiuti non implicano un'assenza di colpa, poiché la responsabilità è sempre **individuale**, sul piano sia penale che morale: il fatto di avere ubbidito ad un “ordine superiore non libera un imputato dalla responsabilità delle sue azioni”.

Pertanto, la giustificazione dello *stato di coazione* in cui si sarebbero trovati coloro che accettarono di eseguire gli ordini dei capi nazisti, può valere, sul piano strettamente giuridico, come *attenuante* di maggiore o minore entità, ma *non annulla la colpa*.

Sotto accusa sono quindi tutte le spiegazioni di tipo deterministico, cui si ricorre per mettere in luce unicamente i fattori economici, ideologici, politici, ecc. che hanno prodotto il consenso dei Tedeschi al Nazismo: difatti, l'obbedienza può essere **spiegata** ma **non giustificata**, né moralmente né penalmente; *spiegare* il consenso come frutto della manipolazione delle coscienze, quindi dei condizionamenti ideologici sul popolo tedesco, non vuol dire *giustificare* l'obbedienza al regime, poiché “agli ordini manifestamente criminali non si deve obbedire”.

Se alcuni interpreti hanno parlato di una “*responsabilità collettiva*” del popolo tedesco, proponendo un *modello arcaico* di imputazione della colpa, quello per cui i figli rispondevano delle colpe dei genitori e l'insieme della tribù (quindi anche gli innocenti) rispondeva delle colpe di alcuni suoi membri, altri propendono per una generale *deresponsabilizzazione* di quel popolo, sulla base della necessità di obbedire agli ordini. Posizione, anche questa, difficilmente accettabile, poiché affermare che tutti (o quasi tutti) aderirono attivamente o passivamente al Nazismo non consente di concludere che, dato che *tutti* sono responsabili, allora *nessuno* è realmente responsabile.

**Karl Jaspers** ha distinto la **colpa politica**, cioè una sorta di “colpa storica” del popolo tedesco per la sua sottomissione al Nazismo (una colpa da cui questo popolo può riscattarsi, come ha fatto, scegliendo la via della democrazia), dalla **colpa giuridica** (legata alla trasgressione delle leggi e perciò da sanzionare con pene graduate a seconda dei livelli di responsabilità) e dalla **colpa morale** (di cui si risponde kantianamente alla propria coscienza). Quanto alla **colpa metafisica** (data dalla corresponsabilità, in quanto esseri umani, nello sterminio del popolo ebraico), questa vale per tutti gli esseri umani, a partire da quelli che, nell'Occidente “liberale”, hanno assistito per anni all’“*escalation*” della persecuzione nazista, ben prima dell'apertura dei campi di sterminio.

Il totalitarismo – sottolinea ancora Jaspers – nasce soprattutto “dall’*abbandono del senso di responsabilità*” da parte dei singoli e delle forze collettive in cui s'articola la società (partiti, sindacati, chiese, ecc.).

Il dibattito suscitato dall'esperienza storica del totalitarismo e della Shoah, ha osservato Hannah Arendt, possiede un notevole *spessore filosofico* in quanto pone “*una delle più grandi questioni morali di tutti i tempi: cioè il problema della natura e della funzione dei giudizi umani*”. Si tratta dei giudizi con cui (secondo la valutazione soggettiva di cui ha parlato Abbagnano) gli esseri umani definiscono la stessa nozione di “male” distinguendola da quella di “bene”.

HANNAH ARENDT

### SOLITUDINE E COSCIENZA

In quei processi, dove gli imputati erano persone che avevano commesso “crimini ‘autorizzati’”, noi abbiamo preteso che gli esseri umani siano capaci di distinguere il bene dal male, anche quando per decidere non hanno altro che il proprio raziocinio, il quale inoltre può essere completamente frastornato dal fatto che tutti coloro che li circondano hanno altre idee. E il problema è tanto più grave, in quanto [...] nel Terzo Reich tutta la “società rispettabile” aveva in un modo o nell'altro ceduto a Hitler, virtualmente erano svanite le massime morali che determinano il comportamento sociale,



e assieme ad esse erano svaniti i comandamenti religiosi (“non ammazzare”) che guidano la coscienza. E quei pochi che sapevano distinguere il bene dal male giudicavano completamente da soli, e lo facevano liberamente; non potevano attenersi a norme e a criteri generali, non essendoci né norme né criteri per fatti che non avevano precedenti. Dovevano decidere di volta in volta”.

*La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*

## RIPENSARE CRITICAMENTE IL NOVECENTO

Il problema del “male politico” impone di ripensare criticamente il Novecento, non solo per non dimenticare Auschwitz, ma anche per andare alle radici di quel male e impegnarsi a contrastarlo in questo XXI secolo che, per taluni drammatici aspetti, sembra muoversi sulla scia di quello precedente.

