

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE,
GIURIDICHE E STUDI INTERNAZIONALI

Corso di laurea *Triennale* in Scienze politiche, relazioni
internazionali e diritti umani



LA BANALITÀ DEL MALE: COME UOMINI
COMUNI POSSONO TRASFORMARSI NEI
PEGGIORI MOSTRI

Relatore: Prof. GUIDO MONGINI

Laureando: ELEONORA PAVAN
matricola N. 2010099/L-36

A.A. 2022-23

*A Lara e Ivano, che mi hanno sempre sostenuto
A Pierina e Luciano, la mia luce
E a me stessa*

Indice

| | |
|--|----|
| Introduzione | 5 |
| Capitolo Primo: La banalità del male | 9 |
| 1.1 Come uomini comuni si sono resi capaci dei peggiori orrori | 9 |
| 1.2 Adolf Eichmann: un uomo miserabilmente ordinario | 15 |
| 1.3 Hannah Arendt e la novità del fenomeno totalitario | 21 |
| 1.4 Modernità, razionalità e burocrazia: l'analisi di Bauman | 24 |
| Capitolo Secondo: Mele marce o cesto cattivo? | 29 |
| 2.1 Obbedienza all'autorità: l'esperimento di Milgram | 29 |
| 2.2 Il potere delle situazioni: l'Esperimento Carcerario di Stanford | 32 |
| 2.3 L'effetto Lucifero: Abu Ghraib, Iraq, 2003 | 37 |
| 2.4 Gli uomini comuni del Battaglione 101 | 40 |
| Capitolo Terzo: Nuovi demoni e religioni della politica | 45 |
| 3.1 I demoni assoluti di Dostoevskij | 45 |
| 3.2 Verso una nuova genealogia del male: i demoni mediocri | 48 |
| 3.3 Le religioni della politica e il sacro secolare | 51 |
| 3.4 Religioni della politica e totalitarismi | 59 |
| Conclusioni | 65 |
| Bibliografia | 67 |

Introduzione

Certe cose sono sconvolgenti e inaccettabili alla comune coscienza. [...] Forse perché essa in realtà le vuole. La comune coscienza prima non ha accettato le atrocità naziste, e poi ha preferito dimenticarle. Certe cose atroci architettate o comunque volute dal Potere [...] sono comunissime nella storia: dico comunissime: eppure alla comune coscienza paiono sempre eccezionali e incredibili¹.

Queste parole che Pier Paolo Pasolini scriveva nel 1969 ben si adattano a introdurre quello che sarà l'oggetto di questa tesi, ossia come mai delle persone in tutto e per tutto comuni, quelle che noi definiamo persone normali (non malati mentali, non persone con delle devianze) diventino capaci, inaspettatamente, di commettere azioni repellenti e criminali che mai avremmo pensato potessero compiere. Quello del male è uno dei grandi temi della storia, della filosofia, ma anche della sociologia e della psicologia. Insomma, è uno di quei macro-argomenti che nessuno può esimersi dall'affrontare, proprio per il suo carattere onnipervasivo ed esistenziale. Uccisioni barbare, torture efferate, punizioni disumane: la storia ne è piena. Tuttavia, si è sempre stati soliti distinguere i fautori del male come "gli altri", "loro", uomini cattivi, mostri, veri aguzzini, che hanno commesso atrocità che "noi" mai potremmo compiere. Questa netta divisione in persone per natura buone e persone per natura cattive ha trovato uno sconvolgimento con la filosofa tedesca Hannah Arendt, la quale ha introdotto un nuovo, originale, paradigma, che chiamiamo della "banalità del male". Espresso nell'omonimo libro dell'autrice, incentrato sul processo al funzionario nazista Adolf Eichmann, avvenuto a Gerusalemme nel 1961, questo concetto vuole significare che la grande maggioranza dei soldati tedeschi che hanno eseguito gli ordini del *Führer* e dei gerarchi del Terzo Reich, rendendosi colpevoli di crimini abominevoli, non fossero in realtà dei sadici mostri fuori dall'ordinario, bensì degli uomini comuni, non molto diversi da noi. Questi uomini in tutto e per tutto normali, messi in un contesto di gerarchia, di moderna burocrazia e di obbedienza all'autorità, si sono resi capaci di uccisioni, abusi, torture e trattamenti disumani sulle vittime. In sostanza, i mostri c'erano, certo, ma erano pochi, molti meno di quanto generalmente si sia abituati a pensare. Partendo da *La banalità del male* di Arendt, vogliamo dare una risposta a tale domanda, a come, cioè, persone ordinarie possano essersi trasformate in veri e propri mostri. Affronteremo un percorso che arriverà fino ai giorni nostri: al 2003,

¹ P. P. Pasolini, *Il caos*, Roma, Editori riuniti 1999

in particolare, e alle torture nel carcere iracheno di Abu Ghraib, in cui vedremo replicato uno schema molto simile a quello che funzionò per i criminali nazisti. Nel mezzo, percorreremo alcuni capisaldi di questo filone di analisi, incominciando innanzitutto da Zygmunt Bauman e il suo *Modernità e Olocausto*, dove il genocidio degli ebrei viene spiegato come un prodotto della razionalizzazione e della burocratizzazione della società moderna, piuttosto che come una sua degenerazione. L'autore è lapidario nel puntualizzare come il meccanismo burocratico della modernità produca nell'individuo un forte senso di spersonalizzazione e di deresponsabilizzazione, aumentando irreparabilmente la distanza che intercorre tra esso e gli effetti delle sue azioni e rendendolo così capace di qualsiasi cosa. Nel secondo capitolo, andremo poi ad analizzare sommariamente gli esperimenti sociali di due ricercatori e psicologi sociali statunitensi, volti a dimostrare effettivamente la tesi di Arendt, ossia la potenza della coercizione, dell'autorità e dei fattori situazionali nell'influenzare le azioni del singolo. Il primo è quello di Stanley Milgram, condotto presso l'Università di Yale nel 1961. Ricreando una situazione fittizia in cui i partecipanti all'esperimento dovevano somministrare una scossa di intensità crescente su un altro soggetto obbedendo agli ordini del cosiddetto sperimentatore, in nome della Scienza, Milgram ha dimostrato come fin dalla nascita siamo inseriti in un sistema di premi e punizioni che ci abitua e ci vincola all'obbedienza all'autorità. Con lo stesso intento, Philip Zimbardo ha creato nell'Università di Stanford un finto carcere con guardie e detenuti che ha sconvolto l'opinione pubblica. È stato scioccante osservare quanto degli studenti giudicati normali si sono potuti spingere oltre nell'infliggere trattamenti degradanti a dei loro pari, condizionati dai fattori di sistema e dalle circostanze di un'istituzione totalizzante quale il carcere. Vedremo anche come gli stessi meccanismi descritti da Zimbardo a proposito della sua prigione della Contea di Stanford hanno agito similmente nella struttura di detenzione di Abu Ghraib, dove, durante l'invasione statunitense dell'Iraq, alcuni dei soldati americani e del personale dell'intelligence si sono resi protagonisti di torture e trattamenti degradanti ai danni dei prigionieri iracheni, immortalati in fotografie che hanno scosso il mondo. Il capitolo si chiude, infine, con la ricerca di uno storico, Christopher Browning, sulla raccapricciante attività degli uomini comuni del battaglione 101, riservisti della polizia tedesca che durante la Seconda guerra mondiale, in Polonia, si sono resi capaci dell'uccisione e della deportazione di migliaia di ebrei in soli pochi mesi. Nei dati dello studio di Browning hanno trovato conferma i risultati dei due esperimenti sopracitati, le cui percentuali sono terribilmente e "misteriosamente" corrispondenti.

Il terzo ed ultimo capitolo, invece, offre uno sguardo più ampio e, in un certo senso, filosofico e concettuale sul male e su come esso agisce. Prenderemo in esame *I nuovi demoni* di Simona Forti, libro in cui la storica della filosofia politica descrive quello che lei ha individuato come un cambiamento di paradigma nel modo di descrivere il male. Da quelli che erano i demoni assoluti dello scrittore russo Dostoevskij, o la cosiddetta pulsione di morte di Nietzsche, in cui il maligno era un'entità assoluta e radicale, si è passati ad un male "banale", quello di "demoni mediocri" come Eichmann, come i riservisti del 101 o come i collaborazionisti ebrei della "zona grigia" dei lager. In una prospettiva storico-filosofica, ripercorreremo i passi dell'analisi di Forti, ma ne amplieremo la visione aggiungendo il tassello mancante delle religioni della politica, che consentono, secondo una prospettiva più ampia e forse decisiva, di spiegare perché uomini comuni abbiano creduto in un sistema a tal punto da essere motivati e indotti a rendersi colpevoli di determinati crimini. Il potere insito in tali sistemi è quello della credenza, di un qualcosa che sfugge e che va oltre. È il potere di un sacro secolare, immanente e terreno, che, liberato tramite la secolarizzazione dal contenitore delle religioni tradizionali, era libero di trasformarsi, di trovare nuove forme e di colonizzare ambiti nuovi e laici come quello della politica. Sarà proprio l'analisi di questo nuovo tipo di sacro delle cosiddette religioni secolari e il suo rapporto con le religioni civili americana e francese, e, soprattutto, con i totalitarismi novecenteschi, a chiudere il cerchio di questa tesi sulla banalità del male, fornendoci l'ultimo pezzo del quadro.

In quella che è un'analisi dal taglio prevalentemente storico e psicologico-sociale, la scelta di investigare proprio l'argomento in questione è nata durante una lezione di religione del liceo dedicata a un video di non più di una ventina di minuti. Venti minuti, tuttavia, realmente scioccanti. Il video, un TED talk di Zimbardo, mostrava un susseguirsi di immagini, una dopo l'altra nel loro silenzioso orrore, delle torture inflitte dai soldati americani ai prigionieri del carcere di Abu Ghraib. La vista di tali fotografie non può che portare a chiedersi da dove possa scaturire tanto male, come degli uomini abbiano potuto immortalarsi sorridenti e col pollice alzato in segno d'approvazione a fianco ad una pila di nudi cadaveri. In questo breve viaggio tra il male, il potere, le credenze e i sistemi sociali, troveremo una risposta a tale interrogativo.

Capitolo Primo: La banalità del male

1.1 Come uomini comuni si sono resi capaci dei peggiori orrori

Per secoli e secoli prima di noi ci si è interrogati sul male, su come si origini dentro le persone e su come l'umanità si sia resa capace, in più occasioni, delle più efferate barbarie che questo mondo abbia visto. Innumerevoli studiosi, filosofi, storici, clerici, ma anche gente comune, come noi: chi, presto o tardi, nel proprio cammino di vita non si è imbattuto nel male e nelle sue molteplici forme e non è rimasto scioccato nel vedere quanto in avanti esso si può spingere?

La nostra mente, noi, figli di quello che Hobsbawm chiama “il secolo breve”², quando si parla di manifestazione assoluta del male, corre immediatamente all'Olocausto, il genocidio nazista degli ebrei in tutta Europa, portato avanti da Adolf Hitler e dai suoi seguaci. Tra il 1933 e il 1945 furono tra 15 e 17 milioni le vittime della Shoah, di cui dai quattro ai sei milioni erano ebrei³. Se questi dati fanno salire di diritto il genocidio nazista in cima alla lista degli orrori più impressionanti dell'età contemporanea, sarebbe purtroppo troppo consolatorio e fuorviante credere che sia stato l'ultimo. Episodi di barbarie, di abusi, di veri e propri crimini, di violazione non solo dei diritti umani ma dell'intrinseca dignità di ogni persona, si sono verificati, solo per citarne alcuni, non necessariamente i più importanti, in Vietnam negli anni Settanta, in Ruanda nel 1994 e in Iraq nel 2003. Ce ne sarebbero tanti altri da aggiungere, ma quello che ci interessa è

² Lo storico britannico Eric Hobsbawm, nel suo saggio *Il secolo breve*, nota come il periodo intercorso tra l'inizio della Prima guerra mondiale e il crollo dell'Unione Sovietica presenti un carattere unitario, che si contraddistingue per i fenomeni fascista, comunista e capitalista, e quindi individua il XX secolo come compreso tra il 1914 e il 1991, anziché secondo il metodo canonico. Egli evidenzia come tra l'Ottocento e i primi anni del Novecento non si possa rilevare alcuna rottura storica, rottura che ha invece luogo nel 1914. Allo stesso modo, secondo Hobsbawm, la fine del XX secolo non coincide con l'anno 2000, quanto, invece, con il 1991, in quanto vengono meno tutti i caratteri tipici del cosiddetto secolo breve.

³ R. Hilberg, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Torino Einaudi, 1999, p. 1198, cit. in *Olocausto*, Wikipedia, <https://it.wikipedia.org/wiki/Olocausto> (ultimo accesso 12 settembre 2023).

vedere come dal 1945 ad oggi, dall'Olocausto del popolo ebraico alle torture sui detenuti del carcere iracheno di Abu Ghraib, il male continui a ripresentarsi, sotto altre forme, ma neppure così tanto nuove, nelle azioni di uomini comuni. Esattamente: uomini comuni. La tesi che vogliamo illustrare, concepita e portata avanti da autorevoli studiosi, è, infatti, che ad aver commesso i peggiori crimini della storia, le più impensabili barbarie, siano stati uomini assolutamente ordinari, proprio come noi. Questi uomini assolutamente normali, bravi padri di famiglia, ottimi mariti e diligenti lavoratori, si sono resi capaci di atti abominevoli poiché inseriti in un sistema d'autorità, in una rigida gerarchia dei ruoli, che richiedeva obbedienza verso i superiori. Il potere del sistema, della situazione, pertanto, è ciò che li ha spinti a commettere tali crimini: essi non erano mostri, sadici aguzzini o persone deviate, fuori dall'ordinario, bensì erano uomini comuni.

Lo psicologo statunitense Philip Zimbardo, con un'efficace metafora, parla, a questo proposito, di "cesto cattivo", piuttosto che di "mele marce". Hannah Arendt, politologa tedesca, parla, invece, di "banalità del male". È proprio da questo concetto che vogliamo partire per esplorare come il male peggiore sia stato perpetrato e sia perpetrabile dagli uomini più ordinari, da persone che mai ci immagineremmo, dal processo Eichmann fino allo scandalo di Abu Ghraib.

La prima a introdurre il concetto della banalità del male, come abbiamo detto, è stata Hannah Arendt, dopo aver assistito al processo Eichmann, svoltosi a Gerusalemme nel 1961. Adolf Eichmann era un funzionario nazista di medio livello, responsabile delle deportazioni forzate degli ebrei verso l'est e verso i campi di detenzione col suo lavoro di burocrate, impiegato delle SS all'Ufficio centrale per l'emigrazione ebraica del Terzo Reich. In modo totalmente rivoluzionario e non senza esporsi a più di una critica per questo, Arendt ha sovvertito quello che fino ad allora era un saldo paradigma del male assoluto, il "paradigma Dostoevskij". Tale concezione, illustrata dalla filosofa del pensiero politico Simona Forti in *I nuovi demoni*, ha al centro un'interpretazione demoniaca e manichea del male e vede da una parte la vittima, ridotta a mero oggetto passivo su cui viene esercitato il male, e, dall'altra, il demone assoluto, il soggetto carnefice, portatore di morte. Questa visione fortemente polarizzata, che spiega il male solamente «con il nichilismo, con la pulsione di morte, con la volontà di potenza»⁴, non risulta sufficientemente esauriente se si vuole davvero indagare lo spettro del male in tutte le sue sfaccettature, comprese quelle più umane, più ordinarie, quelle della vita e degli

⁴ S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano, Feltrinelli 2012, p. 220

uomini di tutti i giorni. Così Simona Forti introduce, allora, il concetto di “demoni mediocri”, piuttosto che di “demoni assoluti”, per indicare non più la vittima o il carnefice, bensì una terza figura: l’insieme dei cosiddetti “uomini comuni”, i quali non rappresentano più l’incarnazione del male, ma «la funzione della burocrazia e dell’amministrazione [che] rivestono il ruolo centrale nella realizzazione dello sterminio»⁵. Il meccanismo burocratico, infatti, «che implica una distanza fisica tra chi decide l’esecuzione e chi la subisce, rende anonimo, seriale il rapporto tra vittima e carnefice, disattivando così la consapevolezza dell’assassino»⁶.

Un “demone mediocre”, si potrebbe dire, è quello che vede Arendt seduto al banco degli imputati a Gerusalemme, accusato dei peggiori crimini contro l’umanità. Sebbene si aspetti di trovarsi davanti un mostro, un sadico, si ritrova a guardare un uomo straordinariamente (o sarebbe meglio dire, ordinariamente) normale, quasi banale. Un uomo come tutti gli altri, né più né meno. Un impiegato dedito con minuzia al suo lavoro, immesso nella macchina burocratica nazista. Stupita di fronte a questa “banalità del male”, Arendt lancia un messaggio che per non può che farci rabbrivire: se i peggiori criminali della storia erano in realtà, perlopiù, uomini comuni come noi, cosa ci fa pensare di essere diversi da Eichmann, di essere al riparo dal diventare, come lui, strumenti del male?

È quello che si sono proposti di indagare diversi studiosi dopo Arendt, in particolare due psicologi sociali statunitensi: Stanley Milgram e Philip Zimbardo.

Gente normale, che si occupa soltanto del suo lavoro e che non è motivata da nessuna particolare aggressività, può, da un momento all’altro, rendersi complice di un processo di distruzione. [...] Entra in gioco tutta una gamma di inibizioni che impediscono la rivolta e provocano la sottomissione all’autorità⁷,

scrive Milgram. L’esperimento che condusse negli anni Settanta presso l’Università di Yale, New Haven, aveva esattamente lo scopo di misurare il grado di obbedienza all’autorità di persone comuni delle più svariate età e professioni, scelte casualmente tramite un annuncio. Contrariamente alle previsioni degli psicologi intervistati da

⁵ *Ivi*, p. 221

⁶ *Ibidem*

⁷ S. Milgram, *Obbedienza all’autorità: uno sguardo sperimentale*, Torino, Einaudi 2003, p. 7

Milgram⁸ l'esperimento, che consisteva, per il soggetto, nel somministrare ad un altro soggetto ("l'allievo", in realtà un attore) una scossa elettrica su una scala da 15 a 450 volt se sbagliava a ripetere delle associazioni verbali, salendo via via d'intensità, ha riscontrato che due terzi dei partecipanti arrivarono a somministrare la scossa massima. Tutto questo perché si sentivano vincolati dall'autorità, presente nelle vesti dello sperimentatore (ai soggetti era stato detto che quell'esperimento era in nome della Scienza). Un risultato che ci lascia attoniti, soprattutto esaminando le oltre 16 varianti dell'esperimento, che vedremo più avanti, e che non fa che rafforzare la tesi della natura sociale del male. Che cosa avevano, in fondo, i burocrati nazisti di diverso dai partecipanti all'esperimento di Milgram o, in modo ancora più verosimile, dai partecipanti dell'Esperimento Carcerario di Stanford?