Secondo il teologo tedesco Jürgen Moltmann, “la storia europea mostra due parti, quella superiore *messianica*, bella, e quella inferiore, che è la faccia *apocalittica*, orrenda”. Guardare alle “rovine su rovine” di cui il XX secolo è disseminato, deve portarci a ripensare e a mettere in discussione anche la parte “bella” di questa storia, ossia le sue utopie e i suoi progetti.

A tale scopo non basta una *ricostruzione storico-politica* capace di descrivere il “cammino verso Auschwitz”, quindi la concatenazione di eventi, progetti e decisioni che hanno condotto a quello sterminio (e ad altri analoghi), anche se essa è certamente fondamentale. Occorre piuttosto intrecciare a quel tipo di ricostruzione un impegno di **comprensione filosofica** dell’“evento Auschwitz”, che consenta di riflettere sul suo “senso” e su problemi, come quello della *realtà del male*, che sono di grande importanza ma che la filosofia ha probabilmente trascurato.

L’aspetto inquietante di quell’evento è la sua **profondità**, cioè la possibilità che abbia radici nel fondamento stesso della natura umana e, al tempo stesso, la sua **reiterabilità**, cioè la possibilità che possa riprodursi, ripetersi.

Di qui, di nuovo, l’ammonimento di Luigi Pareyson: “dopo quelle tragiche esperienze è auspicabile che la filosofia sappia recuperare la sua pensosità partecipe e avvolgente, e abbandonare non solo la presunzione razionalistica che vuole spiegare tutto, ma anche l’abdicazione rinunciataria di ... filosofie di pura evasione”.

### **L**a questione della razionalità

Come è possibile che nell’epoca del trionfo della ragione si possa realizzare il “male assoluto” di Auschwitz? Non si deve, allora, parlare di “fallimento” della ragione?

Ma di quale “ragione” si tratta? Quale ragione, cioè, non ha retto alla prova della storia? Adorno (insieme a Max Horkheimer) rivolge la sua critica ad un particolare tipo di razionalità, la cosiddetta “**razionalità strumentale**”, che mira essenzialmente all’efficacia pratica, indica cioè, per un determinato scopo, qualunque esso sia, i mezzi ritenuti più adeguati a conseguirlo: una razionalità tecnico-scientifica le cui radici fa risalire all’Illuminismo, se non addirittura ai modelli del pensiero “classico”, platonico-aristotelico. Per Adorno, si è visto, Auschwitz è il prodotto di una ragione malata, fondata sull’identità e sul dominio, quindi sulla negazione del negativo e dell’alterità, una sorta di “pensiero unico” dell’Occidente, pensiero che pianifica, organizza, manipola la realtà delle cose e delle persone.

Altri filosofi hanno dato risposte diverse. Tutti, comunque, hanno considerato il fenomeno totalitario come un tragico “falsificatore storico” (per usare il linguaggio di Popper), cioè un evento tale da invalidare certezze e sicurezze consolidate. Hanno dunque posto in evidenza come quei tradizionali modelli di razionalità, se hanno favorito quegli eventi, oppure sono stati incapaci di ostacolarli, non possano essere considerati del tutto “innocenti”.

**Jürgen Habermas** rifugge invece dall’adottare giudizi così drastici e inquietanti, sottolineando un aspetto che in essi andava smarrito, e cioè come quello della Modernità fosse

anche un progetto di libertà, emancipazione umana, affermazione dell'universalità della ragione, emancipazione del lavoro. Un progetto che è *rimasto incompiuto* e a cui occorre quindi richiamarsi, per attuare e condurre a compimento il suo *potenziale di trasformazione*. Ciò significa restare *all'interno* del pensiero della Modernità, senza ricercare forme deboli, precarie, incerte, di razionalità quali sono quelle proposte oggi dal pensiero del Postmoderno.

Habermas (e molti altri con lui) ritiene pertanto che quando – come accade oggi – torna in auge un'idea totalizzante dell'Occidente, in tal caso è *l'Occidente a negare se stesso*, cioè a negare il meglio della sua tradizione, della tradizione illuministica, della sua idea laica, tollerante, aperta, pluralista, “multilaterale” ed “egualitaria” di ragione: è questa a dover essere recuperata. E quale può essere il “luogo” di tale recupero se non la ragione stessa?

Ma – di nuovo – di quale ragione si deve parlare?

Non una ragione “tecnocratica”, a cui dovremmo rimettere il nostro destino; neppure una ragione “totalitaria”, che cerchi di inglobare tutto entro di sé oppure punti ad escludere e condannare tutto ciò che avverte o ritiene “altro” da sé. Egualmente va rifiutato un pensiero che – come diceva Pareyson – si perde “in problemi tecnici di estrema astrattezza e sottigliezza”, proprio mentre entrano in gioco (come gli eventi di questo “inizio millennio” sembrano confermare) problemi di fondo, che investono il senso stesso dell'esistenza umana e il suo destino: disuguaglianze spaventose tra popoli e, al loro interno, tra persone in condizioni diverse, conflitti fra culture e civiltà, terrorismo, violenze e guerre.

## La questione del rapporto tra morale e politica

Le tragedie del secolo hanno evidenziato il fallimento delle due opposte concezioni del rapporto tra morale e politica: da un lato l'idea di una totale compenetrazione fra le due dimensioni nello “Stato etico”, dall'altro la tesi di una loro completa separazione.

Occorre pertanto chiedersi: *in che senso può esservi legame e intreccio tra Stato ed eticità, tra politica e morale?*

Le riflessioni e le considerazioni dei filosofi che – come la Arendt, Lévinas e Jaspers – hanno con più coerenza e decisione affrontato *sul piano morale* la questione del totalitarismo e del “male politico”, hanno fornito criteri e punti di vista efficaci per recuperare un nesso tra morale e politica. Essi hanno avviato una riflessione da cui si può trarre l'idea che non occorra tanto dichiarare una “bancarotta” della morale, quanto operare perché – sul piano filosofico – si realizzi una “revisione” profonda dei suoi presupposti, a cominciare dalla concezione del “male”.

È evidente, ad esempio, che per ragioni opposte entrambe le tesi metafisiche sul male si espongono ad obiezioni di fondo.

Se lo si concepisce come “**male assoluto**”, “male radicale”, come una *realtà* che esiste al di là e al di fuori dell'uomo, allora ci si deve rassegnare a non poterlo intendere fino in fondo, poiché esso si colloca fuori dagli schemi razionali. Muovendo da tale impostazione, il problema del male resterebbe sempre un *enigma* insolubile. Un tale esito irrazionalistico, anche quando viene assunto con i migliori propositi, rischia inoltre di disarmarci, impedisce cioè di lottare adeguatamente contro il male: se davvero l'orrore sfugge a ogni possibilità di spiegazione, ne risulta compromessa anche la possibilità di impedire che – in altri contesti – possa ripetersi.

Davanti ad Auschwitz, diviene insostenibile anche la concezione del male come “**non realtà**”, come momento “negativo” necessario per il progresso del bene, dunque per il *progresso* della civiltà umana (un'ideologia ben radicata, come sappiamo, nel pensiero moderno). A soffrire e a morire nei Lager nazisti (ma lo stesso si potrebbe dire dei Gulag staliniani) sono stati milioni di *innocenti*: è possibile giustificare la sofferenza inaudita dell'innocente, del giusto, come una sorta di “necessità” per il progresso dello spirito? Evidentemente no.

## La questione della responsabilità

Con il riferimento all'*idea di responsabilità*, nell'analisi delle colpe relative agli eventi culminati nella Shoah, la riflessione condotta dalla Arendt e da Jaspers ha contribuito a spostare l'asse della discussione sul male dal piano metafisico, cui è stata legata per millenni, al piano “soggettivo”.

La nozione di responsabilità rinvia al piano della *libertà* e induce alla consapevolezza che ciò che è stato “liberamente” deciso dall'uomo è *reiterabile*, cioè può ripetersi.

Ma – ecco il punto – i carnefici di Auschwitz hanno proclamato la loro “irresponsabilità”

proprio perché “non liberi” di agire: sia perché erano costretti a “obbedire agli ordini”, pena la morte, sia perché l’“ideologia totalitaria”, nella sua pervasività estrema, aveva reso gli esseri umani (in quel caso i Tedeschi) “incapaci di pensare”.

Si presenta qui l’“**enigma del consenso**” (I. Kershaw), che costringe a tornare alla riflessione sul totalitarismo. La natura di questo, ricordiamo, viene dalla Arendt ricondotta da un lato al regime di **terrore** e, dall’altro, a quella **ideologia totalitaria** che rappresenta la realtà delle cose in modo capovolto ed è alla base del consenso.

Ecco allora stabilirsi di nuovo il nesso tra “male morale” e “male politico”: è impossibile affrontare il primo senza collegarlo al secondo, come mostra appunto il tema dell’ideologia totalitaria. Questa non solo era *alla base* di quella politica ma – per molti versi – ne è stata anche *un prodotto*, in quanto (secondo la Arendt) l’obiettivo dei sistemi totalitari del Novecento consisteva proprio in una “**trasformazione della natura umana**”, nella costruzione di un “uomo nuovo”, sulla base di quell’impasto ideologico. Una natura umana che, nel Terzo Reich, sarebbe stata guidata da massime morali opposte a quelle tradizionali (“*uccidi!*” invece di “*non uccidere!*”), in un universo morale che anche agli occhi delle vittime appariva capovolto.

Tuttavia, sottolineano sia la Arendt che Jaspers, anche dinnanzi alla radicalità di quello sconvolgimento dei paradigmi morali correnti è necessario distinguere tra “responsabilità politica” (e condizionamento delle ideologie), “responsabilità morale” e “responsabilità giuridica”: difatti, se sul piano politico si risponde solo alla storia, sul piano morale e giuridico, quindi **come individui**, si risponde effettivamente alla propria coscienza o ad un giudice.