Philip Zimbardo, psicologo sociale statunitense, nel 1971 ha allestito un finto carcere all'Università di Stanford, California, selezionando una ventina di studenti assolutamente normali, escludendo coloro i quali mostravano particolari devianze sociali, segni di brutalità o inclinazioni al sadismo, e li ha divisi casualmente in guardie e detenuti, con il solo divieto di violenza fisica. L'esperimento ha dovuto essere fermato con una settimana d'anticipo per il livello allarmante che gli abusi, psicologici e verbali, e le pratiche di umiliazione e degradazione, anche sessuale, avevano raggiunto. In soli pochi giorni, una buona parte (circa l'80 per cento) di quelli che erano semplici studenti universitari si sono trasformati in spietati carcerieri, inventandosi modi subdoli e creativi per mortificare i prigionieri, in un modo che ricorda spaventosamente (ma, fortunatamente, con le relative proporzioni), i sette riservisti americani diventati tristemente noti per le torture inflitte ai detenuti iracheni nel carcere di Abu Ghraib, in Iraq. Non sono le disposizioni individuali del carattere del singolo che lo rendono più o meno capace di compiere azioni malvage, bensì sono il contesto, la situazione, anzitutto, e poi l'intero sistema in cui l'individuo si trova immerso che determinano l'"effetto Lucifero": la caduta all'Inferno, il diventare un demone (mediocre). È questa la tesi sostenuta da Zimbardo e che emerge chiaramente tramite il suo esperimento, presto diventato fin troppo realistico. Le finte guardie del Carcere di Stanford, i soldati americani della 372^a compagnia di riservisti della Polizia Militare mandati in Iraq, non avevano nulla di diverso neppure dai riservisti del

⁸ Prima di iniziare l'esperimento Milgram aveva chiesto a diversi autorevoli psicologi di dare una previsione sul risultato dell'esperimento ed essi sono stati quasi tutti concordi nell'affermare che, secondo loro, la stragrande maggioranza dei partecipanti si sarebbe rifiutata di somministrare la scossa e solo una piccolissima percentuale di sadici lo avrebbe invece fatto. Queste aspettative furono ampiamente smentite dall'esito dell'esperimento.

Battaglione 101 della *Ordnungspolizei*, la polizia di Amburgo: semplici uomini comuni, padri di famiglia, che, inviati in Polonia tra il 1942 e il 1943, si sono resi responsabili dell'uccisione di decine di migliaia di ebrei, 38 mila in soli quattro mesi, e che ne deportarono altri 45 mila al campo di Treblinka. Tutti questi uomini non sono tanto delle "mele marce" in un sistema giusto e funzionante, quanto piuttosto è il "cesto" ad essere cattivo: è stato il sistema d'obbedienza all'autorità e di burocratizzazione in cui erano inseriti ad averli resi capaci di tali azioni.

Ci sono ancora un paio di fattori che è opportuno menzionare per illustrare in modo ancora più esauriente il concetto della banalità del male, prima di analizzare i vari studi più nel dettaglio. Abbiamo citato più volte, in precedenza, il termine "burocratizzazione", che, associato alla deumanizzazione delle vittime, ci permette di capire come funziona questo meccanismo sistemico, come le situazioni possano trasformare una persona. Arendt per prima sottolinea quanto Eichmann fosse un uomo ligio al dovere, scrupoloso e metodico nel suo lavoro, che eseguiva sempre con la massima precisione e, in un certo senso, inventiva. Eichmann era, anzitutto, un burocrate. A tal proposito il sociologo polacco Zygmunt Bauman in *Modernità e Olocausto* scrive:

All'improvviso risultò chiaro che il più grande degli orrori a memoria d'uomo non scaturiva dall'infrazione dell'ordine, ma da un ordine impeccabile, perfetto incontrastabile dominio dell'ordine. Non era opera di una folla tumultuosa incontrollabile, ma di uomini in uniforme, obbedienti e disciplinati, che seguivano le norme e rispettavano meticolosamente lo spirito e la lettera delle istruzioni ricevute. Ben presto divenne evidente che questi uomini, una volta spogliatisi delle uniformi, non erano affatto malvagi. Essi si comportavano in buona misura come tutti noi⁹.

Il rischio di spersonalizzazione e di distacco morale insisto nella burocratizzazione è evidenziato più avanti sempre da Bauman, che spiega come i meccanismi della macchina burocratica allontanino le persone dal vedere gli effetti delle proprie azioni, ridotte, di conseguenza, a una mera sequenza abitudinaria, a una routine. La ferrea razionalizzazione della burocrazia e dell'azione dei burocrati, che è un prodotto della nostra società, la società moderna, trasforma i soggetti in macchine impersonali, semplici esecutori di pratiche, dei cui effetti non si sentono più responsabili, poiché li osservano da un punto

⁹ Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, Bologna, Il Mulino 1992, p. 211

di vista, posto dalla natura stessa del meccanismo burocratico, infinitamente distante. Anche nel caso delle vittime stesse si osserva il medesimo meccanismo:

Il normale modo di procedere di ogni burocrazia – rendere l'obbedienza più certa e facile da ottenere attraverso l'attenuazione o la neutralizzazione di tutte le pressioni contrastanti, ivi comprese quelle morali – fu qui [nel caso appunto della cooperazione delle vittime all'Olocausto] portato all'estremo e rivelò tutto il suo potenziale¹⁰.

L'Olocausto, quindi, così come queste forme di, per così dire, male mediocri, sono riletti da Bauman come un frutto della società moderna e della sua tipica razionalità.

La distanza creata dalla burocratizzazione gioca un ruolo anche in un altro processo fondamentale per il meccanismo della banalità del male, che è la deumanizzazione della vittima. Dipingendola come nemico, come altro rispetto a noi, come un animale piuttosto che un essere umano, e arrivando a definirla in termini ancora più dispregiativi e degradanti, si è arrivati a mettere sempre più distanza tra i soggetti nella posizione di potere e quelli costretti a subire, rendendo più agevole per i persecutori causare sofferenza. Secondo questo stesso meccanismo funziona anche la deresponsabilizzazione: più l'aguzzino si sente sgravato dal peso delle sue azioni perché ne può attribuire la colpa ai superiori e agli ordini che da loro riceve, meno egli sarà frenato nel fare del male. Lo si è visto nell'esperimento di Milgram: quando i partecipanti si ponevano il problema di star effettivamente infliggendo dolore nel soggetto e lo sperimentatore si faceva carico della responsabilità di proseguire con l'esperimento, essi continuavano a somministrare le scosse, sentendo pulita la propria coscienza¹¹. Allo stesso modo, si è visto che la percentuale di obbedienza e di candidati che hanno somministrato la scossa è salita quanto più aumentava la distanza fisica tra essi e la

¹⁰ *Ivi*, p. 200. Bauman scrive queste parole a proposito della cooperazione di parte di molti degli ebrei stessi all'Olocausto. Tra vittime e persecutori c'era un'ampia zona grigia di collaborazionismo, di vittime che, pur di salvarsi la vita, spinte dal criterio dell'autoconservazione come massima guida, hanno dato il loro aiuto ai nazisti. Senza questa cooperazione i nazisti avrebbero fatto molta più fatica a raggiungere il loro obiettivo finale e a compiere il genocidio: si può dire che le vittime, dovendo continuamente sacrificare qualcosa di sempre più grande per poter sopravvivere, hanno accelerato con le loro stesse mani la propria uccisione.

¹¹ Come Milgram scrive nel suo libro, oltre una certa soglia di intensità della scossa somministrata la vittima (un attore) iniziava a lamentarsi e a chiedere di interrompere l'esperimento, così una parte dei partecipanti si rivolgeva allo sperimentatore per capire se continuare o meno, alcuni perché intimamente sentivano di star compiendo qualcosa di sbagliato, altri perché preoccupati dal doversi prendere la responsabilità delle sofferenze dell'allievo. Quando, tuttavia, lo sperimentatore ordinava di proseguire con la somministrazione della scossa e, anzi, si assumeva lui ogni responsabilità, una grande fetta dei partecipanti non si fece remore nel continuare, sentendosi sollevata dal non avere responsabilità dirette.

vittima: se erano costretti al contatto fisico la percentuale di obbedienza era decisamente minore di quando non vedevano la vittima ma ne sentivano solo le urla. «Quando si è soltanto un anello della catena, è facile, dal punto di vista psicologico, giustificare il proprio operato, allorché si è lontani dalle sue conseguenze ultime»¹², scrive Milgram, dopo aver registrato che su 40 partecipati ben 37 avevano proseguito nel somministrare la scossa quando al soggetto non veniva chiesto di infliggerla direttamente, ma di compiere soltanto compiti sussidiari.

La deumanizzazione è il costrutto fondamentale per comprendere la “disumanità umana nei confronti dell'uomo”. La deumanizzazione si verifica ogni qualvolta degli esseri umani ritengono che altri esseri umani vadano esclusi dall'ordine morale di essere una persona umana. Gli oggetti di questo processo psicologico perdono il loro status umano agli occhi dei loro deumanizzatori. Identificando certi individui o gruppi come esterni alla sfera dell'umanità, gli agenti deumanizzanti sospendono la moralità che in genere governa l'agire razionale nei confronti dei loro simili¹³.

Per questo la deumanizzazione è un processo chiave che agisce nei sentimenti di razzismo, xenofobia e discriminazione.

Quello attraverso il male e il potere è un viaggio complicato e insidioso, ma risulta utile non tanto per scusare o giustificare quelli che classifichiamo come criminali, quanto per non cadere in quel tranello, di fronte al quale nessuno di noi è immune, di pensare che ci sia un “noi” e un “loro”, che quello che loro hanno fatto, noi non potremmo mai farlo. Purtroppo, abbiamo visto e vedremo che non è così. Ma andiamo con ordine, iniziando da quello che era il nostro punto di partenza: il tribunale distrettuale di Gerusalemme nella primavera del 1961.

1.2 Adolf Eichmann: un uomo miserabilmente ordinario

11 aprile 1961, Gerusalemme. Sul banco degli imputati sedeva Adolf Eichmann, un funzionario di medio livello della macchina di morte nazista, *Obersturmbannführer* delle SS durante il Terzo Reich. Catturato l'11 maggio del 1960 dal Mossad (i servizi segreti israeliani) in Argentina, dove era riuscito a rifugiarsi tramite le reti di esfiltrazione naziste

¹² S. Milgram, *Obbedienza all'autorità: uno sguardo sperimentale*, Torino, Einaudi 2003, p. 12

¹³ P. Zimbardo, *L'Effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, Milano, R. Cortina 2008, pp.443-444

dopo la fine della Seconda guerra mondiale e la sconfitta della Germania, Eichmann fu trasferito dopo una decina di giorni in Israele. Fu processato a Gerusalemme, sebbene le basi giuridiche di tale processo siano ancora controverse: per le modalità con cui avvenne la sua cattura (di fatto fu un rapimento), per il fatto che lo Stato di Israele ancora non esisteva all'epoca in cui Eichmann aveva commesso i suoi crimini e per il fatto che, secondo il diritto, spettava ad una corte internazionale giudicarlo. Crimini contro l'umanità, crimini contro il popolo ebraico, crimini di guerra e appartenenza a un'organizzazione criminale erano le quattro categorie di accuse imputategli nel processo, che andò dall'11 aprile al 15 dicembre 1961 e che si concluse con una sentenza di morte per impiccagione. A conoscenza delle politiche di emigrazione forzata, dei campi di concentramento e di sterminio e delle fasi della *Endlösung*, la soluzione finale della questione ebraica, Eichmann è stato processato sulla base della legge sulla punizione dei nazisti e degli aiutanti dei nazisti, introdotta dal ministro della Giustizia israeliano Pinchas Rosen nel 1950, sulla quale si erano basati anche i processi di Norimberga. Ad assistere all'udienza, tra i numerosissimi giornalisti, vi era la politologa tedesca, poi naturalizzata statunitense, Hannah Arendt, inviata dal settimanale statunitense "New Yorker". Arendt presenziò in aula dall'inizio alla fine del processo, a differenza dei suoi colleghi, che hanno osservato solo le prime fasi. Un processo che era più che altro una condanna contro l'antisemitismo che contro il singolo imputato. Come scrive Arendt:

"In questo storico processo, al banco degli imputati non siede un individuo, e neppure solo il regime nazista, bensì l'antisemitismo nel corso di tutta la sua storia". Questa era la direttiva imposta da Ben Gurion [primo ministro di Israele all'epoca], e Hausner [procuratore generale e principale accusatore] vi si attennero fedelmente [...] ¹⁴.

Questo fu un punto critico a giudizio di Arendt, poiché l'accusa divagò molto, dando spazio, comprensibilmente, al racconto molte svariate persecuzioni che i testimoni ebrei sopravvissuti subirono, ma che, nella grande maggioranza delle persone chiamate a testimoniare, non erano state causate direttamente da Eichmann.

Quella che vide seduta al banco degli imputati era l'immagine di un uomo normale, addirittura banale se ci si aspetta di trovarsi davanti una delle figure che hanno giocato un ruolo chiave nel genocidio del popolo ebraico. Adolf Eichmann era un uomo in tutto e per tutto ordinario, non un fanatico, ma un semplice burocrate ligio al suo lavoro e zelante

¹⁴ H. Arendt, *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli 2019, p. 27

e scrupoloso nello svolgerlo. Se non che il suo lavoro è consistito nell'aver fatto trasferire e deportare milioni di ebrei in tutta Europa, specialmente ad est.

Nato nel 1906 a Solingen nella Germania settentrionale, Eichmann ha vissuto a Linz, in Austria, dal 1914, dopo la morte della madre, fino al 1933, quando ritornò in patria in qualità di agente distrettuale della *Vacuum Oil Company AG*. Era un uomo senza particolari vene istrioniche, non era un'eccellenza nello studio e nemmeno un grande fanatico della politica, per la quale non aveva mai manifestato un grande interesse. Era, invece, un gran millantatore, che si vantava di aver ucciso cinque milioni di ebrei, cosa chiaramente inverosimile. Eichmann si avvicinò ai nazionalsocialisti partecipando ai raduni e alle manifestazioni dei partiti politici sia in Austria che in Germania, e, in particolare tramite un vecchio amico di famiglia, Ernst Kaltenbrunner, nonché leggendo *Lo Stato ebraico* di Theodor Herzl, fondatore del movimento sionista, che aveva in comune con l'ideologia nazista molto più di quanto si pensi¹⁵. Una delle cose interessanti che Arendt fa presente è che Eichmann non odiasse effettivamente gli ebrei: egli aveva, anzi, molti amici, anche stretti, di origine ebraica, e in più occasioni fece loro dei favori. Come può essersi reso capace, allora, della brutalità delle azioni che ha compiuto e che hanno consegnato migliaia di ebrei a una sentenza di morte certa?

Eichmann, per tutto il corso del processo, si è sempre dichiarato «non colpevole nel senso dell'atto d'accusa»¹⁶. Effettivamente, egli non aveva commesso alcun crimine se ci basiamo su quello che era il sistema giuridico vigente sotto il regime nazista, anzi «le cose di cui era accusato non erano crimini ma “azioni di Stato” [...]. Egli aveva il dovere di obbedire e – parole testuali di Servatius [il suo difensore legale] – aveva compiuto atti “per i quali si viene decorati se si vince e si va alla forca se si perde”»¹⁷. Obbedire appare la parola chiave. Eichmann, un uomo ordinario, addirittura in un certo senso banale, è arrivato a sporcarsi le mani, seppur indirettamente, con il sangue di un numero così alto di vittime perché doveva obbedire agli ordini, perché era inserito in un sistema gerarchico e burocratico d'autorità così forte da non potersi svincolare. A detta sua, lui ha

¹⁵ Diciamo che il movimento sionista, che riafferma il diritto di autodeterminazione del popolo ebraico e la costruzione di uno Stato ebraico nella cosiddetta “Terra di Israele”, ha alcuni punti di contatto con il movimento nazista perché combatteva fortemente l'assimilazione degli ebrei tedeschi. Essendo sostenitori, invece, di un processo di dissimilazione, gli ebrei tedeschi sionisti videro nell'ascesa di Hitler la sconfitta definitiva dell'assimilazionismo e ritennero l'emigrazione in Palestina una soluzione reciprocamente leale e, per questo, almeno inizialmente, collaborarono con le autorità naziste. Analogamente, diversi tedeschi, come testimonia Arendt, ritenevano i sionisti dei “bravi ebrei”, in quanto pensavano anche loro in termini nazionali.

¹⁶ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 29

¹⁷ *Ivi*, p. 29-30

solamente fatto il suo dovere, in modo, peraltro, assolutamente zelante e preciso e con una certa ingegnosità, ha semplicemente fatto quello che gli veniva ordinato di fare. Perché questo era in fondo: un normale burocrate, né più né meno, inserito in una delle peggiori macchine di morte della storia.

Il ruolo maggiore di Eichmann nel genocidio nazista riguardò le deportazioni degli ebrei: egli, infatti, faceva parte dell'Ufficio centrale per l'emigrazione ebraica, deputato all'emigrazione forzata del maggior numero possibile di ebrei austriaci. L'Ufficio, che inizialmente non sembrava nulla di particolarmente segreto o centrale per l'attività del regime, assunse poi un ruolo chiave, e con esso Eichmann, nel trasferire gli ebrei verso est, nei campi di concentramento e sterminio. All'inizio della sua attività, tuttavia, ciò di cui doveva occuparsi era altro: l'emigrazione. Lo stratagemma era estorcere agli ebrei ricchi che volevano emigrare una certa somma di denaro che poi veniva usata per l'emigrazione degli ebrei poveri che non potevano permetterselo di propria tasca. «[Eichmann] Doveva essere smanioso di far bene, e in effetti raggiunse risultati spettacolari: in otto mesi 45 mila ebrei lasciarono l'Austria [...]; in meno di 18 mesi l'Austria fu “ripulita” da circa 150 mila persone»¹⁸. A detta di Eichmann stesso, non si sarebbe sentito a posto con la propria coscienza se non avesse fatto tutto ciò che veniva ordinato di fare dai suoi superiori, «la peggior cosa che avrebbe potuto fare sarebbe stata cercar di sottrarsi alle proprie responsabilità»¹⁹. Come abbiamo detto, il suo non era antisemitismo o puro sadismo, anzi, il burocrate nazista si sentiva investito della missione di dover trovare un compromesso auspicabile per tutti: dare agli ebrei un pezzo di terra dove vivere e al contempo rendere la Germania *judenrein*, e si sentiva esaltato da questo compito, scorgendovi la sua possibilità di salire sul treno della storia. Non aveva aderito allo NSDAP per convinzioni ideologiche: era semplicemente un uomo che voleva riscattarsi dal suo fallimento e riuscire a far carriera. A questo fine, l'Ufficio per l'emigrazione ebraica gli sembrò il posto ideale.

Entusiasmato da questo nuovo incarico a Vienna, Eichmann ricevette nel giro di breve tempo tutta una serie di promozioni: tra il 1937 e il 1941 divenne prima *Untersturmführer*, poi *Hauptsturmführer* e, infine, *Obersturmbannführer* delle SS. Uno dei principali compiti che gli fu affidato fu lavorare al progetto Madagascar: il piano di trasferire gli ebrei europei sull'isola africana. Sebbene secondo Arendt tale piano «doveva servire a mascherare i preparativi per lo sterminio fisico di tutti gli ebrei dell'Europa

¹⁸ *Ivi*, p. 52

¹⁹ *Ivi*, p. 62

occidentale»²⁰, non possiamo dire che Eichmann non credesse davvero nel progetto e, come lui, la quasi totalità dei nazisti. Ha, infatti, continuato a lavorarci zelantemente fino a quando il piano non è stato dichiarato “superato” e fino all’ultimo dei suoi interrogatori non ha mai cambiato versione.