E se è vero che molti sono scivolati nella “banalità del male”, occorre tuttavia rammentare “quei pochi” di cui parla la Arendt, che anche nel Terzo Reich “sapevano distinguere il bene dal male”, anche se dovevano farlo “completamente da soli”.

Pensare “da soli”, decidere “da soli”, come i giovani resistenti della *Rosa bianca*, oppure come coloro che, nel mondo, in quella stessa epoca, avevano scelto di battersi contro quegli orrori. In ultima istanza, nelle “situazioni estreme”, a prendere delle decisioni, assumendosene le responsabilità, si è sempre soli, anche quando lo si fa in tanti e non in pochi.

In situazioni-limite il pensiero deve essere condotto, se necessario, a “*pensare contro se stesso*” (Adorno), cioè contro le proprie forme di autocomprensione, i propri *cliché*, se si vogliono evitare ricadute nelle logiche totalizzanti che hanno prodotto tante rovine.

Lévinas invita a “restituire alla *vita interiore* un nuovo privilegio”, a recuperare quel luogo dell’interiorità della coscienza che in quegli anni tragici ha consentito a molte persone di combattere contro l’annientamento nazista e totalitario; e, così, ad “insegnare alle generazioni nuove la forza indispensabile per essere forti nell’isolamento”, indicando loro “tutto ciò che una fragile coscienza è in quel caso chiamata a contenere”.

## TESTI PER LA DISCUSSIONE E L'APPROFONDIMENTO

TESTO 1

RADICALITÀ E BANALITÀ DEL MALE

SIMONA FORTI

“Male assoluto”, “male indicibile”, “male diabolico”, “male estremo”, “male radicale”: ognuna delle locuzioni mobilitate dalla filosofia novecentesca di fronte al totalitarismo esprime la determinazione di non giustificare ciò che è accaduto, la volontà di vigilare affinché nessun agguato dialettico riesca a convertire, ancora una volta, il negativo in condizione tragicamente necessaria del positivo.

A poco più di dieci anni dalla pubblicazione dell'opera che eleva il campo di sterminio a nuovo canone del “male radicale” assumendolo come quell'evento-limite che ha varcato la soglia del nichilismo, Hannah Arendt sembra profanare la sacrale unicità di Auschwitz. Intitolando il suo *reportage* sul processo Eichmann *La banalità del male*, con una mossa che pare contraddire le conclusioni della grande opera sulle origini del totalitarismo, riesce a suscitare l'indignazione dei suoi nemici e lo sconcerto dei suoi amici. Come è possibile dare voce e dignità teorica a un tale ossimoro? Accostare cioè banalità e male in riferimento all'evento che probabilmente ha lacerato per sempre l'autopercezione dell'umanità occidentale? Come accettare questa provocatoria mancanza di *gravitas* attribuendo al male, a *quel* male, una dimensione normale, comune, ordinaria, appunto “banale”?

Non vi è dubbio che un paradosso presiede alla locuzione arendtiana: la “prosaicizzazione retorica” [Bernstein] applicata a un evento che ha superato anche le possibilità della più fervida immaginazione. Ma proprio qui si colloca la plausibilità della formula arendtiana. Non è infatti possibile credere che un disastro di proporzioni così sterminate sia stato progettato, sostenuto e realizzato dalla sola opera di “attori malvagi”. Poiché una “repubblica di diavoli” non esiste, bisognerà allora sopporre la collaborazione di una consistente “zona grigia” fatta di “uomini comuni”, le cui nature e personalità non rappresentano delle eccezioni e non presentano particolari patologie. Resta ferma, tuttavia, come ammette lo stesso Jaspers, “l'indelicatezza” di un'espressione che probabilmente per la sua stessa forza iconoclastica è riuscita a imporsi al lessico comune. La locuzione coniata da Hannah Arendt in occasione del processo Eichmann è entrata infatti nel gergo politico e giornalistico e designa, per lo più, la sproporzione tra le motivazioni di un'azione e i suoi effetti potenzialmente o effettivamente devastanti.

“La banalità del male” ovviamente veicola assai più di questa constatazione. [...] Sebbene non portata a termine, la tematizzazione arendtiana ha aperto una costellazione teorica che è riuscita a revocare in dubbio le prospettive tradizionali della riflessione sul male: da quella teologica a quella letteraria, da quella politica a quella antropologica, da quella etica a quella ontologica. Paiono convergere nella stessa direzione le riflessioni di diversi pensatori, da Bauman a Levi, da Foucault ai filosofi del dissenso dell'Est europeo. Si tratterà allora di delineare la possibile fisionomia di un concetto che sembra riuscire a concepire il male, in un'epoca in cui le definizioni e le distinzioni consuete hanno ormai esaurito il loro potere normativo.

Il filo rosso che percorre l'intera opera di Hannah Arendt è intrecciato con quell'interrogazione sul male resa imperativa dagli avvenimenti del XX secolo. Si tratta delle due diverse prospettive che guardano rispettivamente alla “radicalità del male” e alla sua “banalità”. Nella prima prospettiva, il passato viene incessantemente interrogato circa le sue possibili implicazioni nel dominio totalitario. E la Arendt non soltanto indaga il passato politico, ma interroga anche, e forse soprattutto, il passato filosofico. Quasi che con il nazismo e lo stalinismo il rapporto tra filosofia e politica avesse oltrepassato un limite decisivo: quel limite oltre il quale alcune delle categorie filosofiche perdono il loro carattere di pure astrazioni per diventare realtà. Questo non vuol dire che la Arendt, contro la lettera delle proprie affermazioni, proceda a stabilire un nesso causale diretto tra filosofia e totalitarismo. Non si può, tuttavia, fare a meno di notare come vada alla ricerca di alcune costanti filosofico-politiche che, *seppure per motivi contingenti e non per un imperativo dialettico*, giungono a lasciare il loro innocuo ruolo di astrazioni per essere realizzate “micidialmente” nella prassi totalitaria. Il fenomeno totalitario, insomma, è dalla Arendt affrontato an-

che filosoficamente, per metterne in luce la continuità con una tradizione a cui ha paradossalmente messo fine. In *Ideology and Terror* è infatti possibile enucleare quella che potremmo definire una sorta di “metafisica” del totalitarismo. Tra questi aspetti “metafisici” del “male politico del nostro secolo” e alcuni assunti di fondo della tradizione filosofica è individuata una circolarità in virtù della quale la “mentalità totalitaria”, se non risulta essere il prodotto della filosofia, appare però una possibilità che la metafisica ha offerto. La Arendt sembra insomma interessata a catturare qualcosa che non esita a definire la “vera natura” del totalitarismo, che potremmo individuare come quella nefasta combinazione di *determinismo dialettico* e *soggettivismo metafisico* che “attenta all’umano in quanto tale”. Nel totalitarismo, allora “non è in gioco la sofferenza, di cui ce n’è stata sempre troppa sulla terra, né il numero delle vittime, è in gioco la natura umana in quanto tale”.

Ecco allora come si profila, alla prova di Auschwitz, il “male radicale”: non semplicemente, come voleva Kant, una volontà che sovrappone l’interesse particolare alla legge morale. Si tratta di qualcosa di assai più “illimitato” e che trova espressione nella volontà di *costruire* una nuova natura dell’uomo dalla quale estirpare ogni tratto non sussumibile sotto una legge universale. Grazie ai campi di sterminio viene alla fine realizzato il progetto di un’Unica Umanità, indistinguibile nei suoi molteplici appartenenti. Nei campi di sterminio, gli esseri umani sono *davvero* diventati meri esemplari intercambiabili della specie. Non è dunque più possibile attenersi alla definizione kantiana: il male incarnato dal totalitarismo non può essere concepito come “la corruzione del fondamento di tutte le massime. [...]”

Ora, se è vero che Hannah Arendt è stata sempre ermeneuticamente molto cauta nel connettere “tradizione metafisica” e “radici del male” non è tuttavia immune dal rischio di rimanere presa nella trama di una sorta di “teodicea negativa”. Il processo a Eichmann, però, avvia una riflessione diversa e complementare a quella inaugurata con *Le origini del totalitarismo*. Come se soltanto ora si misurasse con il vuoto provocato dalla dura realtà di quel “fenomeno che ci sta di fronte solo con la sua mostruosità muta”. Assistere, come inviata del “New Yorker”, al processo di Gerusalemme, la porta a interrogarsi di nuovo su “una colpa che trascende ogni crimine e un’innocenza che va al di là di ogni virtù”. Le procedure giuridiche pongono in evidenza che non serve soltanto indagare l’origine “epocale e culturale” di un sistema totalitario. Si deve ora cercare di rispondere delle “ragioni” di singole persone che hanno dato il loro assenso *attivo* al regime. Bisogna indagare il funzionamento soggettivo dei “docili” funzionari. È da questa prospettiva che il totalitarismo mostrerà un volto terrificantemente banale.

Eichmann, dunque, rimette in moto l’interrogazione arendtiana, e questa volta per rilanciare questioni che per comodità potremmo definire etiche. La Arendt non fa distinzione in questo contesto tra “morale” ed “etica”. È inoltre interessante segnalare che se nella prospettiva della “radicalità del male” nazismo e stalinismo sono fatti equivalere, nella prospettiva della “banalità del male” soltanto Hitler pare compiere una vera rivoluzione dei criteri etici. Da un punto di vista strettamente morale i crimini di Stalin sono ancora di “vecchio stampo”: come un criminale ordinario li teneva segreti, mentre i suoi seguaci li giustificavano come mezzi transitori in vista della buona causa. Hitler e i suoi funzionari hanno invece redatto una nuova tavola di valori e disegnato il sistema giuridico su quella.