Per mascherare i loro intenti criminali e tentare di dar loro una parvenza di legalità, i nazisti usavano parole in codice, come, ad esempio, parlare di “soluzione finale” invece che di uccisione di tutti gli ebrei d’Europa: era la cosiddetta *Sprachregelung*. Questo linguaggio in codice, oltre a far sentire più a suo agio Eichmann, era un espediente usato per creare distacco tra quello che i nazisti facevano e il senso di colpa che naturalmente dovrebbe derivare da azioni del genere. Affinché uomini non sadici (poiché tali erano, in quanto gli stessi nazisti escludevano dalle loro fila coloro i quali provavano godimento nell’uccidere) si trasformino in degli assassini significa che hanno soffocato qualsiasi pietà istintiva intrinseca in ognuno di noi, che emerge davanti alla sofferenza dell’altro²¹. L’utilizzo di questo linguaggio era uno degli strumenti della burocrazia per creare deindividuatione e spersonalizzazione negli ingranaggi della macchina del Terzo Reich, di modo tale che i vari addetti potessero eseguire i propri compiti meccanicamente, noncuranti di qualsiasi preoccupazione morale, occultando dietro degli eufemismi quelli che erano sotto tutti gli aspetti dei delitti.

[...] Una mezza dozzina di psichiatri lo aveva dichiarato “normale”, e uno di questi, si dice, aveva esclamato addirittura: “Più normale di quello che sono io dopo che l’ho visitato”, mentre un altro aveva trovato che tutta la sua psicologia, tutto il suo atteggiamento verso la moglie e i figli, verso la madre, il padre, i fratelli, le sorelle e gli amici era “non solo normale, ma ideale”²²,

come scrisse Arendt. Eichmann non era un sadico: quando venne mandato a Minsk, in Bielorussia, da Heinrich Müller, comandante della Gestapo, fu orripilato nel vedere che i locali uccidevano gli ebrei passandoli per le armi e sparando alle teste di quelli che erano già morti; in particolare se ne scappò via quando vide che stavano sparando a una donna con le braccia legate dietro la schiena. Di tutte le diverse visite che fece ai campi di concentramento come Auschwitz e Treblinka, Eichmann disse di non essere abbastanza forte da riuscire a tollerare quelle visioni e di non riuscire a dormire la notte per gli

²⁰ *Ivi*, p. 85

²¹ *Ivi*, p. 113

²² *Ivi*, p. 33-34

incubi²³. Questo lo menzioniamo, è bene ripeterlo, non per giustificare o riabilitare Eichmann, ma per aggiungere elementi al suo ritratto di uomo comune. In merito a eventuali rimorsi di coscienza, quando al processo gli venne chiesto se aveva mai pensato di disobbedire e come mai non lo avesse mai fatto, ecco la risposta dell'imputato: «In quelle circostanze, comportarsi in quel modo era impossibile. Nessuno lo fece»²⁴. La disobbedienza, nella mente di Eichmann, era qualcosa di impensabile, nemmeno concepibile, anche se, storicamente, è un fatto che nel sistema nazista si sono verificati casi di defezione (lo vedremo più avanti con l'opera di Browning).

Dopo le sue visite ai campi di sterminio in Europa orientale, Eichmann iniziò a organizzare le prime deportazioni in massa dalla Germania, nel settembre del 1941. Nel gennaio 1942 a Villa Marlier, a Berlino, si svolse la celebre conferenza di Wannsee, alla quale parteciparono i vertici del regime, Eichmann compreso, e dove si perfezionarono i piani di deportazione forzata e di eliminazione fisica di 11 milioni di ebrei d'Europa. In quel momento Eichmann si sentì una specie di Ponzio Pilato, libero da ogni colpa²⁵, poiché abbandonò ogni remora che aveva in nome dell'obbedienza ai suoi superiori. «Così la sua attività prese un nuovo indirizzo, divenendo ben presto un lavoro spicciolo, di tutti i giorni. Se prima egli era stato un esperto in “emigrazione forzata”, ora diventò un esperto in “evacuazione forzata”»²⁶. Il lavoro di Eichmann si intensificò quando fu la volta delle deportazioni non più degli ebrei tedeschi, ma di quelli del resto d'Europa: prima Francia, Belgio, Olanda, Danimarca e Italia, poi Ungheria e Slovacchia, e, non da ultimo, ovviamente, la parte più consistente, l'Europa orientale. Sebbene l'imputato fosse a conoscenza dei piani nazisti, dell'esistenza dei campi della morte e di tutto ciò che stava succedendo a est e sebbene sia innegabile che abbia avuto contatti con i principali sterminatori, probabilmente il ruolo che gli si attribuisce nel genocidio è più che sovrastimato²⁷. In fondo Eichmann, funzionario di medio livello, non era niente di più e niente di meno di un cittadino ligio alla legge, che «ripeté di aver fatto il suo dovere, di aver obbedito non soltanto a ordini, ma anche alla legge»²⁸. Non ci risulta strano se pensiamo che quella che Eichmann considera legge, e che effettivamente era tale in quel periodo, era la volontà del *Führer*. In un certo senso Eichmann ha fatto anche di più,

²³ *Ivi*, p. 97. Eichmann disse queste parole a Heinrich Müller, all'epoca comandante della Gestapo, prima di essere da lui mandato nella zona di Lublino, dove poi visitò il campo di Treblinka.

²⁴ *Ivi*, p. 100

²⁵ *Ivi*, p. 122

²⁶ *Ibidem*

²⁷ *Ivi*, p. 217

²⁸ *Ivi*, p. 142

cercando di identificarsi con quella che era la fonte della legge, cioè Hitler, per dare attuazione in modo ancora più efficace agli ordini stessi. Così era diventato uno strumento del male.

1.3 Hannah Arendt e la novità del fenomeno totalitario

Il caso Eichmann fu esemplare nel far vedere quanto poco tempo «occorre a una persona media per superare l'innata ripugnanza per il crimine»²⁹ e fu esemplificativo di gran parte del popolo tedesco dell'epoca, la cui coscienza funzionò come di Eichmann. Al comune interrogativo su come avessero fatto i tedeschi ad accettare o a non rendersi conto di tutto questo, Arendt risponde che «La coscienza in quanto tale era morta, in Germania, al punto che la gente non si ricordava più di averla e non si rendeva conto che il “nuovo sistema di valori” tedesco non era condiviso dal mondo esterno»³⁰.

Vale la pena allora, dare uno sguardo d'insieme a quello che era il contesto e, nello specifico, a quella che era la “rispettabile”³¹ società tedesca degli anni Trenta, alle cui opinioni Eichmann si conformava. *Le Origini del Totalitarismo*, opera dell'autrice che precede quella dedicata al processo Eichmann, è interessante per osservare quello che è stato il cambiamento di prospettiva di Arendt: dalla novità e originalità del fenomeno totalitario, alla banalità del male che ne scaturisce. Un passaggio questo molto criticato, ma fondamentale per vedere come la storica non si irrigidisca in una posizione di ferma demonizzazione dei nazisti, seppur condannandone certamente le azioni, ma cerchi di scorgere l'uomo dietro il mostro.

A proposito di come movimenti totalitari come quello nazista siano riusciti ad affermarsi, Arendt sostiene che è dalla disgregazione della società classista che vigeva prima dell'avvento del nazionalsocialismo che esso ha tratto i suoi seguaci. Questi movimenti hanno reclutato e mobilitato, tramite l'ideologia, i raduni e la propaganda, quelle amorfe masse di uomini che erano stati scartati da tutti gli altri partiti, perché ritenuti troppo stupidi o troppo apatici³². Quando il sistema classista crollò, si sfaldarono anche i partiti, i quali essendo aggregatori di interesse di classe, senza tali ceti non avevano più ragione d'essere. Il panorama che ci si trova davanti all'improvviso è quello di masse disorientate che non sanno più a chi aggrapparsi, masse addormentate, che fino ad allora

²⁹ *Ivi*, p. 101

³⁰ *Ivi*, p. 111

³¹ *Ivi*, p. 133

³² *Idem, Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi 2009, p.431

avevano agito quale semplice rimorchio dei partiti³³. Da questa grande massa anonima e disorganizzata, i cui membri non avevano nulla in comune se non un sentimento d'odio e di risentimento, nacque l'uomo-massa europeo. La sua mentalità caratteristica era permeata da un forte sentimento negativo, che non sfociava in manifestazioni di solidarietà o comunanza con i simili, ma, anzi, andava nella direzione opposta: quella di un egocentrismo irrefrenabile, di un sempre più forte senso di indifferenza verso i piccoli problemi quotidiani e la cosa pubblica, in favore, invece, dell'esaltazione delle questioni ideologiche. Una società atomizzata e individualistica al massimo grado: in questo contesto i movimenti totalitari riuscirono a mobilitare e a guadagnarsi la fedeltà delle masse amorfe, bisognose di un leader e di visioni escatologiche in cui riconoscersi. In un contesto come questo, la discriminazione non può che proliferare, insieme a nazionalismo e antisemitismo, e se a ciò si aggiunge la crisi economica che negli anni Trenta ha colpito impietosamente la Germania, aggravando inflazione e disoccupazione, la miscela che si ottiene è esplosiva e non può far altro che alimentare il sentimento di odio delle masse. «Di fronte all'alternativa di vegetare in mezzo all'anarchia e all'arbitrarietà della decadenza o di inchinarsi alla rigida fittizia compattezza di un'ideologia, le masse sceglieranno sempre probabilmente la seconda soluzione [...] perché nel disastro generale questo fuga sembra garantir loro un minimo di rispetto di sé e di dignità»³⁴.

Quello totalitario, secondo Hannah Arendt, si pone come un fenomeno totalmente nuovo, inedito rispetto a qualsiasi altra forma autoritaria e a tutto ciò che si era visto fino ad allora. Una delle ragioni è che esso effettua una ricostruzione dell'identità, nel senso che rompe quei legami sociali che c'erano tra gli individui per ricrearne di nuovi, permeati, tuttavia, da risentimento e razzismo, nonché da fiducia cieca nel leader. Il totalitarismo porta all'estremo le caratteristiche della società di massa, quali l'isolamento, l'alienazione e l'intercambiabilità degli individui, annientando questi ultimi non solo dal punto di vista della persona giuridica e fisica, ma annullandone soprattutto il proprio io, rendendoli tutti fungibili, alla stregua di animali. Quello che il movimento totalitario crea è un sentimento di estraniamento, recidendo tutti i legami che l'individuo aveva con la società e col mondo reale, tanto che per esso realtà e finzione iniziano a confondersi. Parallelamente, il totalitarismo rende l'apparato legale-istituzionale flessibile e lo piega a propria discrezione, secondo quelle che sono le esigenze dell'ideologia del movimento: la forma esteriore di Stato rimane, ma la sua sostanza giuridica è scomparsa. È l'ideologia il vero

³³ *Ivi*, p. 436

³⁴ *Ivi*, p. 487

motore del sistema: essa è totalmente arbitraria, fittizia e proiettata nel futuro e in funzione di essa tutto è sacrificabile. Tramite l'ideologia, il movimento crea un universo fatto di menzogne in cui le masse si riconoscono e si esaltano; questo mondo, di volta in volta, si plasma alle esigenze del potere e arriva a sostituirsi a quello reale. In questo senso il potere è disinteressato: non persegue fini utilitaristici, inquadrabili in una logica di causa-effetto, perché il suo unico interesse è l'affermazione dell'ideologia, fonte della capacità di mobilitazione totale del regime. È una sorta di "rivoluzione permanente", ma anche un "sacro secolare", nel senso di religione laica, portatrice di sacro immanente, anziché trascendente³⁵. La missione del totalitarismo è sostituire la società esistente con una completamente nuova, quella degli uomini-mandria³⁶; per questo possiamo dire che il Terzo Reich è stata un'istituzione totalizzante. Ha duplicato le istituzioni esistenti e poi le ha scalzate con le proprie, che erano però fluide, fittizie.

Quando diciamo che i movimenti totalitari hanno saputo affascinare le masse non ci riferiamo solo alla plebe, ma anche alle *élites*, attratte da un radicalismo così estremo. Così si è prodotta una strana alleanza tra plebe ed *élites*, entrambe convinte di rappresentare ciascuna il destino della propria epoca ed entrambe pronte a portare avanti quella che credevano la loro rivoluzione³⁷.

Giunto al potere, il movimento totalitario sostituisce la propaganda con l'indottrinamento e con l'instaurazione del terrore: se la propaganda è solo uno strumento nei rapporti con l'esterno, il terrore è la vera essenza del regime, che prescinde dall'esistenza di un nemico concreto³⁸. L'individuazione del nemico, infatti, non si limita solo a colpire gli effettivi avversari politici, bensì si spinge oltre, creando continuamente "nemici oggettivi", cioè considerati tali al di là della loro volontà, anche se non avevamo mai pensato di opporsi al movimento. Così diventano possibili, anzi, sistematici, tutti gli orrori che abbiamo visto nell'ultimo secolo.

³⁵ Per sacro secolare si intende un sacro che non è trascendente, come nelle religioni tradizionali, bensì è un sacro terreno, orizzontale. Esso mantiene comunque gli attributi del sacro ma agisce nella realtà immanente, non più in quella celeste. È il tipo di sacro che troviamo nelle religioni della politica e in totalitarismi quali il nazionalsocialismo o il bolscevismo sovietico.

³⁶ Così erano chiamati gli individui facenti parte di queste masse anonime e amorfe che andavano ad ingrossare le fila del movimento. Essi erano, infatti, assimilati a bestie: erano il prodotto dell'ideologia nazista e della sua distorsione del mondo: erano l'uomo nuovo che il movimento si era proposto di creare. Un uomo spogliato di qualsiasi attributo di individualità e personalità, del tutto simile e interscambiabile con gli altri, ridotto a un mero fascio di pulsioni istintive, che aveva perso qualsiasi legame sociale: insomma, un animale.

³⁷ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 467

³⁸ *Ivi*, p. 475

1.4 Modernità, razionalità e burocrazia: l'analisi di Bauman

Abbiamo prima citato il potere della macchina burocratica nel deindividualizzare e deresponsabilizzare gli individui. Quella che Zygmunt Bauman trae dall'Olocausto è una lezione impietosa sulla società moderna. Secondo il sociologo, infatti, il genocidio nazista non è stata una degenerazione di tale società, bensì un prodotto della stessa: non una patologia, un effetto collaterale della razionalità, ma un suo frutto. La Shoah non si è configurata come un fenomeno irrazionale, scomposto, accidentale, ma è stata piuttosto il massimo emblema dell'ordine, della razionalità e dell'efficienza burocratica, per il modo in cui è stata organizzata e pianificata.

Rileggendo la tradizionale visione dell'Olocausto, Bauman mette anche in discussione il concetto di "personalità autoritaria" di Adorno. Theodor Adorno, filosofo e sociologo tedesco, ha elaborato tale concetto secondo cui ci sono individui potenzialmente inclini a diventare fascisti in quanto possiedono determinati tratti della personalità: ad esempio, essere riluttanti verso l'introspezione e la riflessione, avere un alto grado di obbedienza agli ordini e di sottomissione a figure d'autorità, presentare aggressività, cinismo e sadismo, avere un'ossessione per il potere³⁹. Secondo Adorno, pertanto, i nazisti erano diventati tali perché erano persone crudeli, inclini al male, e, allo stesso modo, tutte le persone crudeli erano suscettibili di diventare nazisti. A questa prospettiva, che possiamo definire disposizionale (che spiega, cioè, il comportamento degli individui in base a tratti della loro personalità, a disposizioni caratteriali), Bauman preferisce quella adottata da Zimbardo e Milgram: la prospettiva situazionale, che vede il male, invece, come prodotto di certi modelli di interazione sociale (lo vedremo meglio in seguito). Quello di Bauman è un paradigma della "normalità del male", della sua natura sociale: «gli individui tendono ad essere crudeli se calati in un contesto che disarmava le pressioni morali e legittima la disumanità»⁴⁰.

Secondo il sociologo, il male della società moderna è racchiuso nel rapporto tra razionalità e obbedienza: qualsiasi individuo, inserito nella macchina della burocrazia, diventa capace di qualsiasi tipo di azione, anche la più efferata, perché è lontano dalle conseguenze e non ne vede gli effetti; pertanto, non si sente responsabile e non compie più valutazioni di ordine morale sulle sue scelte, abituandosi, peraltro, a questa pericolosa routine avalutativa. Inoltre, essendo la burocrazia una struttura gerarchica ed

³⁹ S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 222

⁴⁰ Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, cit., p. 229

estremamente razionale nelle sue procedure, il singolo è costantemente sottomesso all'autorità, alla quale deve massima obbedienza. «È stata questa stessa razionalità [della società moderna], cristallizzatasi nel principio di prestazione e istituzionalizzatasi in una burocrazia concentrata sull'efficacia di un'azione scevra da ogni interferenza valutativa, il potente vettore di neutralizzazione della responsabilità personale»⁴¹, scrive a tal proposito Simona Forti.

In un'organizzazione totalizzante come il carcere, l'esercito o, appunto, i regimi totalitari, che non ammettono opposizione, spazio d'autonomia e spirito critico, e in cui la gerarchia interna prevede subordinazione, è più facile che si verifichi la disponibilità dell'individuo ad agire contro la propria coscienza⁴². L'organizzazione, perciò, appare come uno strumento di cancellazione della responsabilità e rende possibili le più impensabili crudeltà secondo due vettori: innanzitutto, come abbiamo visto, deresponsabilizza il singolo, allentandone le preoccupazioni morali e il senso di colpa, e poi crea anche un sistema di responsabilità diffuso, dove si può scaricare la colpa sui superiori, in modo tale che la responsabilità risulti disancorata, fluttuante⁴³.

Come scrive lo stesso Bauman, infatti, sappiamo che all'inizio né Hitler né tanto meno i nazisti avevano un'idea chiara di quella che avrebbe dovuto essere la soluzione finale: essa è venuta delineandosi durante lo stesso corso degli eventi e mediante il perseguimento burocratico dello scopo: fu così che l'eliminazione fisica degli ebrei europei divenne un fine razionalmente e anche tecnologicamente perseguibile⁴⁴.