L’imputato al processo di Gerusalemme elude la realtà per trovare rifugio nelle premesse del suo ragionamento logico. [...] Il successo delle ideologie totalitarie era dovuto anche al fatto che queste offrirono sicurezza a una mente umana assetata di coerenza e di certezza. Eichmann, dotato, come sembra, soltanto di una capacità deduttiva, si attiene rigidamente nelle sue risposte all’applicazione di regole assolutamente prevedibili. Il suo continuo richiamarsi al dovere, all’obbedienza della legge, all’esecuzione di ordini non è solo una strategia suggeritagli dalla difesa. Egli, tuttavia, non è particolarmente stupido, o non più di milioni di altri tedeschi che al suo posto si sarebbero comportati come lui. Durante i primi tempi del regime, era come tante altre persone che non si erano opposte al nazismo perché “erano impressionate dal suo successo e incapaci di emettere il proprio giudizio contro quello che ritenevano un verdetto della storia”. [...]

La mente di Eichmann, come la mente di tutti gli allineati, si rifiutava di ammettere tutto ciò che poteva contraddire in un modo o nell’altro il sistema di riferimento. Egli osservava, infatti, con zelo e lealtà l’imperativo del nuovo ordinamento. E il nuovo comandamento, appunto, non recitava più “non uccidere”, ma “tu devi uccidere”; non un perico-

loso nemico, ma esseri colpevoli di fuoriuscire dai parametri di umanità stabiliti dal regime. Il principio supremo, condiviso con numerosi suoi connazionali, la virtù per eccellenza, consisteva per lui nell'obbedienza, convinto che senza obbedienza nessuna comunità politica si possa mantenere. Anche per questo gli è risultato così facile aderire al nuovo contenuto della legge morale dominante in Germania. In condizioni normali, molti di coloro che sarebbero diventati i funzionari del regime non avrebbero mai nemmeno immaginato di commettere crimini del genere. Finché vivevano in una società in cui la regola non imponeva l'eliminazione di esseri considerati assolutamente superflui, si comportavano come onesti cittadini, devoti alla patria, al lavoro e alla famiglia. Ma nel momento in cui l'uccisione degli ebrei divenne un dovere morale, applicarono il nuovo "imperativo categorico" senza la minima esitazione. [...]

Eichmann, dunque, ascolta la voce della sua coscienza, la quale gli dice, confortata dall'esempio della "buona società", che non vi è nulla di sbagliato nell'uccidere milioni di vittime innocenti.

Egli, insomma, serve alla Arendt quale esempio estremo, e a volte, bisogna ammettere, capzioso, del facile collasso etico di una società, che proprio nel momento del crollo rivela il significato originario della morale: un codice di norme, di usi e di costumi che possono essere sostituiti con la stessa facilità con cui si cambiano le usanze conviviali.

La bancarotta novecentesca dell'etica, di cui Eichmann è reso emblema, può annoverare tra le sue cause proprio ciò che i convinti assertori del "totalitarismo come sonno della ragione" indicano quale unica salvezza per la civiltà: la lunga tradizione dell'obbligatorietà dei precetti morali. Questa tradizione ha posto a proprio fondamento quella relazione di comando e obbedienza che è risultata una strategia assolutamente efficace di anestizzazione della responsabilità del giudizio. "Sarebbe già una grande conquista – scrive – se potessimo cancellare dal vocabolario del nostro pensiero morale e politico l'orribile parola 'obbedienza'". [...]

Ciò che comunemente chiamiamo persona, in quanto diverso da un semplice essere umano che può essere chiunque, è in realtà ciò che emerge da quel processo di radicamento che è il pensiero. Se qualcuno è un essere pensante, radicato nei propri pensieri e ricordi e per cui sa che deve vivere con se stesso, ci saranno limiti a ciò che permetterà a se stesso di fare. E questi limiti non gli si imporranno dall'esterno ma saranno per così dire autoposti; questi limiti possono certo cambiare da persona a persona, da paese a paese, da secolo a secolo. *Ma il male estremo e senza limiti è possibile soltanto dove queste radici sono completamente assenti.* Ed esse sono assenti ovunque gli uomini scivolano sulla superficie degli eventi, dove consentono a loro stessi di volgere lo sguardo senza penetrare nella profondità di cui potrebbero essere capaci.

Ancora una volta il totalitarismo, ora impersonato nel funzionario Eichmann, sollecita l'attitudine decostruttiva di Hannah Arendt, che ora pare mettere in questione i fondamenti stessi della nostra tradizione etica. Non è più possibile – sembra dirci – pensare l'etica e la morale come la filosofia e la religione le hanno pensate. È ormai inconcepibile un comportamento morale inteso quale arretramento del particolare di fronte a una legge universale: se il "tu devi" rimane vuoto e viene utilizzato come condizione necessaria e trascendentale del comportamento morale effettivo, può giungere persino a giustificare l'impossibilità di resistere al male. Ma soprattutto non è più possibile pensare la virtù come un *habitus* che si può insegnare: si è visto con quanta velocità può essere sostituito; non si può più aderire a un'etica della virtù come al contributo soggettivo per la costruzione e il mantenimento di un *ethos* condiviso. Nell'aristotelismo, sia esso antico o contemporaneo, come in tutte le fogge di comunitarismo, la questione non è mai il comportamento etico del singolo, il valore etico della scelta, ma se questa scelta è buona per il contesto in cui egli vive. Sia che si segua l'universalismo kantiano, o meglio le sue rivisitazioni contemporanee, per cui morale è ciò che è giusto per tutti, sia che si segua il particolarismo aristotelico, per cui etico è ciò che è bene per noi, la politica e la morale rimangono strettamente connesse. Mentre il vero problema etico emerge in quelle situazioni in cui morale e politica entrano in conflitto. Quando il seguire le ragioni dell'una o dell'altra costituisce un vero e proprio dilemma.

da S. Forti, *La banalità del male*,  
in AA.VV., *I concetti del male*, a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 2002

## ATTIVITÀ PER LA DISCUSSIONE E L'APPROFONDIMENTO

**1 Prendi posizione**

- Ci sono dei limiti alla responsabilità personale, quando l'individuo è soggetto a un potere violento e totalitario?
- Immagina di appartenere, oggi, alla nazione in cui si è consumato l'evento della Shoah. Accoglieresti, e in che misura, il discorso della responsabilità riferita a tutto un popolo?

**2 La Shoah come la Caduta?**

*Gli scienziati sociali e gli storici possono cercare di rintracciarne le cause, di capire come sia potuto accadere che un paese che era la vetta della civiltà occidentale – la terra, come dicono tutti, di Goethe, Kant e Beethoven – abbia strappato dal suo seno e mandato allo sterminio un popolo, e abbia perseguito questo compito con tale ferocia, accettando di essere guidato da un uomo che nutriva odi così velenosi e così apertamente dichiarati. [...]*

*L'Olocausto è qualcosa a cui dobbiamo rispondere in modo significativo. Ma non è facile capire quali siano le risposte giuste: ricordarlo, esserne continuamente ossessionati, agire per impedire che una cosa simile possa accadere di nuovo, versare un fiume di lacrime?*

*La portata dell'Olocausto supera qualunque tipo di spiegazione e risposta: credo che l'Olocausto sia un evento paragonabile alla Caduta quale la concepiva il cristianesimo tradizionale, qualcosa che muta radicalmente e drasticamente la condizione e lo status dell'umanità. Personalmente non credo che ci fu realmente quell'evento nell'Eden dopo il quale ogni uomo è nato con il peccato originale, ma qualcosa del genere è avvenuto adesso. L'umanità è caduta. [...]*

*L'Olocausto è un cataclisma immane che deforma tutto ciò che gli sta intorno. Talvolta i fisici descrivono le masse gravitazionali come distorsioni e deformazioni della geometria piana dello spazio fisico circostante; più è grande la massa, più è grande la deformazione. A mio parere l'Olocausto rappresenta un'immane e incessante deformazione dello spazio umano. I suoi vortici e le sue distorsioni si estenderanno molto lontano. Hitler stesso rappresentò una forza che deformò la vita di quelli che lo attorniavano – i suoi seguaci, le sue vittime, e coloro che lo dovevano sconfiggere. Il vortice da lui creato non è scomparso. Forse qualunque male, di qualunque vastità, rappresenta una deformazione dello spazio umano. C'è voluto un cataclisma perché ce ne accorgessimo.*

da R. Nozick, *La vita pensata*, Rizzoli, Milano 2004

Il filosofo Robert Nozick paragona la Shoah alla Caduta, al "peccato originale" dell'umanità.

- Approfondisci il significato di questo paragone, soprattutto per quanto riguarda le conseguenze di quell'evento sull'umanità. In che cosa l'umanità attuale rivelerebbe la sua condizione decaduta? Quale tipo di precedente "innocenza" avrebbe perduto?
- Confronta le tue risposte con quelle dei compagni di classe nell'ambito di una discussione comune.

**3 Il totalitarismo e il compito della filosofia**

*L'esperienza estrema, il limite, che la 'civilissima' Europa ha oltrepassato, e oltre il quale la filosofia non dovrebbe procedere senza prima aver messo in questione se stessa, è ciò che prende il nome di totalitarismo. Ma che cosa ha inteso, e che cosa ancora intende, la riflessione filosofica con tale termine?*

*Gli storici, da una parte, e gli scienziati politici, dall'altra, le hanno sempre rimproverato di averne fatto un concetto metafisico. Non perché comparava realtà politiche a loro parere incomparabili. Ogni teoria del dominio totalitario, sia storica sia politologica, parte infatti da questo presupposto, vale a dire che vi sia la possibilità di stabilire affinità strutturali tra regimi politici diversi. Il reato consisterebbe invece nel trasfigurare la particolarità storica e politica di quei regimi in una sorta di "categoria dello spirito", in cui scomparirebbero le fisionomie concrete, ad esempio, del nazismo e dello stalinismo. In realtà, quasi tutti i pensatori che interrogano il totalitarismo da una tale prospettiva*