Un'altra questione, non meno importante, che Bauman affronta in *Modernità e Olocausto* è il collaborazionismo dei Consigli ebraici e delle vittime stesse della Shoah. Senza questa cooperazione, la soluzione finale probabilmente si sarebbe compiuta comunque, ma avrebbe richiesto molti più sforzi e tempo. Questa forma di collaborazione, su cui sovente si è preferito stendere un velo di omertà, visti gli immensi orrori che il popolo ebraico aveva già dovuto sopportare, è anch'essa assolutamente razionale, ci dice Bauman. Essa è inquadrabile nel principio di autoconservazione come criterio di scelta supremo: per salvare se stesse, le vittime hanno sacrificato di volta in volta qualcosa di sempre maggiore, nell'illusione di venire risparmiate. Dal loro punto di vista era ciò che di più razionale poteva esserci: in un contesto in cui, comprensibilmente, le considerazioni

⁴¹ S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 229

⁴² Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, cit., p. 228

⁴³ *Ivi*, p. 223

⁴⁴ *Ivi*, p. 181

morali lasciarono presto spazio all'interesse egoistico di salvare il possibile, la scelta era tra salvare (almeno temporaneamente) se stesse mandando a morte qualcun altro oppure consegnarsi ad una sentenza immediata di morte certa. Loro non lo vedevano con chiarezza, tuttavia, sappiamo bene come alla fine non riuscissero mai a strappare al potere la carta della salvezza e finissero, beffardamente, per accelerare con le proprie mani quella macchina dello sterminio che alla fine le avrebbe inghiottite. I persecutori erano riusciti a sfruttare a proprio vantaggio la massima razionalità delle loro vittime, rendendole controllabili e manipolabili: anche in questo senso l'Olocausto «può fungere da paradigma della razionalità burocratica moderna»⁴⁵. Per dire di essere di fronte ad un'azione razionale rispetto allo scopo, la razionalità dell'attore e quella del suo fine devono coincidere, altrimenti quello che ne risulta è un'azione suicida, come quella dei collaborazionisti ebrei. Il punto è che questa razionalità non è determinata dagli attori stessi, ma dal contesto, e in un contesto come quello della persecuzione, dei campi di sterminio e dei ghetti la gamma di opzioni a disposizione dell'attore è già stata decisa dai suoi persecutori⁴⁶.

Il modo in cui l'apparato burocratico agisce è valutando solo il modo in cui è stata fatta un'azione: quanto efficientemente essa sia stata compiuta, l'aspetto tecnologico dell'atto, non la sua sostanza. In questo modo, spogliando un'azione dall'importanza della sua finalità sostanziale, ciò che conta in un sistema burocratico è lo zelo con cui si lavora, il conseguimento del fine e delle necessità del sistema, la razionalità dell'azione, non importa se essa sia giusta o sbagliata. Così entra in gioco una sorta di “coscienza sostitutiva” che spegne ogni moralità e giudizio di valore, in favore della precisione e dell'efficienza tecnologica⁴⁷. In questo senso, la crudeltà risulta fortemente correlata con una struttura organizzativa gerarchica, con la subordinazione e l'obbedienza all'autorità⁴⁸.

Anche un altro autore, Primo Levi, che ha vissuto direttamente l'esperienza di prigionia nel campo di concentramento di Auschwitz, parla dei fenomeni di collaborazionismo che erano frequenti nei campi: la cosiddetta “zona grigia”. In essa agivano i funzionari-prigionieri che prestavano il proprio aiuto al nemico, come, ad esempio, i *Sonderkommandos*, quelli che Levi trova i più raccapriccianti, ossia le Squadre Speciali

⁴⁵ *Ivi*, p. 206

⁴⁶ *Ivi*, p. 205

⁴⁷ *Ivi*, p. 222

⁴⁸ *Ivi*, p. 215

addetti ai forni crematori. Levi, tuttavia, ci mette di fronte all'ineluttabilità di figure come queste, nel senso che la divisione netta tra vittime e persecutori, per quanto da un lato consolatoria, è illusoria e irrealistica. C'è sempre uno spazio vuoto in mezzo, una zona grigia, appunto, dove i due ruoli non si possono chiaramente distinguere.

I prigionieri dei lager [...] rappresentavano un campione medio, non selezionato, di umanità: anche se non si volesse tener conto dell'ambiente infernale in cui erano stati bruscamente precipitati, è illogico pretendere da loro, ed è retorico e falso sostenere che abbiano sempre e tutti seguito, il comportamento che ci si aspetta dai santi e dai filosofi stoici. In realtà, nella enorme maggioranza dei casi, il loro comportamento è stato ferreamente obbligato⁴⁹.

Così il libro di Levi *I sommersi e i salvati* appare anch'esso come un «trattato sulla “normalità del male”»⁵⁰.

⁴⁹ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi 2014, p. 35

⁵⁰ S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 388

Capitolo Secondo: Mele marce o cesto cattivo?

2.1 Obbedienza all'autorità: l'esperimento di Milgram

Quello inaugurato da Hannah Arendt è un filone di ricerca che andrà avanti per molti anni ancora e che interesserà diversi studiosi, non solo storici o filosofi, ma anche esponenti di spicco delle scienze sociali. L'Olocausto ha avuto un impatto talmente forte e senza paragoni sull'opinione pubblica, che ha ispirato, se così vogliamo dire, molti ricercatori. Uno di questi è Stanley Milgram, psicologo statunitense e professore presso l'Università di Yale, il quale si è chiesto come ha potuto verificarsi un evento di tale portata, ma, soprattutto, come il regime ha potuto ottenere l'obbedienza di una schiera così folta di uomini comuni. Col fine di indagare se effettivamente quello che avevano fatto i funzionari nazisti poteva essere fatto da chiunque di noi, se davvero Eichmann e i suoi compagni avevano “solamente obbedito agli ordini”, Milgram ha condotto un esperimento all'interno dell'Università, nel 1961, a pochi mesi dall'inizio del processo di Gerusalemme, per rilevare quanto un sistema gerarchico di obbedienza all'autorità avesse potere nel determinare il comportamento del singolo.

“Vi pagheremo 4 dollari per un'ora del vostro tempo. Cerchiamo persone per uno studio sulla memoria” recitava l'annuncio dell'esperimento⁵¹. I candidati che cercava Milgram erano persone in tutto e per tutto ordinarie: contadini, casalinghe, operai, commesse, uomini d'affari, eccetera. L'esperimento si componeva di tre soggetti: uno sperimentatore, che impersonava l'autorità, la Scienza, in nome della quale questi test venivano attuati (così veniva detto ai partecipanti), l'allievo (in realtà, un attore), il quale doveva memorizzare e ripetere correttamente delle associazioni di parole, altrimenti subiva una scossa elettrica, e, infine, il partecipante all'esperimento, l'insegnante, il quale

⁵¹ Per quanto segue, cfr. in generale S. Milgram, *Obbedienza all'autorità*, cit.

aveva il compito di somministrare la scossa all'allievo quando questo sbagliava. Davanti a sé l'insegnante aveva un pannello con trenta interruttori, ognuno dei quali rappresentava un livello di scossa elettrica sempre crescente, su una scala da un minimo di 15 a un massimo di 450 volt. Se i numerosi psicologi che Milgram aveva intervistato prima di condurre l'esperimento si aspettavano che i partecipanti si sarebbero mantenuti su un livello di scossa mediamente basso, i risultati non avrebbero potuto contraddirli maggiormente. Due volontari su tre (il 65 per cento) sono arrivati ad infliggere fino alla scossa massima. La stragrande maggioranza ha continuato a somministrare la punizione anche quando l'allievo gridava disperatamente e chiedeva di interrompere l'esperimento. Molti di essi hanno continuato anche quando non sentivano più alcun rumore provenire dalla stanza dov'era l'allievo, che si presumeva, quindi, fosse svenuto.

Non finisce qui: Milgram ha ideato oltre sedici varianti dell'esperimento che hanno dimostrato ancor di più come questo comportamento crudele derivasse da un contesto di subordinazione e di obbedienza verso l'alto. Ad esempio, quando non era più lo sperimentatore a dare l'ordine di somministrare la scossa, bensì un altro soggetto privo di autorità, l'obbedienza scendeva drasticamente. In modo analogo, se lo sperimentatore dava l'ordine per telefono anziché essendo fisicamente presente, solo 9 soggetti, invece che 26, obbedivano.

Un altro fattore che si è visto essere determinante è stata la vicinanza rispetto alla vittima: il livello di obbedienza era tanto più alto quanto maggiore era la distanza tra allievo e insegnante. Se quest'ultimo udiva solamente la voce dell'allievo, era più facilmente disposto ad aumentare l'intensità della scossa, mentre se erano costretti a vederlo o, ancor peggio, ad avere con esso un contatto fisico, i partecipanti tendevano a somministrare scosse più basse. Si è osservato che nel caso della "reazione a distanza" il 35 per cento dei soggetti hanno perlomeno tentato di opporsi allo sperimentatore, 37,5 per cento nel caso della "reazione vocale", mentre questa percentuale è salita al 60 e al 70 per cento rispettivamente nelle varianti "vicinanza" e "contatto fisico". Questo è un esempio di come la distanza fisica tra soggetto e vittima, che nella società moderna, come aveva osservato Bauman, è acuitizzata dal meccanismo della burocrazia, svolga un ruolo chiave nell'allentare le pressioni morali, il senso di colpa e la pietà istintiva nel persecutore.

Esemplare è il fatto che, quando, dopo una certa soglia, l'allievo iniziava a lamentarsi e a chiedere di interrompere l'esperimento e lo sperimentatore ordinava all'insegnante di procedere lo stesso, i partecipanti si sono, con poche eccezioni, dimostrati disposti a continuare, aumentando il grado della scossa, qualora lo sperimentatore si fosse fatto

carico della responsabilità. Ecco in azione il potente meccanismo della deresponsabilizzazione, che abbiamo visto essere cruciale nel rendere le persone capaci di commettere i peggiori orrori.

Nella variante tesa a dimostrare, invece, il potere del conformismo e dell'influenza del gruppo, è risultato che i volontari si mostravano maggiormente inclini a sfidare lo sperimentatore quando venivano affiancati da altri soggetti, sempre chiamati a somministrare la scossa, che, però, si opponevano all'autorità. Sono i potenti effetti di condizionamento che derivano dal far parte di un gruppo: è più facile che il singolo si conformi al comportamento prevalente anziché che agisca contro le pressioni sociali, il che è estremamente pericoloso quando la collettività agisce obbedendo agli ordini, come sotto il Terzo Reich. Una ricerca esemplare in questo senso è stato l'esperimento di Solomon Asch, psicologo polacco-statunitense⁵². Di fronte a un compito facile come individuare su tre linee di lunghezze diverse quella che è uguale alla linea campione, molti dei partecipanti, quando hanno visto che i loro compagni di gruppo hanno iniziato a rispondere in modo diverso da loro, si sono adeguati, pur non ritenendo che quella fosse effettivamente la risposta corretta.

Quello che risulta dall'esperimento di Milgram, oltre a dei dati visibilmente inquietanti, è come l'obbedienza sia una delle componenti fondamentali del nostro sistema sociale, basato su una struttura d'autorità. Fare del male è un atto che va contro i nostri principi; che, almeno in teoria, non è contemplato dal nostro codice morale. Diversi partecipanti che hanno somministrato le scosse elettriche riprovavano l'azione da loro stessi compiuta, eppure hanno continuato ad agire. Non erano nemmeno fisicamente vincolati da qualcosa: potevano prendere e andarsene quando volevano.

La spiegazione più facile sarebbe quella di considerare questi soggetti che somministravano la scossa più violenta come dei mostri, degli individui sadici, ai margini della società. Ma è un argomento ben tenue se si pensa che quasi due terzi dei partecipanti rientrano nella categoria dei

⁵² Nel 1956 Solomon Asch realizzò un importante esperimento di psicologia sociale, che venne largamente ripreso da numerosi studi successivi, sul conformismo, valutando la propensione di 50 soggetti psichiatricamente normali ad essere influenzati dall'opinione della maggioranza, anche quando questa era evidentemente in contrasto con i dati oggettivi dell'esperimento. La prova era molto semplice: un gruppo di otto soggetti, di cui sette erano complici dello sperimentatore, dovevano individuare in una scheda con tre linee di lunghezza decrescente quale di queste fosse di lunghezza uguale ad una quarta linea posta in un'altra scheda. Il risultato dell'esperimento fu che il 75 per cento dei soggetti si conformò alla risposta data dalla maggioranza, anche quando questa era palesemente errata.

soggetti “obbedienti” e provengono da un campione di gente normale, rappresentativa di diverse classi sociali: salariati, professionisti, dirigenti⁵³.

Quei meccanismi vincolanti che entrano nella mente del soggetto e lo portano ad adottare un comportamento di sottomissione e adattamento derivano, secondo Milgram, da un sistema di convenzioni sociali che abbiamo appreso fin dalla tenera età. Dall’infanzia fino al mondo del lavoro siamo sempre stati abituati ad una società che, tramite un denso complesso di regole e divieti interiorizzati e un sistema di incentivi e punizioni in caso di trasgressione, ci ha addestrato all’obbedienza. L’effetto delle circostanze, quindi, della situazione e del sistema più in generale, rendono gli individui più disposti a sottomettersi di quanto non ci aspetteremmo.

A spiegazione del suo esperimento, scrive Milgram:

L’obbedienza è un meccanismo psicologico che lega azione individuale e fini politici. È il meccanismo psicologico che unisce uomini e sistemi d’autorità. L’analisi della storia recente e le osservazioni del comportamento quotidiano ci fanno giungere alla stessa conclusione: l’obbedienza è una tendenza profondamente radicata nel comportamento di molti, un impulso prepotente che supera di gran lunga ogni precetto morale, ogni senso etico, ogni forma di solidarietà⁵⁴.

2.2 Il potere delle situazioni: l’Esperimento Carcerario di Stanford

Ispirato dall’esperimento dell’Università di Yale, ma con uno scopo inizialmente diverso, lo psicologo sociale americano Philip Zimbardo ha dato vita ad un altro esperimento, altrettanto controverso, da cui sono emersi risultati così sconvolgenti da attirare numerosissime critiche, tanto che il suo autore ha aspettato più di trent’anni prima di pubblicare il libro in merito. Con l’obiettivo di dimostrare l’influenza dei fattori situazionali nel determinare il comportamento dell’individuo, Zimbardo e i suoi assistenti hanno creato, nell’agosto del 1971, nei sotterranei dell’Università di Stanford, dove lo psicologo insegnava, una piccola ma realistica prigione, la “prigione della contea di Stanford”. Hanno poi reclutato 24 partecipanti tra i 75 studenti universitari che si erano offerti volontari rispondendo all’annuncio, selezionando espressamente quelli che non presentavano particolari attitudini criminali, comportamenti sadici o patologie devianti.

⁵³ S. Milgram, *Obbedienza all’autorità*, cit., p. 7

⁵⁴ *Ivi*, p. 3

Questo gruppo di giovani assolutamente normali è stato poi diviso casualmente in detenuti e guardie, con la sola regola che la violenza fisica era proibita. Lo scopo di Zimbardo era quello di analizzare soprattutto i detenuti per vedere come l'esperienza in un'istituzione totalizzante quale la prigione cambiasse le modalità di comportamento delle persone e quali effetti la situazione carceraria avesse su un individuo in partenza sano. Egli voleva, inoltre, dimostrare che la brutalità e la crudeltà degli aguzzini non era determinata, come era pensiero comune, da disposizioni individuali del singolo, da particolari tratti della sua personalità, bensì dal potere delle circostanze, dall'influenza che le forze situazionali e sistemiche hanno sul singolo e sul suo comportamento. I risultati gli diedero spaventosamente ragione: l'esperimento ha addirittura dovuto essere interrotto con una settimana d'anticipo poiché gli abusi psicologici, le vessazioni e le pratiche di umiliazione che le guardie avevano messo in atto verso i prigionieri avevano raggiunto in pochi giorni un livello allarmante, causando in diversi di loro forme acute di stress, tanto da voler abbandonare l'esperimento. Delle nove guardie della prigione di Stanford, solamente due si dimostrarono "guardie buone", ossia non si sentivano a proprio agio nel maltrattare i detenuti, li trattavano in modo tutto sommato gentile e, anzi, in qualche occasione, gli hanno perfino fatto dei piccoli favori. Il resto delle guardie è stato per la maggior parte duro e severo, a tratti brutale, ma comunque complessivamente legato alle regole, senza sconfinamenti. Una parte di queste guardie (circa il 30 per cento), tuttavia, specialmente un paio, si sono dimostrate più che crudeli, dei veri mostri; hanno aggirato le regole inventando sempre nuove punizioni, di volta in volta più degradanti, per umiliare i prigionieri: li hanno costretti a fare giochi a sfondo sessuale, a pulire i gabinetti con le mani, ad urlarsi contro degli insulti, gli hanno tolto il cibo e li hanno lasciati in uno spazio buio e angusto per giorni di fila. Tutto questo in neanche cinque giorni. Gli abusi sono cominciati in maniera leggera con le "conte" e modi sempre nuovi per farle: un'occasione in cui le guardie potevano esibire tutto il proprio potere di comando sui detenuti; le guardie sono poi vertiginosamente precipitate in un'escalation da brividi, fino a sfiorare la violenza fisica. Tutti i partecipanti erano stati completamente assorbiti da quello che doveva essere un esperimento: le guardie a tal punto da trasformarsi in spietati carcerieri e le vittime tanto da dimenticare il fatto che avevano la possibilità di abbandonare il gioco quando volevano.

Con questo esperimento Zimbardo ha effettivamente confutato la tesi delle "mele marce", che spiegava i comportamenti sadici o devianti di certi individui come dovuti a inclinazioni particolari del carattere: delle singole mele marce in un sistema

complessivamente buono, funzionante. Era la conveniente spiegazione tirata fuori dall'Amministrazione Bush e dall'allora segretario della Difesa Donald Rumsfeld quando vennero pubblicate su tutti i mass media le scandalose immagini delle torture di Abu Ghraib. Spiegazione chiaramente volta a tutelare l'integrità del sistema, scaricando la colpa solamente su singoli ingranaggi devianti. Alle mele merce, Zimbardo contrappone l'idea, invece, di un "cesto cattivo": le persone non sono in sé corrotte, ma sono portate a compiere tali azioni aberranti dalla situazione in cui sono inserite, dai meccanismi del sistema e dalle relazioni di potere tra gli attori. Sono perciò i fattori ambientali e situazionali a determinare il male e a renderne capaci persone altrimenti ordinarie. Un interessante esempio di ciò sono le parole di uno dei detenuti dell'Esperimento Carcerario di Stanford, Clay, in risposta a Hellmann, una delle guardie che si erano dimostrate più efferate, alla domanda su come si sarebbe comportato lui al suo posto: "Non lo so. Non posso dirti di sapere cosa avrei fatto"⁵⁵ è stata la risposta.

Ci sentiamo tutti immuni dal male finché non ci troviamo in una situazione che ci spinge a farlo. Chiunque di noi ha la presunzione di dire che "io", "noi", non siamo come loro: noi al loro posto non avremmo mai commesso tali brutalità. Noi non avremmo mai fatto quelle cose. Perché noi sappiamo di essere buoni e di non esserne in grado. Ma ne siamo davvero così sicuri? Cosa ci fa essere così certi, dice Zimbardo, che al loro posto non avremmo agito esattamente come loro? Sono i cosiddetti "*self-serving bias*": dei pregiudizi cognitivi attraverso i quali ci innalziamo rispetto agli altri, ci sentiamo migliori, speciali e al di sopra della media. L'approccio situazionale, invece, ci invita a metterci in una posizione di umiltà, anziché trincerarci in una sfera morale più elevata, che mette distanza tra noi, le "brave persone", e gli altri, "i cattivi".