*hanno ben chiara la distinzione che separa, e deve separare, un'ipotesi filosofica da una tesi storiografica. Così come sanno che elevare Auschwitz o la Kolyma a funzione paradigmatica del fallimento della nostra tradizione rischia di confondere fenomeni storici che vanno salvati nella loro unicità. Tuttavia se il dovere della storiografia sta nell'interminabile prova di realtà che gli archivi e le testimonianze pretendono di fornire, il compito della filosofia sarà quello di elaborare dalle esperienze storiche una categoria concettuale. Dalla Arendt a Derrida, passando per tanti altri nomi, una filosofia libertaria e radicale è riuscita a tradurre il fenomeno totalitario in un potente strumento de-costruttivo che ha invalidato molti comodi luoghi comuni. Ha elaborato una categoria che è riuscita a smontare il facile gioco delle opposizioni dualistiche, comprese quelle che hanno diviso in maniera scontata, ma blindata, le diverse zone del campo politico.*

*Non è più possibile, se prendiamo sul serio questa filosofia che pensa il totalitarismo come evento filosofico, fare appello ad antitesi rassicuranti che vorrebbero far coincidere il nazismo e il fascismo semplicemente col nichilismo anti-umanista e irrazionalista, da una parte, e lo stalinismo con un accesso patologico di un percorso comunista sano, razionalista e umanista, dall'altra. La filosofia – anche quella che si vuole 'militante' – non deve servire la causa della semplificazione. Deve complicare, scompaginare i confini ritenuti inviolabili. Così come deve ricordare che non basta auspicare la restaurazione dei valori infranti, della democrazia e dell'umanesimo. È un intero universo culturale a non aver retto alla prova dell'estremo; va pertanto smascherato nella zona grigia delle sue aporie e delle sue contraddizioni.*

da S. Forti, *Introduzione a AA.VV., La filosofia di fronte all'estremo*, Einaudi, Torino 2004

- Prendendo spunto dal brano di Simona Forti, elabora, eventualmente con la guida dell'insegnante di storia e di filosofia, una riflessione sulla differenza tra l'approccio storiografico e l'approccio filosofico al tema del totalitarismo. Delinea inoltre i possibili rapporti tra i due approcci e soffermati, in particolare, sulla utilità dell'analisi filosofica.

#### **4 Tre verità sulla Shoah da trasmettere agli uomini nuovi**

*Più di un quarto di secolo fa, la nostra vita si è interrotta; indubbiamente anche la storia. [...] Ci si riaffaccia su di esso soltanto un po' meno di frequente, dagli angoli riposti della nostra dispersione quotidiana, ma la vertigine che afferra sull'orlo dell'abisso è sempre la stessa. Bisogna ostinarsi a trascinare in questa vertigine una umanità la cui memoria non è malata dei propri ricordi? E i nostri figli, che nacquero all'indomani della liberazione e che appartengono già a questa umanità? Potranno del resto comprendere questa sensazione di caos e di vuoto?*

*Al di là dell'incomunicabile emozione di questa Passione, che deriva dal fatto che tutto è stato compiuto, che cosa si deve e che cosa si può trasmettere vent'anni dopo sotto forma di insegnamento? [...] Dall'esperienza dei campi di concentramento e da questa clandestinità ebraica che le conferiva l'ubiquità, si possono forse ricavare tre verità trasmissibili e necessarie agli uomini nuovi.*

*Per vivere in maniera umana, gli uomini hanno bisogno di molto, ma molto meno, rispetto a ciò che offrono le magnifiche civiltà in cui vivono: ecco la prima verità. [...]*

*Ma – seconda verità – e anch'essa è collegata ad un'antica certezza e ad un'antica speranza – nelle ore decisive, quando la caducità di tanti valori si rivela, tutta la dignità umana consiste nel credere al loro ritorno. Il supremo dovere, quando "tutto è permesso", consiste nel sentirsi già responsabili nei confronti di quei valori di pace. [...]*

*Ma – terza verità – è necessario, ormai, nell'inevitabile ripresa della civiltà e dell'assimilazione, insegnare alle generazioni nuove la forza indispensabile per essere forti nell'isolamento [...] e restituire alla vita interiore un nuovo privilegio. La vita interiore: si ha quasi vergogna a pronunciare, davanti a tanti realismi e oggettivismi, quest'espressione insignificante.*

da E. Lévinas, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984

- Rifletti sulle tre verità che Lévinas ricava dall'esperienza della Shoah. Commentale in un testo scritto, formulando per ciascuna di esse osservazioni e argomenti utili ad illustrarne il significato e la pregnanza.