Un altro fattore interessante dell'esperimento era che, prima che iniziasse, detenuti e guardie erano in tutto e per tutto uguali, due gruppi di studenti universitari divisi solo dai ruoli che erano stati assegnati. Con l'introduzione delle tipiche divise da carcerieri e di occhiali a specchio dietro i quali potevano celare lo sguardo, il comportamento delle guardie ha iniziato a cambiare. È aumentata la distanza sociale che sentivano tra loro stessi e i detenuti. Inoltre, non è da sottovalutare il potere che gioca l'anonimato nell'allentare i nostri freni inibitori quando si tratta di fare del male: non a caso è stato studiato che le società più distruttive della storia, in termini di condotta di guerra e di brutalizzazione del nemico, sono state quelle in cui guerrieri cambiavano aspetto,

⁵⁵ P. Zimbardo, *L'Effetto Lucifero*, cit., p. 291

mascherandosi il volto⁵⁶. Oltre a questi elementi, a enfatizzare ancora di più la differenza di condizione tra le due parti, è stato il fatto che i detenuti sono stati spogliati, spruzzati con dello spray disinfettante, come in un vero carcere, e poi sono stati costretti a vestirsi con delle uniformi da detenuti e a tenere sempre una calza sulla testa a coprire i capelli, in modo tale da ricordar loro costantemente della propria condizione di carcerati. L'elemento spersonalizzante per eccellenza, tuttavia, è stato il fatto di assegnare ad ognuno un numero di matricola che sostituiva completamente il proprio nome, tanto che questo numero, per i prigionieri, era diventato una vera e propria nuova identità. Essi erano diventati dei numeri, non più delle persone. Vediamo qui nella sua forma più concreta il processo di deindividuazione e deumanizzazione della vittima che, chiaramente con le dovute proporzioni, attuano i regimi di morte, come quello nazista. «Li ho spinti a insultarsi tra loro e a pulire i gabinetti a mani nude. Praticamente li consideravo bestiame [...]»⁵⁷ sono state le parole di una delle guardie dell'esperimento, che dimostrano fino a che punto la situazione fosse degenerata e avesse preso il sopravvento sui partecipanti.

L'esperimento ha dimostrato anche il forte potere pervasivo delle regole. Le guardie della prigione di Stanford hanno redatto loro stesse un codice di norme alle quali i detenuti dovevano attenersi e per la cui trasgressione venivano severamente puniti. Questo sistema di regole era l'alibi giustificatorio per le persecuzioni attuate dagli stessi carcerieri verso i detenuti. Se alcune regole sono essenziali per il funzionamento civile della società, altre sono mere coperture della dominazione di coloro che le fanno o che hanno il compito di farle rispettare⁵⁸. Bisogno di approvazione sociale, necessità di essere accettati, di piacere e di integrarsi, adattamento, pressione del gruppo nel "fare gioco di squadra" sono poi altri elementi che si vanno a sommare e che rendono il sistema d'autorità un inestricabile groviglio da cui è arduo uscire.

Dallo stupro di Nanchino, gli allucinanti crimini di guerra commessi tra il 1937 e il 1938 nella città cinese dall'esercito giapponese, al massacro di My Lai, in Vietnam, del 1968, in cui soldati americani hanno brutalmente trucidato decine di migliaia di civili vietnamiti

⁵⁶ *Ivi*, p. 516-517. La garanzia data dall'anonimato della persona e del luogo, combinato con una catena della responsabilità diffusa, produce la deindividuazione, spiega Zimbardo. Gli attori si ritrovano immersi nella situazione e non si preoccupano più delle conseguenze delle proprie azioni. Al passato e al futuro subentra una prospettiva temporale appiattita sull'immediato, dove sono l'emozione, l'istinto e le pulsioni a governare la ragione. È quello che si chiama "effetto Carnevale": vivere nell'immediatezza dietro una maschera che toglie i freni agli impulsi libidinosi ed edonistici.

⁵⁷ *Ivi*, p. 337

⁵⁸ *Ivi*, p. 320

sparandogli a bruciapelo. Dalla guerra civile in Ruanda del 1994, durante la quale gli squadroni della morte dell'etnia dei tutsi hanno assassinato spietatamente quelli che prima erano i loro vicini di casa, gli hutu, con episodi di stupri, smembramenti e uccisioni inimmaginabili, fino agli abusi del 2003 nel settore Tier 1 A del carcere iracheno di Abu Ghraib. Passando in rassegna alcune di quelle che sono state le atrocità più abominevoli della storia recente, Zimbardo evidenzia come il potere del sistema implica un'autorizzazione a comportarsi in modi prescritti o a punire un comportamento proibito, istituzionalizzando tale maniera di comportarsi finché non diventa la normalità. Questo potere fornisce la più alta autorità che legittima a intraprendere azioni normalmente vietate da preesistenti norme morali ed etiche. Tale legittimazione si presenta, di solito, sotto le spoglie dell'ideologia, la quale permette qualsiasi mezzo sia necessario per raggiungere lo scopo ultimo, è evidente di per se stessa e non viene mai messa in discussione. Essa finisce per essere accettata come sacra e le procedure che vengono create per supportarla diventano parte integrante del sistema e vengono considerate ragionevoli e adeguate⁵⁹, indipendentemente dalle implicazioni.

Al male di chi lo perpetra si somma anche il male di chi resta a guardare: è quello che Zimbardo chiama "male istituzionalizzato dell'inerzia". Tra vittime e fautori del male, ci sono gli osservatori: coloro i quali sono a conoscenza della situazione ma non intervengono per ripararla, non si oppongono mai, ma restano passivamente a guardare. Questo male dell'inerzia ha un peso più che notevole nel permettere la perpetrazione del male poiché è quello che interessa la maggior parte di noi, che, o per paura o per quieto vivere, preferisce girarsi dall'altra parte e far finta di non vedere. Trovarci di fronte al male, invece, dovrebbe spingerci ad agire in modo eroico, a comportarci virtuosamente, dice Zimbardo. Egli, infatti, non nega la possibilità di quella che definisce la "banalità dell'eroismo". Se è vero che trovarci improvvisamente in un sistema diverso da quello a cui siamo sempre stati abituati può suscitare in noi comportamenti inimmaginabili, come quello di infliggere sofferenza ad altri esseri umani, è vero anche che questo meccanismo può funzionare in senso opposto. Finché non ci troviamo nella situazione giusta, non sappiamo di poter essere tutti dei potenziali eroi: determinate circostanze possono portarci a compiere atti eroici che mai avremmo pensato di essere in grado di fare. La nostra cultura dell'eroismo ci spinge a considerare come esempi solo figure quali Superman o altri esseri sovrumani, quando dovremmo invece educare i nostri figli, secondo Zimbardo,

⁵⁹ *Ivi*, p. 342

a considerare tutti dei potenziali eroi: come dice la locuzione stessa di “banalità dell’eroismo”, infatti, i veri eroi sono le persone normali, in attesa che la situazione giusta si presenti.

2.3 L’effetto Lucifero: Abu Ghraib, Iraq, 2003

Prima di pubblicare il libro con i risultati dell’esperimento, Zimbardo ha aspettato più di trent’anni, tanto le sue scoperte avevano sconvolto sia l’opinione pubblica che gli studiosi, suscitando parecchio biasimo soprattutto a proposito dell’aspetto etico della ricerca. Tuttavia, ha colto l’occasione di dare un’organica stesura a quanto aveva osservato tempo prima dopo aver visto passare al notiziario le immagini, uscite nel 2004, delle violente e umilianti torture compiute nel carcere di Abu Ghraib, in Iraq, dalla 372^a compagnia della Polizia Militare degli Stati Uniti. Fotografie che lo hanno scioccato ma non sorpreso: gli ricordavano, infatti, seppure con le dovute proporzioni, alcune delle pratiche umilianti messe in atto dalle guardie della sua prigione di Stanford. Effettivamente i risultati dell’Esperimento Carcerario di Stanford si sovrappongono in modo spaventosamente preciso con il comportamento dei soldati americani nella prigione mediorientale e, lo vedremo successivamente, a quelli di un battaglione di riservisti della polizia tedesca inviati in Polonia ad uccidere e deportare ebrei durante la Seconda guerra mondiale.

Dopo che lo scandalo era trapelato tramite il soldato Joe Darby, colui il quale ha consegnato alla stampa il CD con le fotografie delle torture, le prime parole delle alte sfere, dall’ex segretario di Stato Donald Rumsfeld all’allora generale di brigata in Iraq Mark Kimmit, sono state, chiaramente, di condanna dei singoli soggetti colpevoli. Quello che è stato detto è che essi erano elementi deviati, “mele marce”, appunto, ma che per il resto il sistema, a parte queste eccezioni, funzionava benissimo. Ma come facevano a sapere le autorità che si trattava solo di un caso isolato e non di abusi sistematici senza aver prima compiuto neppure un’indagine? È la ragione per cui Zimbardo ha accettato di far parte della difesa legale di Chip Frederick, uno dei sette soldati sotto accusa, dopo essere stato contattato dal difensore legale di quest’ultimo, che aveva visto i risultati dell’Esperimento Carcerario di Stanford e riteneva si applicassero a quella situazione. In questo modo lo psicologo poté visionare tutti i documenti, le fotografie e i materiali, altrimenti segreti, degli abusi.

La tesi che sostenne, chiamato a testimoniare in qualità di esperto, era la stessa che aveva dimostrato tramite il suo esperimento: Chip Frederick era un ordinario trentasettenne, sposato, con due genitori premurosi; un ragazzo descritto come timido, tranquillo, nel complesso una brava persona, con l'unica pecca, se così si può dire, di essere incline ad adattarsi agli altri per il bisogno di sentirsi accettato. Era sempre stato giudicato un individuo moralmente virtuoso, che non manifesta nessuna seria patologia della personalità, ma che, anzi, ha sempre svolto ottimamente il proprio lavoro di agente penitenziario, a detta di tutti. Sono state le condizioni del campo Tier 1A di Abu Ghraib, del quale era stato nominato responsabile del turno di notte, e il sistema di obbedienza e conformismo in cui si era ritrovato immediatamente calato, nonché la situazione di estremo stress psicologico del suddetto ambiente, ad averlo trasformato nell'individuo che si è fatto una foto sorridente e col pollice alzato a fianco ad una piramide di corpi nudi di detenuti, lo stesso individuo che ha guardato i suoi compagni mentre tenevano al guinzaglio come un cane un prigioniero.

Il luogo dove è iniziato tutto è la prigione della città irachena di Abu Ghraib, a una trentina di minuti dalla capitale, Baghdad. La prigione una volta funzionava come centro di tortura di Saddam Hussein per i detenuti del regime, ma, con l'intervento americano che ha spodestato il dittatore, è stata convertita in centro di detenzione per gli iracheni, per la maggior parte semplici civili, accusati di terrorismo o di essere in possesso di informazioni essenziali circa un attacco imminente alla coalizione occidentale. Le condizioni erano delle peggiori: niente fognature o sistema idrico, un caldo infernale, continui attacchi di mortaio che hanno ucciso più di un soldato americano, prigionieri non collaborativi, sporcizia, odore nauseabondo e igiene praticamente assente. In tutto ciò, il livello di stress nei soldati americani era alle stelle. Nello specifico, il Tier 1A era una speciale sezione al cui interno si svolgevano gli interrogatori dei prigionieri (che per la maggior parte erano gente comune che non possedeva alcuna informazione utile). Infatti, in quell'area operavano tanto soldati della Polizia Militare, quanto membri dell'Intelligence Militare e della CIA e *contractor* civili addetti agli interrogatori. Essi non portavano mai uniformi o segni distintivi e non usavano i loro veri nomi; così i riservisti della Polizia Militare, addetti, in linea teorica, solamente alla sorveglianza dei prigionieri e non agli interrogatori, si ritrovarono a dover obbedire a persone che non sapevano neanche che qualifica avessero, ma che davano ordini e chiedevano anche di "preparare" i prigionieri per essere interrogati. Un eufemismo che stava ad indicare metodi non proprio ortodossi per "ammorbidirli" e farli parlare.

Questi soldati, in pesanti condizioni di stress e in presenza di fattori ambientali schiacciati, alla fine hanno agito secondo i meccanismi di quello che era un sistema d'autorità e di gerarchia molto pressante. Hanno obbedito agli ordini. Se a tutto questo sommiamo il fatto che i superiori erano sempre assenti e la supervisione era praticamente nulla, a detta degli stessi soldati, e, anzi, quelle poche indicazioni che ricevevano li incitavano a fare di tutto per rendere i prigionieri disposti a parlare, non sorprende che la situazione degenerò. Veniva loro detto di arrangiarsi a “farsi venire qualche idea”, senza alcuna procedura scritta chiara o direttiva formale. Fu così che divennero possibili fotografie come quella di un detenuto incappucciato, con dei finti elettrodi collegati su tutto il corpo, messo in equilibrio su una scatola, a cui era stato detto che se cadeva subiva l'elettroshock, o quella di un altro iracheno che era stato fatto ammattire a tal punto da essersi ricoperto egli stesso la testa con delle feci. O ancora, un prigioniero deceduto durante un interrogatorio, ricoperto di ghiaccio e fatto uscire con una siringa nel braccio per simulare una morte dovuta a condizioni di salute, altri detenuti costretti a simulare tra loro atti sessuali, altri ancora spaventati con l'uso dei cani a due centimetri dalla faccia, e tanto altro. Il tutto con i soldati americani che, a fianco, si mostravano sorridenti e facevano gesti d'approvazione.

La mia deposizione si è interamente incentrata sulle influenze situazionali e sistemiche del suo comportamento, che era stato indotto dall'impatto di un contesto anormale su un giovane uomo normalissimo. [...] Tutto ciò per suffragare la conclusione che Frederick non aveva portato nessuna tendenza patologica in quel contesto comportamentale. Ho sostenuto che era stata piuttosto la situazione a condurre ai comportamenti aberranti che aveva manifestato e dei quali si rammaricava e si riteneva colpevole⁶⁰.

Nonostante questa spiegazione di Zimbardo, Chip Frederick è stato condannato a otto anni di pena detentiva, con sentenze simili per i suoi compagni.

Questo perché l'amministrazione Bush doveva uscirne con un'immagine pulita, dimostrando al mondo che l'America era dura col crimine e che i colpevoli, quelle poche “mele marce”, venivano puntiti. Tuttavia, numerosi rapporti successivi hanno evidenziato come Abu Ghraib non fosse un caso isolato: abusi simili si sono verificati anche in altre strutture di detenzione in Iraq e Afghanistan, nonché nel centro di interrogatori statunitense di Guantánamo Bay, a Cuba. Il problema, insomma, era (ed è) sistemico e la

⁶⁰ *Ivi*, p. 522

colpa non può che essere attribuita anche ai vertici militari e politici che hanno reso queste torture non solo possibili, ma le hanno anche incoraggiate. Dai capi militari fino al gabinetto del Presidente, la maggior parte delle autorità erano a conoscenza dei discutibili metodi di interrogatorio: per gli uffici della Casa Bianca giravano *memorandum* di approvazione di tecniche sempre più coercitive per estorcere informazioni ai detenuti, ben oltre i normali livelli di decenza e dignità umana. La responsabilità, perciò, come ha sostenuto Zimbardo, non può essere scaricata solamente sui singoli individui delle fotografie, per quanto non giustificabili, ma è da imputarsi all'intero sistema che, tramite i meccanismi schiacciati del comando e fattori situazionali alienanti, ha reso possibile il male e lo ha insinuato in persone comuni.

2.4 Gli uomini comuni del Battaglione 101

Abbiamo in precedenza citato più volte un altro studio, quello su un gruppo di riservisti della polizia di Amburgo, operanti sotto il Terzo Reich. Un noto storico statunitense, Christopher Browning, nel 1992 ha pubblicato *Ordinary men*, meglio conosciuto come *Uomini comuni: polizia tedesca e soluzione finale in Polonia*. Negli anni Ottanta, Browning si trovava nella città di Ludwigsburg, presso Stoccarda, e frequentava l'archivio dell'Agenzia centrale di Stato per l'amministrazione della giustizia, intento in una serie di ricerche su accuse e sentenze dei processi tedeschi riguardo ai crimini nazisti. Studiando queste inchieste su ex nazisti condotte dalle autorità giudiziarie di Stoccarda, Browning si è imbattuto in un fascicolo in particolare che ha catturato la sua attenzione, il più corposo: quello degli interrogatori del Battaglione 101. Il Battaglione 101 era un battaglione di riserva della polizia tedesca, la *Ordnungspolizei*, altrimenti detta *Orpo*, formatosi ad Amburgo, che operava sotto la guida delle SS nella Germania nazista. Si trattava, dunque, di uno dei più bassi gradini della gerarchia militare: i membri del *Polizei-Bataillon 101* erano uomini comuni in tutto e per tutto, agenti che svolgevano un semplice lavoro d'ufficio, funzionari che in vita loro molto verosimilmente non avevano mai visto un briciolo di azione e che raramente si erano schiodati dalla loro scrivania. Per la maggior parte erano padri di famiglia, mariti esemplari e padri amorevoli; non fanatici nazisti ma operai di mezza età di Amburgo ritenuti non idonei al servizio militare regolare. Quando, tra il 1942 e il 1943, queste truppe vennero spedite in Polonia (i livelli superiori dell'esercito e della polizia erano tutti impegnati ad est sul fronte con l'Unione sovietica, perciò tutte le braccia rimaste disponibili vennero dislocate in Polonia con gli

Einsatzgruppen delle SS per proseguire la Soluzione finale), questi “uomini comuni” uccisero in un solo giorno 1500 ebrei e ne mandarono a morte oltre 90 mila nel giro di un anno, tra uccisi e deportati. Come fu possibile una trasformazione così drastica?

Alla metà di marzo del 1942, circa il 75-80 per cento di tutte le future vittime dell'Olocausto era ancora in vita, mentre il 20-25 per cento era morto. Undici mesi dopo, alla metà di febbraio del 1943, il dato percentuale si era esattamente capovolto. L'apice della Shoah, quindi, fu toccato con un'intensa ondata di massacri in soli pochi mesi, che ebbero come centro la Polonia e le sue comunità ebraiche e fu possibile, in ultima analisi, perché semplici esecutori divennero assassini di professione, uccidendo un gran numero di altri esseri umani in un breve periodo di tempo⁶¹.

Il primo massacro di cui si macchiarono gli uomini del battaglione fu quello del piccolo villaggio di Józefów, dove avevano l'ordine di rastrellare tutti gli ebrei presenti, in quanto sospettati di essere in combutta con i partigiani. Innegabilmente a disagio di fronte a quanto si apprestavano a fare, ai poliziotti fu data la possibilità di scegliere: prima dell'inizio del rastrellamento, uno dei loro comandanti, il maggiore Wilhelm Trapp, anche lui visibilmente provato dalla situazione, invitò chi non se la sentiva di portare a termine il compito assegnato a farsi avanti. Solo uno ne ebbe il coraggio e fu esonerato, mentre tutti gli altri, forse per non dimostrare codardia o forse solo perché non sapevano ancora cosa li aspettava, si dimostrarono disposti a proseguire. I poliziotti rastrellarono tutti gli ebrei che trovarono, trascinandoli fuori dalle loro case fino al bosco adiacente, dove ebbe luogo l'eccidio. Fu il primo episodio e il più traumatico per quegli uomini, che finirono per uccidere bambini che avevano la stessa età dei loro figli, che si ritrovarono ricoperti da pezzi di cervello schizzati dalle teste degli ebrei che avevano fatto saltare in aria. In una mattinata uccisero 1500 ebrei. Uno spettacolo raccapricciante che li segnò profondamente. Nelle missioni successive che vennero affidate al battaglione, i riservisti si erano quasi, in un certo senso, abituati ad uccidere: se il massacro di Józefów da un lato aveva vistosamente turbato la loro coscienza, dall'altro lato li aveva resi via via sempre più impassibili nel causare altre, nuove, morti.

Alla strage di Józefów seguì quella di Łomazy del 17 agosto del '42, che avvenne con l'aiuto delle SS e dei cosiddetti uomini di Trawniki, i collaboratori dell'Europa centrale e orientale reclutati dai campi di prigionia allestiti per i soldati sovietici dai nazisti, i quali, essendo molto più spietati ed efferati dei poliziotti del 101 e senza alcuna remora

⁶¹ C. Browning, *Uomini comuni: polizia tedesca e soluzione finale in Polonia*, Torino, Einaudi 1999, pp. XI-XIII

nell'uccidere, si occuparono del grosso del "lavoro sporco". L'intera popolazione ebraica della città doveva essere fucilata: questi erano gli ordini. Fu uno spettacolo aberrante: una fossa enorme piena dei cadaveri degli ebrei, alcuni ancora mezzi vivi che, rimasti schiacciati sotto il peso degli altri cadaveri, cercavano invano di divincolarsi per uscire, sotto la raffica dei colpi di fucile che i Trawniki, ubriachi fradici, sparavano alla cieca sulla massa di corpi.

Dopo questo episodio, il compito del Battaglione 101 consistette prevalentemente in deportazioni più che in altre uccisioni, evacuazione di villaggi e di ghetti polacchi e trasferimento degli ebrei sui treni della morte: oltre 45 mila ebrei furono deportati al campo di sterminio di Treblinka in sole poche settimane dagli uomini del battaglione. Tra le deportazioni a cui hanno partecipato, una delle più note e massicce è stata l'operazione *Erntefest*, che ha interessato il ghetto di Lublino: tra la metà di marzo e la metà di aprile del 1942, circa il 90 per cento dei 40 mila abitanti del ghetto fu caricato sui treni diretti ai campi di concentramento. Altri ebrei, tra gli 11 e i 12 mila, furono deportati dai ghetti di Izbica, Piaski, Lubartów, Zamość e Kraśnik con l'aiuto dei Trawniki⁶².

Spiazzato di fronte a come sia stato possibile giungere a perpetrare un tale orrore, Browning ha confrontato i dati sul Battaglione 101 con i risultati degli esperimenti di Milgram e Zimbardo, trovando corrispondenze inquietanti. Non solo la gamma dei comportamenti dei partecipanti ai due studi accademici era in tutto simile a quella degli uomini del 101, ma anche i valori percentuali erano identici. C'era, cioè, un nucleo consistente di persecutori incalliti, di aguzzini fanatici che si compiacevano nell'uccidere e addirittura si offrivano volontari per le esecuzioni. Erano circa il 30 per cento dei membri, l'esatta percentuale delle guardie spietate dell'Esperimento Carcerario di Stanford. Il gruppo più nutrito del battaglione, invece, eseguiva i rastrellamenti e le fucilazioni perché gli veniva ordinato, si comportava secondo le regole, obbedendo ai superiori: circa il 50 per cento, percentuale corrispondente alle guardie di Zimbardo "dure e severe" ma che non eccedevano oltre le norme. Infine, solo meno del 20 per cento dei riservisti si rifiutò di eseguire gli ordini e di sparare o di effettuare le deportazioni, in più occasioni si oppose apertamente all'autorità o cercò di sottrarsi all'infausto compito, proprio come le due "guardie buone" di Stanford. In tal senso, vediamo che c'è uno schema ricorrente, che le ricerche di Browning funzionano come un'ulteriore dimostrazione pratica dei risultati di questi esperimenti e questi risultati, a loro volta,

⁶² *Ivi*, pp.51-53

forniscono allo storico una griglia interpretativa nella quale inquadrare i comportamenti degli uomini del 101.

Perché la maggior parte dei poliziotti del 101 si trasformò in assassini? Per spiegare comportamenti simili, le ricerche condotte in passato hanno chiamato in causa numerosi fattori: abbruttimento dovuto alla guerra, razzismo, divisione del lavoro e *routine*, selezione speciale degli esecutori, carrierismo e tanti altri elementi che hanno sì avuto un peso, ma non in modo assoluto. Quello dei riservisti del battaglione rappresenta, piuttosto, un tipo di atrocità riconducibile alle “procedure operative correnti”: degli atti che non dipendono da una reazione violenta spontanea o da un atto di vendetta, bensì dalla metodica esecuzione delle direttive del governo e del comando⁶³.

Abbiamo prima menzionato il fatto che lo stesso comandante delle truppe era contrario a perpetrare tali mostruosità e aveva dato, a chi si fosse fatto avanti, una possibilità per tirarsi indietro. Perché allora solo un membro la sfruttò? Ritorna qui il problema della conformità e delle pressioni sociali che derivano dal far parte di un gruppo. Diversi erano i fattori che si sommarono nella psiche di ognuno dei riservisti: innanzitutto, chi si sottraeva al compito scaricava sugli altri la responsabilità di uccidere; un fatto in contrasto con la solidarietà e il cameratismo che regnano tra compagni. Inoltre, rifiutarsi di sparare significava anche ritenersi migliore dei commilitoni, più buono e compassionevole, e implicava che gli altri erano più cattivi: altra colpevolizzazione implicita. Allora, quelli che si tiravano indietro dicevano di farlo perché erano più deboli, più codardi, in modo tale da non offendere i compagni, ma anzi esaltarli.

L'ultimo, ma non in ordine di importanza, problema, rimane sempre la questione dell'obbedienza all'autorità, che, in questo caso, era anche dotata del potere di coercizione e pertanto era ancora più difficile per i riservisti disobbedire. Il gruppo di riferimento in un contesto sociale crea una pressione che spinge alla cieca ottemperanza, cioè il conformismo, così la banalità del male trova nella dimensione sociale dell'obbedienza uno dei suoi meccanismi fondamentali, che rende possibile la perpetrazione del male stesso e di crimini aberranti. Sono dinamiche che agiscono in qualsiasi istituzione totalizzante, riproducibili in ogni ambito sociale. In ultima analisi, il comportamento collettivo del battaglione ha implicazioni assai allarmanti, conclude Browning, che ci lascia un'importante lezione:

⁶³ Ivi, pp. 165-167

Ci sono molte società afflitte da tradizioni di razzismo e ossessionate dalla mentalità o dalla minaccia di guerra; ovunque la società spinge gli individui a rispettare e ossequiare l'autorità, ed è difficile che funzioni altrimenti; ovunque le persone aspirano a un avanzamento di carriera. In ogni società moderna la complessità della vita, con la burocratizzazione e la specializzazione che ne conseguono, attenuano il senso di responsabilità personale di coloro che realizzano le direttive ufficiali. All'interno di ogni collettività sociale, il gruppo di riferimento esercita pressioni spaventose sul comportamento e stabilisce le norme morali. Se in circostanze analoghe gli uomini del 101 divennero assassini, quale gruppo umano può reputarsi immune da tale rischio?⁶⁴.

Tutti gli autori che abbiamo toccato finora, dalla Arendt a Bauman, da Zimbardo a Milgram, hanno messo in evidenza da più prospettive l'importanza dei contesti, degli aspetti situazionali, ma, d'altro canto, hanno anche sempre lasciato una porta aperta. C'è sempre stata un'eccedenza di senso che nessuno è riuscito a spiegare, un significato che va al di là, uno spazio che resta libero. Questo qualcosa che sfugge, l'ulteriorità di senso al di là del visibile e del misurabile, è la parte mancante degli schemi di interpretazione della realtà visti finora ed è la spiegazione ultima del perché gli uomini siano influenzati a tal punto da certi sistemi fino a commettere il male. Stiamo parlando dell'ipotesi di una sacralità secolare. Esistono, cioè, dei sistemi di credenza che hanno potentemente convinto e motivato gli individui, determinandone certe modalità di comportamento, perché erano caricati, e come tali erano percepiti, di una dimensione di sacralità, di credenza. Una sacralità secolare, cioè orizzontale, immanente, che ha a che fare con la dimensione terrena.

⁶⁴ *Ivi*, p. 198

Capitolo Terzo: Nuovi demoni e religioni della politica

3.1 I demoni assoluti di Dostoevskij

Gli studi che abbiamo visto finora sono tutti inscrivibili, se vogliamo generalizzare per sommi capi, in un paradigma che possiamo chiamare dei “demoni mediocri”, come ci suggerisce una nota studiosa, Simona Forti, che abbiamo già citato in precedenza, ma che adesso analizzeremo più nel dettaglio.

Da dove viene il male? Perché commettiamo il male? Quello che fa Forti in *I nuovi demoni*, opera in cui la filosofa indaga come si è evoluta la concezione del rapporto tra male e potere, è ripercorrere il pensiero di diversi autori, dall’epoca classica fino all’era delle due grandi dittature, nazista e socialista, per vedere come il modo di pensare il male sia cambiato, transitando da un paradigma dicotomico ad un paradigma che, invece, introduce un terzo soggetto in campo. Oltre alla categoria del carnefice e a quella della vittima, ci sono anche gli uomini comuni, o quella che Primo Levi ha chiamato “zona grigia”: c’è uno spazio tra le parti di questa contrapposizione rigida che va indagato, proprio per vedere se effettivamente il dualismo tra oppressi e oppressori non sia troppo schematico e semplicistico, nonché fuorviante nella comprensione di come agisce il male. Ma andiamo con ordine. Citando grandi classici quali Dostoevskij, Nietzsche, Schelling e Kant, Simona Forti riassume la concezione del male che questi autori hanno declinato, seppur con notevoli differenze tra loro, in un paradigma che definisce, appunto, “paradigma Dostoevskij”. Questa visione si traduce concretamente nella netta opposizione tra due schieramenti: da una parte c’è il carnefice, spietato, incarnazione del male assoluto, un demone, e dall’altra stanno le vittime, ridotte praticamente da soggetto a mero oggetto passivo che subisce le sofferenze inflitte dall’oppressore. Il paradigma Dostoevskij, perciò, risulta in una contrapposizione manichea tra Bene e Male, in una

dicotomia che si concentra più sul carnefice che sulla vittima, in quanto focalizza la sua attenzione sul soggetto che è la personificazione del male.

Tuttavia, c'è una novità rispetto alle precedenti concezioni di Male e Bene: se prima, per alcuni, essi erano visti come due entità assolute impegnate in una lotta esterna all'uomo, Kant, Nietzsche e gli altri pensatori spostano questo epico scontro all'interno dell'individuo. È, quindi, il singolo che si ritrova a dover scegliere continuamente tra l'uno e l'altro e che affronta quotidianamente il dramma di una lotta interna e intima alla propria coscienza. Una scelta che lo tormenta costantemente. Questa contrapposizione interiore tra Bene e Male è in realtà sempre stata tipica delle religioni e, naturalmente, anche del cristianesimo. In questo senso, quelli dell'Ottocento e del Novecento sono quindi "nuovi demoni". Il male inerisce alla natura dell'uomo in quanto tale, «senza che tale naturalità ne comprometta la libertà e l'imputabilità della colpa»⁶⁵. La libertà umana è tale in quanto prevede anche la scelta del suo opposto e questa duplicità strutturale tra la libertà e il suo opposto, tra bene e male, quindi, alla fine si risolve sempre nella fusione nell'Uno.

Male e Bene non sono più due entità rigidamente separate, due principi contrapposti, ma, anzi, quello che ci dice Forti, attraverso il pensiero degli autori che analizza, è che fare il male fa parte proprio della libertà dell'individuo. Se questa libertà di scelta e di azione non comprendesse anche la facoltà di poter scegliere e compiere il male, allora non sarebbe veramente tale, cioè pienamente libera. Per Kant, ad esempio, il male non è il non-essere, ma è un agire, un agire che ha a che fare con la libertà⁶⁶. È stato quando l'uomo ha voluto assurgere al posto di Dio, essere come lui, cercando di imitarne la libertà assoluta, pur non essendo capace di una potenza creatrice come l'Onnipotente, bensì titolare solo di un potere di distruzione, che il male come lo vediamo è entrato nel mondo ed è un male che si concretizza nella «libertà di volere il nulla al posto dell'essere»⁶⁷.

Tornando al nostro paradigma Dostoevskij, questa concezione dualistica del rapporto tra bene e male identifica il male nel nichilismo, nel Nulla, nella pulsione di morte. Con l'importante nota che si può fare una distinzione tra malvagità e male: se la prima è un modo di essere del soggetto, una modalità della sua coscienza, il secondo è un fattore sistemico, dato da come si configurano le relazioni di potere tra i soggetti. Il male è un

⁶⁵ S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 12

⁶⁶ *Ivi*, p. XIII

⁶⁷ *Ivi*, p. 37

fattore di gruppo, ha carattere collettivo e relazionale, laddove la malvagità, invece, ha dimensione individuale, personale.

Il nichilismo di Nietzsche e la pulsione di morte di Freud sono due modi diversi di intendere la stessa cosa, ossia il rovescio della vita, il rovescio del bene e della libertà, un rovescio che è comunque contemplato e compreso nello stesso suo opposto. Perché, come abbiamo detto, la libertà è tale solo quando implica la possibilità di scegliere di fare il male. Quello dei nuovi demoni è, quindi, un male pensato nei termini di una patologia della volontà, di una pulsione di morte, di una volontà di nulla e ha sempre avuto a che fare con le forze della trasgressione e del disordine, in pratica con la potenza della morte⁶⁸. Si tratta, pertanto, di un male radicale, di “demoni assoluti”. Questa potenza della morte ha trovato la sua più concreta immagine ed espressione fenomenica nei campi di concentramento come Auschwitz. Così essa è definibile come «il nuovo demone del XX secolo»⁶⁹. I campi sono stati il luogo dove il male politico è andato oltre: oltre i delitti comuni, oltre i crimini immaginabili dall'uomo, oltre anche quei vizi tipicamente umani come sete di potere, egoismo, invidia, risentimento, ed è diventato semplicemente devastazione totale, distruttività radicale. Nel rapporto dualistico tra il carnefice onnipotente e la vittima che nulla può opporre, si esprime, per Dostoevskij, il male nella sua forma più pura e assoluta, poiché esso esemplifica la crudeltà nuda e cruda che si scarica sull'innocente inerme⁷⁰. Da una parte, i demoni malvagi, dall'altra, le vittime assolute.

Un'altra riflessione importante che fa Simona Forti a proposito delle politiche naziste e socialiste è come queste si inserissero nell'ambito del biopotere, dove con questo termine, o con quello di “biopolitica”, intendiamo quel potere che privilegia e dà massima importanza alla vita intesa strettamente nel suo senso biologico. Se l'agire politico si è sempre rapportato alla vita e la vita stessa, nella sua dimensione sociopolitica, è sempre stata il quadro di riferimento per la politica, questo rapporto è sempre stato indiretto, mediato. La biopolitica, invece, recupera questo legame in modo più diretto, dando risalto all'aspetto biologico della natura umana⁷¹. Il risvolto pericoloso è che il biopotere fa presto ad assumere una dimensione discriminatrice e a diventare una politica di razzismo. La deumanizzazione degli ebrei, a cui il cristianesimo aveva già spianato la strada, non

⁶⁸ *Ivi*, p. XIII

⁶⁹ *Ivi*, p. 98

⁷⁰ *Ivi*, p. 34

⁷¹ *Biopolitica*, Enciclopedia Treccani, https://www.treccani.it/enciclopedia/biopolitica_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (ultimo accesso 21 luglio 2023).

tardò così ad arrivare: il popolo ebraico veniva assimilato dall'ideologia nazista al mondo animale, a ratti, parassiti, animali della peggior specie. Dalla brutalizzazione del nemico (l'avversario visto come un leone, una tigre) si passa così alla deumanizzazione: l'altro non come una categoria diversa ma inferiore, qualificato con i peggiori epiteti e descritto come portatore dei vizi più ignobili. Immagine contrapposta, ovviamente, a quella dell'ariano, virtuoso, nobile e qualsiasi altro aggettivo edificante possa venire in mente. Essendo che la vita, quella degli uomini "giusti", va preservata, allora è non solo lecito, ma addirittura doveroso, estirpare tutti coloro che rappresentano biologicamente un parassita per tale vita, così come si uccide un ratto o un verme. Questo ha reso possibili tutte le politiche di morte naziste, le tanatopolitiche.

3.2 Verso una nuova genealogia del male: i demoni mediocri

Quello che si chiede Simona Forti, e che ci chiediamo anche noi, è se questo insieme di concetti, questo inflessibile antagonismo del paradigma Dostoevskij, risulti sufficiente a leggere la storia recente. Alla luce degli orrori dell'ultimo secolo, dai campi della morte nazisti alle mostruosità compiute in nome del Socialismo reale, questa rigida visione delle modalità di genesi del male non rischia, forse, di essere troppo schematica e rigida?

Ci sembra, innanzitutto, che non venga accordata la giusta attenzione alle vittime, in quanto ci si è sempre solo focalizzati su chi compie il male, piuttosto che su chi lo subisce: bisogna spostare lo sguardo dalla parte abissale, demoniaca e spaventosa del male a coloro che soffrono. La dicotomia vittima-carnefice rischia di occultare una fenomenologia del male molto più complessa, che include anche dinamiche "altre" e soggetti terzi e che non è legata solo all'idea del male come nulla, come potenza di morte, quanto, piuttosto, al male come si è visto nelle sue forme dell'obbedienza, del conformismo passivo, dell'inerzia e della passività. I soggetti terzi di cui finora non si è tenuto conto sono uomini comuni (non ci suona forse familiare?), che davanti alle manifestazioni del male si sono dimostrati inerti, passivi e che, per questo, sono stati complici in una certa misura. Non è più il male dei demoni assoluti, ma è il male dei "demoni mediocri", quello perpetrato dalle persone comuni. In questo filone si iscrivono autori come, appunto, Arendt (per la banalità del male), Bauman, Milgram, Zimbardo, Browning e Levi, verso cui Simona Forti riconosce il proprio debito intellettuale. Essi hanno contribuito ad elaborare quella che possiamo definire una nuova genealogia del male: un male non più radicale e assoluto ma mediocre.

Se prima il male era visto, come abbiamo detto, come una forza distruttrice, portatrice di caos e disordine per eccellenza, che scaturiva dalla trasgressione, ora il male appare invece come figlio dell'ordine, del conformismo e dell'obbedienza più ferrei. Questo cambiamento di paradigma è sorto da quelli che possiamo chiamare "crimini d'obbedienza": è rileggendo ad anni di distanza sistemi come quello nazista in cui i delitti più inconcepibili sono stati commessi perché "Ho solamente obbedito agli ordini", come si è giustificata la maggior parte degli accusati al processo di Norimberga, che si è messa in discussione l'intenzionalità malvagia dei peggiori criminali della storia. A Norimberga, le teorie della "personalità criminale" o della "psicopatologia collettiva" sono apparse inadeguate e superate di fronte a quella che, più che una punizione della trasgressione, è stata una punizione dell'obbedienza e si è aperta la strada al giudizio della collaborazione e della responsabilità di figure intermedie⁷². Queste figure intermedie erano, appunto, uomini ordinari, che, per circostanze fortuite, non hanno avuto la disgrazia di essere delle vittime, ma che non hanno fatto parte nemmeno della schiera degli aguzzini. Questi uomini comuni erano semplicemente dei burocrati, degli ingranaggi del sistema, eppure hanno rivestito un ruolo centrale nel compimento dello sterminio. La macchina burocratica li ha completamente deindividualizzati, spersonalizzati, creando una distanza abissale tra questi uomini e gli effetti delle loro azioni, tra questi uomini e le vittime. Abbiamo visto i pericolosi effetti della deresponsabilizzazione, così attuata, nel funzionario, che diventa capace di commettere qualsiasi tipo di crimine con la stessa facilità con cui firma un pezzo di carta.

Il senso di colpa per azioni immorali veniva così tacitato dalla convinzione di compiere qualcosa di sancito dalla legittima autorità. Il quadro che ne emergeva non era quello di una popolazione di "posseduti", di demoni catturati dal malefico potere seduttivo del Grande Ideatore del Male, né quello di individui percorsi da un'irrefrenabile corrente d'odio. Per molti storici, la maggior parte della popolazione fu trascinata dentro i meccanismi della macchina sterministica per inerzia e indifferenza⁷³.

In questo senso, dice Simona Forti, possiamo dire che Eichmann è l'antieroe dei protagonisti di Dostoevskij: fa il male non trasgredendo la legge, ma attenendovisi

⁷² S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 220

⁷³ *Ivi*, p. 226

scrupolosamente, a prescindere dal contenuto⁷⁴. È il passaggio dalla radicalità alla banalità del male.

Se Milgram, così come Zimbardo, ci ha detto che l'uomo obbedisce all'autorità perché fin dalla nascita è stato inserito in un sistema sociale che funziona secondo un meccanismo di premi e punizioni, a seconda se si viola o meno ciò che viene imposto dall'autorità, ne *I nuovi demoni*, Forti rintraccia l'origine di questa abitudine all'obbedienza nel capitolo terzo della Genesi. L'atto con cui l'uomo ha rotto il suo rapporto idilliaco con Dio, quando Adamo ed Eva, tentati dall'ingannevole serpente, hanno mangiato la mela dell'albero della conoscenza del bene e del male dell'Eden, è stato un atto di trasgressione, di disobbedienza. Ha avuto qui inizio il legame tra male, potere e trasgressione che abbiamo visto essere al centro del paradigma Dostoevskij: quello pastorale è il modello di subordinazione per eccellenza, secondo il filosofo e sociologo francese Michel Foucault. Dio, però, ha dato una seconda possibilità all'uomo per redimersi dal peccato originale: per salvarsi dalla dannazione eterna, la soluzione è un potere politico-pastorale che sia improntato alla cura, non alla pura volontà di dominio. Da qui, la nascita della concezione del potere come rapporto comando-obbedienza, anche se quest'ultima è ancora vista sotto una luce salvifica. Nietzsche, guardando più a fondo in questo rapporto, coglie il fatto che l'uomo si sottomette, quindi, perché vuole essere liberato dal male, per potersi ricostruire come un tutto omogeneo, pacificato al proprio interno. Il volerli liberare da questo dissidio interiore ci porta ad accettare l'identità che qualcun altro ci impone: ecco come nascono i soggetti obbedienti⁷⁵. La garanzia di salvarsi dalla morte è il motivo per cui gli uomini si sottomettono.

Per questo, secondo Foucault, l'unico modo possibile per sottrarsi a questo rapporto di potere asimmetrico sta, per l'individuo, nel chiedersi come deve impostare il rapporto con se stesso: cercare di sottrarsi a questa relazione, di disidentificarsi dalla normatività del potere. L'individuo, dice, deve organizzarsi al proprio interno per opporre una certa resistenza al potere, riaffermando la propria autonomia e indipendenza⁷⁶.

Abbiamo citato prima, oltre all'obbedienza, il conformismo, l'inerzia e la docilità come le nuove, mediocri, forme del male. Ebbene, è proprio perché gli individui si abituanano a un dato sistema, a relazioni di potere strutturate in un certo modo, e ritengono più

⁷⁴ *Ivi*, p. 246

⁷⁵ *Ivi*, p. 294

⁷⁶ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli 2003, p. 222, cit. in S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 322

semplice continuare a vivere così, senza complicazioni, senza mettere in discussione la gerarchia, limitandosi ad essere meri spettatori di ciò che accade, che è possibile la perpetrazione di tale sistema maligno e dei suoi vincoli. Già Zimbardo aveva analizzato i potenti effetti del conformismo sull'obbedienza e aveva visto come esso giocasse un ruolo fondamentale nella propagazione del male. Ognuno, accettando le regole del gioco e non ribellandosi alle circostanze, consente al gioco di continuare: è ciò che riporta Simona Forti tramite gli scritti del dissidente politico, nonché ex presidente della Cecoslovacchia Václav Havel, contestatore del regime comunista.

Una possibile via d'uscita da questo circolo vizioso ce la propone ancora una volta Foucault ed è quella del cinismo: l'*ethos* del cinico, con il suo distacco dalle cose, può rompere quel rapporto viziato tra «il bisogno che il soggetto ha del potere e il bisogno che il potere ha di quel bisogno del soggetto»⁷⁷ e rende così possibile una nuova configurazione del rapporto tra soggettività e potere stesso.

Il passo conclusivo di questa nuova genealogia del male basata sulla sua normalità, lo compiamo all'insegna di Primo Levi, il quale, con il suo *I sommersi e i salvati*, rompe definitivamente con il paradigma Dostoevskij, dimostratosi unilaterale nel descrivere il maligno. Levi introduce in quello che prima era un rigido dualismo la normalità della "zona grigia", quel nucleo di persone ordinarie, né vittime né carnefici, che tuttavia ha composto la porzione maggiore di collaboratori del male. Con la loro inerzia, il loro conformismo e la loro cieca obbedienza, queste persone hanno reso possibile l'instaurazione di un sistema come quello nazista. Da massima espressione del male radicale, Auschwitz diventa simbolo, invece, della normalità del male.

Per quanto esauriente sia l'analisi che Simona Forti fa del rapporto tra male e potere oggi, ci sembra che manchi ancora qualcosa, che tale ricerca possa essere ulteriormente completata. Il tassello ultimo che l'autrice non arriva a toccare, essendo la sua un'indagine prevalentemente filosofica, è quello delle religioni della politica.

3.3 Le religioni della politica e il sacro secolare

Finora abbiamo infatti visto molteplici sistemi del male, di formazione e di perpetrazione del maligno, ma manca ancora una dimensione da analizzare che è tutt'altro che secondaria: come tutti questi sistemi riescono a convincere potentemente gli individui

⁷⁷ S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 398

tanto da spingerli a fare cose che altrimenti non avrebbero mai fatto? La possibile risposta è che essi erano così talmente carichi di credenze, di valori, di simboli, miti e riti, da essere percepiti come sacri.

A questo proposito, lo storico Emilio Gentile ha parlato di “religioni della politica”, intendendo con questa locuzione delle forme di sacralizzazione della politica moderne che, mutuando miti, riti e simboli dalle religioni tradizionali, le quali erano state vittime del processo di secolarizzazione, trasferiscono queste tradizioni e queste credenze all’ambito politico. Nello specifico, in un sistema totalitario è il capo, il leader carismatico (o il partito unico al potere), ad essere caricato di sacralità ed investito di tutte queste valenze, tanto da essere praticamente assimilato ad un dio egli stesso. Si tratta, insomma, di “religioni secolari”, dove cioè il sacro non è più trascendente e verticale come nelle religioni tradizionali, ma è un sacro immanente, terreno.

Prima di addentrarci nell’analisi delle religioni della politica è importante premettere alcune controversie che sono sorte sull’uso di questa formula, che appare come un ossimoro. Diversi studiosi hanno espresso dubbi in merito al fatto di definire come religioni quei movimenti politici che adoperano miti, riti, simboli e formule verbali di tipo religioso, preferendo, piuttosto, parlare di “pseudo-religioni”, intendendo il fatto che questi movimenti politici si travestono da religioni per adescare le masse. Secondo questa visione, la religione della politica non esiste, è una “religione-che-non-c’è”⁷⁸, e si possono considerare come vere religioni solo quelle al cui centro vi è un sacro di tipo religioso, appunto, spirituale e soprannaturale. Secondo altri critici, invece, il problema sorge in merito alla definizione di religione: essi ritengono che si possa qualificare una religione come tale solo se vi è una divinità sovrumana in cui tutti credono. Tale definizione, per cui, escluderebbe le religioni della politica dallo spettro delle fedi, in quanto esse hanno al centro la credenza in un’entità secolare. Tuttavia, se adoperiamo questo criterio di discriminazione, nemmeno altri tipi di credenze, che siamo soliti considerare vere e proprie religioni, potrebbero essere incluse, come ad esempio il buddismo, che non contempla l’esistenza di Dio.

Fortunatamente, le definizioni di religione sono molteplici e non tutte postulano l’esistenza di una divinità. Vi è anche chi intende la religione piuttosto come un sistema sociale e culturale. Pensiamo, ad esempio, a Émile Durkheim e alla sua definizione di religione come un sistema di credenze e di pratiche relative a cose sacre, proibite,

⁷⁸ E. Gentile, *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*, Roma, GLF editori Laterza 2001, p. XXI

interdette, che riuniscono in una stessa comunità morale, chiamata chiesa, tutti coloro che vi aderiscono. Guardando alla religione come un'esperienza sociale collettiva, come un'effervescenza derivata dal sentimento di appartenenza ad un gruppo, dal sentire che l'“io” è anche “noi” e che il sé è indivisibile dell'altro, Durkheim non esclude la possibilità di far rientrare nella categoria delle fedi anche fenomeni politici caricati di valenze spirituali immanenti. La prospettiva che adopereremo da ora in avanti è, dunque, quella che intende le religioni come «un sistema di credenze, di miti, di riti e di simboli, che interpretano e definiscono il significato e il fine dell'esistenza umana, facendo dipendere il destino dell'individuo e della collettività dalla loro subordinazione a un'entità suprema»⁷⁹.

Detto ciò, è bene chiarire anche il significato di “religioni della politica” nello specifico. Esse sono delle particolari forme di sacralizzazione della politica dell'età moderna che si verificano quando non solo la sfera politica ha acquistato la sua autonomia istituzionale nei confronti della religione tradizionale, ma si è anche investita di una dimensione religiosa, nel senso che assume un proprio carattere di sacralità, fino a rivendicare per sé la prerogativa di definire il significato e il fine ultimo dell'esistenza su questa terra per l'individuo e la collettività⁸⁰. La sacralizzazione della politica, occorre sottolineare, è un fenomeno strettamente moderno: fin dall'antichità non sono mancate varie forme di sacralizzazione del potere, pensiamo ad esempio al faraone dell'antico Egitto o alla Roma imperiale o anche alle istituzioni civiche delle *poleis* greche e della Roma repubblicana, caricate di sacralità. Con l'avvento del Cristianesimo, ebbe luogo una nuova configurazione dei rapporti tra sacro, religione e politica e una sacralizzazione del potere che si concretizzò nel primato spirituale della Chiesa sullo Stato, il quale le era subordinato (almeno in Europa occidentale). Tutte queste forme, tuttavia, sono diverse dal fenomeno di sacralizzazione della politica che avvenne in epoca moderna, quando, l'affermazione del principio di sovranità, della laicità statale e la conseguente separazione tra Stato e Chiesa, si sono fuse nel processo di secolarizzazione e si sono saldate con la nascita della politica di massa e della sovranità popolare, modificando così il rapporto tra sacro, politica e religione e dando vita ad una nuova configurazione di quello che

⁷⁹ *Ivi*, p. XII

⁸⁰ *Ivi*, pp. XI-XII

Giovanni Filoramo ha chiamato il triangolo del potere sacro⁸¹. Configurazione in cui la linea che unisce sacro e politica si è fatta sempre più corta.

Le religioni della politica sono spesso utilizzate per spiegare i regimi totalitari e come essi siano riusciti a motivare e trascinare con sé fino nel baratro folle così numerose. Tuttavia, esse non sono una categoria applicabile solamente ai totalitarismi: le religioni secolari possono, infatti, essere presenti anche in sistemi democratici e l'esempio più eclatante è sicuramente la religione civile americana. Densa di simboli e di miti di esaltazione della Nazione, quella americana è una religione civile, ossia un sistema di credenze, valori, miti e simboli che conferisce un alone di sacralità ad un'entità politica come gli Stati Uniti, che ha una lunga storia. Dalle "sacre scritture" quali sono considerate la Dichiarazione di indipendenza del 1776 e la Costituzione americana, ai padri pellegrini e a figure come George Washington, celebrati e santificati come eroi nazionali, o, ancora, martiri quali sono considerati Abraham Lincoln, Martin Luther King o John Kennedy, la religione civile americana è piena di figure, luoghi di culto, simboli sacri e feste nazionali (il Giorno del Ringraziamento, la Festa dell'Indipendenza), che vengono venerati e la cui tradizione viene tramandata proprio come in una religione confessionale. L'unica differenza è che al centro, a venire esaltata e sacralizzata, è la Nazione con le sue istituzioni civiche.

Un altro esempio di religione civile è quella francese. Con la rivoluzione del 1789, che ha spazzato via ogni residuo della monarchia e ha messo al bando la religione cattolica, proclamando la laicità dello Stato francese, la separazione tra Stato e Chiesa (definitivamente sancita poi dalla legge del 1905) e il principio della sovranità popolare, si è imposto prepotentemente un nuovo culto: il culto della Nazione. Riti, cerimonie, feste nazionali, simboli: tutto concorre a sacralizzare quella che è la nuova divinità, la Patria. Una divinità del tutto secolare. La religione civile francese ha mutuato dal cattolicesimo tutti questi riti e simboli e li ha trasferiti da Dio alla Patria, in funzione della quale tutto era incentrato e tutto era sacrificabile. La gloria nazionale, il culto degli eroi rivoluzionari, lo slogan "*Liberté, égalité et fraternité*", la costruzione di altari della patria: tutto era funzionale a rivestire di sacro l'entità secolare della Nazione. Sia la Rivoluzione francese

⁸¹ Lo storico Giovanni Filoramo ha ipotizzato una struttura concettuale, il "triangolo del potere sacro", appunto, che si configura come un triangolo al cui vertice sta la dimensione del sacro, mentre nei due angoli alla base ci sono la sfera politica e quella religiosa. Questa struttura vuole, quindi, significare che il sacro è unito sia alla politica che alla religione (se quest'ultimo caso ci risulta più facilmente comprensibile, la connessione con la dimensione politica appare invece più innovativa), ma non si identifica con nessuna delle due: è una terza dimensione.

che quella americana furono pervase da un intenso alone escatologico e messianico e questo scenario apocalittico non poté che influire sulla dimensione religiosa e su quella politica rinsaldandole assieme, tanto che non si poteva più capire dove iniziava una e dove finiva l'altra.

È importante, quindi, fare una distinzione tra quelle che sono le religioni civili come quella americana o quella francese, dei *credo* puramente laici e civici, e, invece, le religioni politiche, proprie dei regimi totalitari sovietico, nazionalsocialista e fascista. Entrambe sono forme moderne di sacralizzazione della politica, ma le prime garantiscono la pluralità delle idee e la libera competizione per l'esercizio del potere attraverso metodi pacifici e costituzionali, rispettando la libertà dell'individuo e non imponendo l'adesione obbligatoria ai propri comandamenti. Le religioni civili, dunque, possono convivere con altre ideologie e con le religioni tradizionali: pensiamo, ad esempio, alla sopracitata religione civile americana, che coesiste con il pluralismo delle Chiese. Questo è possibile perché nella religione civile la sacralizzazione dell'entità politica collettiva non si identifica con l'ideologia di un particolare movimento e si pone, anzi, come un credo civico comune e sovraconfessionale, che riconosce un'ampia autonomia al singolo. Le religioni politiche, al contrario, hanno carattere intollerante, esclusivo ed integralista, non accettano la convivenza con altre ideologie o con le religioni tradizionali, che cercano o di eliminare o di incorporare nel proprio sistema in posizione subordinata. Esse negano l'autonomia dell'individuo rispetto alla collettività e prescrivono come obbligatoria l'obbedienza ai propri comandamenti. Inoltre, santificano la violenza come legittima arma di lotta contro i nemici e strumento di rigenerazione, e sacralizzano un sistema politico di monopolio del potere fondato sul monismo ideologico⁸².

Gli storici della religione hanno offerto diverse interpretazioni circa questi fenomeni di sacralizzazione della politica, anche discordanti tra di loro. Una prima interpretazione, che prende il nome di "ciurmatorica", vede le religioni della politica come esclusivamente un mezzo per adescare le masse, per ipnotizzarle e fidelizzarle al leader in questione, specialmente in un regime totalitario. Secondo i sostenitori di questa visione, il cui capofila è l'italiano Gaetano Mosca, uno dei fondatori della scienza politica, le religioni della politica sono un espediente di chi governa, un «artificio di riti, simboli e miti con parvenza religiosa, consapevolmente adottato per motivi di propaganda e demagogia»⁸³. Secondo Mosca le sette religiose e i partiti politici erano assimilabili, agivano allo stesso

⁸² E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., pp. XIII e 208

⁸³ *Ivi*, p. 8

modo, e differivano soltanto per l'assenza dell'elemento divino nei secondi, ma per il resto gli aspetti sacralizzanti dei movimenti politici non erano che una forma laica di religione (per quanto possa sembrare paradossale) costruiti per attirare, ingannare ed adescare le masse, per conquistare il potere e mantenerlo. In questo senso, le religioni della politica venivano viste meramente come forme di legittimazione del potere e avevano una funzione strumentale e utilitaria: erano degli espedienti demagogici per fondare, preservare e legittimare il potere in una società di massa. Se è difficile mettere in dubbio che questa interpretazione risulti vera per molti casi storici effettivi, tuttavia, essa non è esauriente nello spiegare la parte spirituale e irrazionale dei movimenti politici caricati di sacralità, in quanto trascura la dimensione legata alla fede e alla credenza. Un altro filone di studiosi, primo tra i quali Gustave Le Bon, offre, invece, un'interpretazione fideistica delle religioni secolari, affermando che esse nascono da un bisogno di fede intrinseco ad ogni essere umano in quanto tale. Le Bon sostiene che è presente in ogni uomo un sentimento insopprimibile di adorazione di un essere superiore, un bisogno di sottomettersi a qualcuno, a una fede, sia essa divina, politica o sociale⁸⁴. Questo sentimento trova espressione nel fenomeno religioso anche di tipo secolare, perché per Le Bon non necessariamente il concetto di religione include la presenza di un dio trascendente. Al contrario, perché si possa parlare di religione basta che vi sia la fede cieca verso un essere superiore, la sottomissione ai suoi comandamenti e l'impossibilità di metterli in discussione, da cui consegue la qualifica di nemico per chi non li rispetta. A dimostrazione di come la religione possa generare forme di entusiasmo e di azione, a livello individuale e collettivo, Le Bon chiama in causa la Rivoluzione francese, mostrando come essa rianimò e rinvigorì tutto d'un tratto il popolo francese e creò nuove divinità, come la Patria e la Nazione, in nome delle quali lottare e sacrificarsi. Per Le Bon, dunque, la modernità è terreno fertile per la nascita di nuove religioni laiche, poiché le masse, dopo che il processo di secolarizzazione aveva fatto il suo corso, si erano ritrovate senza guida e alla ricerca di nuovi idoli da adorare e a cui sottomettersi. Così, anche il socialismo era classificabile come una religione secolare, una delle più motivanti. Henri De Man, ha osservato come la diffusione del socialismo, infatti, sia stata resa possibile da un bisogno psicologico delle masse di credere in qualcosa. Quello comunista, sebbene fosse l'unico movimento totalitario a dichiararsi completamente e fieramente laico (al contrario di nazismo e fascismo che non hanno mai dichiarato apertamente la loro ostilità

⁸⁴ G. Le Bon, *Psychologie du socialisme* (1895), Paris 1920, p. 95, cit. in E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., p. 11

verso le Chiese), possedeva attributi religiosi più di quanto non volesse. Mutuando alcuni dei suoi elementi dal cristianesimo ortodosso russo e prendendone in prestito miti, simboli e tradizioni, il socialismo presentava un forte carattere escatologico, simile a quello cristiano. Questa profonda vena apocalittica, questa tensione verso il compimento ultimo, ha trasformato quella che era una religione strettamente economica, basata sulla solidarietà di classe tra gli operai, in una nuova religione collettiva che presentava un forte sentimento di esaltazione e di entusiasmo. Così il socialismo è passato dall'essere un fenomeno di valutazione razionale dell'interesse economico ad un altro dominio, quello della storia delle religioni. La fede e la speranza in un futuro migliore dopo la rivoluzione erano diventati il bene assoluto per la classe operaia e quello escatologico era diventato il sentimento comune che la univa e motivava. Primo tra tutti era il mito della rivoluzione, alla base del credo socialista, che era un grande generatore di emozione e che metteva in gioco un sentimento di fede e di credenza autentico. Secondo questa prospettiva, pertanto, le religioni della politica mettono in gioco sentimenti di fede autentici e sono, perciò, esse stesse autentiche forme di religioni. Al contrario, dell'interpretazione ciurmatorica, che sostiene che sono i leader politici a produrre simboli, miti e riti come mezzo per ingannare e governare le masse, la visione fideistica ritiene che le religioni della politica siano espressione spontanea delle masse e del loro bisogno di fede.

Si ricollega in parte a questa ultima chiave di lettura, cioè al concetto di religione come espressione di un'esigenza umana collettiva, l'interpretazione funzionalistica di Émile Durkheim. Secondo la sua idea di religione come un fenomeno prima di tutto sociologico, Durkheim sottolinea che l'esperienza religiosa fa sì che, in uno stato di esaltazione, l'individuo trascenda sé stesso e si immerga nella collettività sociale a cui appartiene, per mezzo di credenze e comportamenti condivisi. Quella che il sociologo chiama effervescenza collettiva costituisce il cuore dell'esperienza religiosa ed è una esperienza vitale. La religione, quindi, non è tanto espressione dell'esistenza di una divinità superiore sovranaturale, quanto della totalità della vita collettiva sociale. Riguarda ciascun singolo membro e anche la società nel suo insieme e si proietta all'esterno su certi oggetti rendendoli sacri e definendo così due ambiti separati: quello del sacro, interdetto, che tutti devono venerare e che nessuno può offendere, e quello del profano. Questo è il nucleo della visione funzionalistica, che è così chiamata proprio perché vede le religioni come una funzione della società, una sua espressione che si articola in una doppia dinamica: l'esperienza religiosa condiziona e dà forma alla società e al contempo ne è il prodotto.

In questo senso, come sostiene lo storico Albert Mathiez, i culti rivoluzionari della Dea Ragione e dell'Essere supremo, la Rivoluzione francese e i suoi miti della Patria e della Libertà, sono tutte forme civili e laiche di religione, poiché tutte contemplano la fede in dogmi indiscutibili, il culto (miti, riti e simboli), un forte patriottismo e l'attesa messianica della rigenerazione collettiva.

L'ultima interpretazione che prendiamo in esame è quella ierofanica o numinosa di Rudolf Otto. Otto, grande studioso del tema del sacro, ha parlato del *numen*, del sacro come oggetto di un'esperienza. Si ha esperienza del sacro quando si avverte la presenza del numinoso, ossia una potenza misteriosa, immensa, affascinante e al contempo terribile (*fascinans* e *tremendum*: il sacro attrae, ma anche spaventa, tanto è potente). Proprio per la sua potenza, l'esperienza numinosa produce nell'uomo un sentimento di fragilità e impotenza, di dipendenza dal sacro stesso, e, allo stesso modo, genera anche in lui un'energia irrazionale ma concreta, che gli lascia una traccia. Intesa in tal modo, l'esperienza del sacro non è legata ad un'unica religione ma è universale e può verificarsi in qualsiasi momento, in qualsiasi luogo e in qualsiasi attività: queste esperienze prendono il nome di "ierofanie", ossia manifestazioni del sacro. Non essendo legata ad una particolare confessione, l'esperienza del *numen* poteva avvenire anche nel campo della politica, poiché, appunto, secondo Durkheim, l'uomo non avrebbe mai smesso di fabbricare nuovi dei. Così avvenne in epoca moderna: dopo che, tramite il processo di secolarizzazione, si era liberato dal giogo delle religioni, ormai sempre di più messe da parte, lo Stato, per legittimarsi, divenne esso stesso produttore di sacro, realtà numinosa e ierofanica, e allo stesso modo lo diventò la politica. È il fenomeno che chiamiamo "metamorfosi del sacro": il sacro non si esaurisce con il tramonto delle religioni tradizionali, ma passa da un ambito all'altro, dalle religioni alla politica in questo caso, trasformandosi continuamente e sacralizzando anche dimensioni laiche. Il filosofo italiano Adriano Tilgher, a tal proposito, ha affermato che dopo la Grande Guerra il sentimento numinoso errava libero in seguito alla decadenza delle Chiese e a quella che è stata definita una seconda secolarizzazione dell'Europa. Un sacro "selvaggio" per usare l'espressione del sociologo Roger Bastide, non più addomesticato attraverso dogmi e riti. Essendo in crisi sia le religioni tradizionali che le religioni laiche come il socialismo ottocentesco, secondo Tilgher il sacro era pronto a cercare nuove forme in cui manifestarsi e la politica è così diventata il campo di elezione per la nascita di nuovi culti. In questo senso, la morte degli dèi istituiti non comporta la scomparsa dell'esperienza istituyente del sacro che li fondava: intaccando il dominio delle religioni tradizionali, la secolarizzazione

aveva aperto nuovi spazi per nuove fedi e lasciato scoperti certi ambiti che hanno iniziato a produrre nuove forme di sacro. Un sacro intramondano, questa volta, orizzontale, terreno, non più trascendente. Proprio per questo, l'età contemporanea non è da vedersi solo come l'epoca di crisi e scomparsa delle religioni confessionali, ma, al contrario, come luogo di genesi di nuove esperienze del sacro ed è perciò legittimo parlare delle religioni della politica come di ierofanie della contemporaneità, come le modalità con cui il potere in età contemporanea si sacralizza. Tutto ciò non significa escludere la parte della strumentalità e di raggiro delle religioni della politica, ovvero la loro componente artificiale; tuttavia, non possiamo neanche negare la componente di autenticità del fenomeno.

3.4 Religioni della politica e totalitarismi

Prima di occuparci della relazione tra le religioni della politica e i regimi totalitari, è importante fare un breve *excursus* su quelle che sono state le prime manifestazioni del sacro nella politica in età contemporanea. Le radici delle moderne forme di sacralizzazione della politica affondano nelle rivoluzioni del Settecento e, specialmente, nella cultura illuministica, la quale, proclamando il primato dello Stato anche nella dimensione religiosa ed educando a porre l'interesse pubblico prima di quello personale, ha dato un importante contributo alla sacralizzazione della società civile e della patria. I rivoluzionari francesi e americani sono stati i primi nella politica contemporanea ad adoperarsi per dare al popolo nuove istituzioni, una comune fede nella patria e virtù civiche condivise, con l'obiettivo di consacrare la legittimità della democrazia e di assicurarne lunga vita. Così sono nate le prime religioni della politica. Prendendo l'esempio degli Stati Uniti, da un sincretismo religioso fra il protestantesimo, l'illuminismo e il repubblicanesimo, è risultata la religione civile americana, la quale ha acquisito una certa autonomia rispetto alle religioni tradizionali, ma senza entrare in conflitto con esse, anzi, ricevendo da loro consenso e appoggio nella costruzione di un sistema di credenze e simboli legato alla Nazione americana. In questo senso vi è stato un trasferimento di sacralità dalle confessioni religiose tradizionali alle istituzioni repubblicane, che si è concretizzato successivamente nell'esaltazione della missione del popolo americano, scelto da Dio per arrecare bene all'umanità (così dicono gli americani). In seguito, un altro impulso decisivo verso la sacralizzazione della politica è venuto dalla Prima guerra mondiale, la quale ha intensificato al massimo grado il culto della propria

Nazione contro quella del nemico, dipinto come l'incarnazione del male, e ha portato con sé una politicizzazione del contenuto delle religioni. Queste ultime si erano schierate ognuna al fianco del proprio Stato contro i paesi nemici, visti come l'Anticristo. Inoltre, l'esperienza della guerra, interpretata come grande evento apocalittico e come fenomeno rigeneratore, è diventata un fatto religioso e ha legittimato l'uso della violenza. Anche l'esperienza della morte di massa, insieme con il tema del sangue e del sacrificio, la comunione spirituale derivata dal cameratismo e il culto dei caduti e dei martiri, ha contribuito al risveglio di un sentimento religioso legato alla guerra stessa. Di queste nuove forme di religiosità e dei loro prodotti si sono serviti poi i movimenti totalitari: fascismo e nazismo sono nati proprio dall'esperienza della guerra e hanno recuperato e trasferito in politica tutti quegli elementi che essa aveva portato alla luce.

Il fascismo è stato fin da subito percepito come una religione politica, anche da chi era antifascista e liberale, come Giovanni Amendola, che aveva coniato il termine "totalitario" proprio per descrivere come il movimento di Mussolini, alla pari di una religione integralista, pretendesse di imporre a tutti i cittadini i propri dogmi e non tollerasse la coesistenza con altre ideologie. Amendola ha fatto notare come il fascismo non intendesse soltanto governare l'Italia dal punto di vista politico e controllarne la popolazione, bensì mirasse a penetrare nelle coscienze degli italiani e a monopolizzarne il controllo. Anche in questo senso era un movimento totalitario: non si accontentava del dominio dei corpi ma voleva arrivare a quello delle menti, affinché non sopravvivesse in nessuno la credenza in una fede altra rispetto a quella del fascio littorio. Non sorprende, perciò, che diversi osservatori internazionali già all'epoca descrivessero il fascismo come una religione che si serviva delle stesse tecniche di un culto religioso e la assimilassero ad una nuova Chiesa dedita al culto della patria, cogliendo un parallelismo tra il regime e la Chiesa romana. Essendo stato il primo dei movimenti totalitari, il fascismo è considerato l'archetipo delle religioni della politica del XX secolo, in quanto, nello specifico, esso «proclamò apertamente di essere una religione politica, affermando il primato della fede nella militanza dell'individuo e delle masse, facendo esplicitamente appello all'irrazionale come energia di mobilitazione politica, in contrapposizione alle ideologie razionalistiche»⁸⁵. Un altro elemento distintivo era il pensiero mitico: centrale per il movimento era il mito di Roma antica, usato per orientare e fare presa sulle masse, ritenute incapaci di comprendere qualsiasi altro tipo di cultura politica. Il fascismo,

⁸⁵ E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., p. 55

inoltre, ha consacrato la figura del capo carismatico come perno fondamentale del regime e ha prescritto un codice obbligatorio di comandamenti per i cittadini, che fungeva come una sorta di liturgia politica collettiva di celebrazione del capo e del movimento.

Similmente al caso fascista, anche il carattere fondamentalmente religioso del nazionalsocialismo è stato colto da molti. La tradizione tedesca era ricchissima di miti, riti e simboli che venivano dalla religione, dalla filosofia o dalla politica: tutti elementi che costituivano terreno fertile per lo sviluppo della religione politica nazista. Lo studioso italiano Delio Cantimori aveva osservato come il nazionalsocialismo non si presentasse tanto come una classica professione di fede ma come, piuttosto, una nuova forma di religiosità politica, la quale era ben accettata, almeno inizialmente, dalla Chiesa cristiana, che condivideva con l'ideologia nazista il senso divino della storia e della vita. Karl Polany, sulla stessa linea, ha parlato del movimento hitleriano come l'esempio di fase finale della trasformazione di una filosofia politica in religione. Pur non avendo dichiarato apertamente la sua ostilità verso le chiese, Hitler disprezzava profondamente il cristianesimo e il suo era in sostanza un movimento dal carattere pagano, che si richiamava agli dèi antichi della Germania: una sorta di paganesimo anticristiano.

Dichiaratamente anticristiano e laico era, invece, il bolscevismo russo, che disprezzava qualsiasi tipo di riferimento religioso e si poneva come una fede totalmente atea e materialistica. A dispetto di quelli che erano i proclami e le intenzioni, tuttavia, il volto religioso del comunismo sovietico è venuto a galla dopo la morte di Lenin, quando il suo corpo è stato imbalsamato e venerato alla pari dei santi antichi della religione ortodossa. Così il bolscevismo ha iniziato ad incorporare sempre più tratti del cristianesimo ortodosso russo, in particolare la sua vena millenaristica. Come avevamo evidenziato già in precedenza a proposito della forte componente messianica del socialismo russo, nel comunismo sono confluite le correnti millenaristiche dell'ortodossia russa e si sono saldate ad elementi della dialettica marxiana. Il fatto che il conflitto di classe si risolveva con la vittoria del proletariato e l'annullamento di tutte le classi sociali in un'unica classe e con l'inaugurazione di una fase finale di prosperità e giustizia, ha carattere millenaristico e apocalittico. Di diverso rispetto a nazismo e fascismo, che erano movimenti di tipo imperialista, comunque incentrati sull'idea di nazione, il comunismo come religione politica aggiungeva una forte dimensione universalistica, nel senso che tutto il mondo doveva passare attraverso la rivoluzione e giungere all'instaurazione di un'unica classe grazie all'internazionalismo proletario. Il filosofo inglese Bertrand Russell, negli anni Venti, aveva descritto il bolscevismo come una vera e propria

religione, con dogmi e scritture, assimilabile, secondo lui, più all'islamismo che al cristianesimo o al buddismo, in quanto religione pratica e sociale. Nonostante il professato ateismo, la sacralizzazione del partito comunista si è trasferita poi anche al nuovo leader, Stalin, e la forza seduttiva dell'ideologia si è espansa oltre i confini dell'Unione sovietica, propagandosi in tutto il mondo e trovando consenso non solo tra i proletari ma anche tra intellettuali benestanti.

È stato nel periodo tra le due guerre, quando si sono affermati i regimi totalitari in Italia, Germania e Unione sovietica, che la sacralizzazione della politica ha raggiunto il suo apogeo. Questi totalitarismi erano vere e proprie nuove Chiese, che imponevano dogmi obbligatori da seguire, con dure pene per chi non li rispettava, che perseguitavano il nemico e che predicavano e propagandavano la fede nella verità assoluta quale era la loro specifica ideologia. Essi sono stati delle specie di laboratori dove si è sperimentata una rivoluzione antropologica per la creazione di un nuovo tipo di essere umano⁸⁶ attraverso la coercizione e la repressione imposte con la violenza e il terrore, attraverso la demagogia, esercitata con una propaganda permanente e persuasiva e attraverso la pedagogia totalitaria e la discriminazione dell'estraneo, dei cosiddetti nemici oggettivi del regime, che dovevano essere annientati fisicamente. La militarizzazione del partito, la concentrazione monistica del potere nelle mani di un capo carismatico, l'organizzazione capillare delle masse e la sacralizzazione della politica, che investe tutta l'esistenza collettiva dando una nuova interpretazione del significato ultimo della vita umana, sono gli elementi basilari di un sistema totalitario. A questi elementi poi si aggiunge il fatto che il regime si configura come un doppio Stato, nel senso che da fuori appare come un normale apparato legale con il suo sistema di norme, ma all'interno, in realtà, non è rimasto alcun residuo di legalità e tutto è fluido e funzionale alle esigenze del potere e dell'ideologia. Il potere è al contempo accentrato nelle mani del capo e moltiplicato in più centri periferici quali i vari uffici. È un potere disinteressato, nel senso che non persegue in via di principio fini utilitaristici: il suo unico scopo è la perpetuazione dell'ideologia e la creazione di un nuovo tipo di uomo, ottenuto modificando la natura umana. Un uomo simile all'animale, uguale e intercambiabile con i suoi simili (l'uomo-massa o, meglio, l'uomo-mandria). I totalitarismi, infine, sfruttano, come abbiamo visto, il criterio razionale di autoconservazione delle vittime e ottengono l'obbedienza di uomini comuni, trasformandoli in mostri.

⁸⁶ Ivi, p. 72

Nel 1939, durante un simposio a Philadelphia sullo Stato totalitario organizzato dalla American Philosophical Society, il professore di scienze politiche Fritz Morstein Marx ha definito l'ideologia totalitaria come "la religione secolare della Ecclesia del Leviathan"⁸⁷. Secondo questa descrizione, i totalitarismi funzionano analogamente all'idea di Hobbes di un dio mortale, il cui potere, centralizzato e assoluto, è un potere secolare che produce la sua Chiesa. Questa Chiesa prodotta dal Leviatano non può che essere una religione secolare, essendo il Levitano stesso secolare, e non può che essere totalitaria, in quanto è l'unico potere e di conseguenza l'unico credo che può esistere.

La Ecclesia secolare del Leviathan, per sua propria natura, tende ad affermare l'universalità dei suoi assoluti. Di fronte a tangibili ostacoli, essa può per qualche tempo mostrarsi acquiescente, ma è comunque spinta a perseguire l'affermazione dei suoi assoluti appena la resistenza cede. Essendo impegnata in una missione sacra, è incapace di rispettare la linea di demarcazione fra la persuasione e la forza bruta ed è riuscita a conquistare il potere per il fatto che essa soddisfa esigenze umane che non hanno trovato altrove altra soddisfazione⁸⁸.

Se i totalitarismi come quelli novecenteschi ormai sono tramontati (ci sono oggi dei regimi autoritari, ma non interamente paragonabili a quelli degli anni Venti), ci chiediamo se allora anche le religioni della politica siano destinate a scomparire. All'inizio del terzo millennio la sacralizzazione della politica sembra essere ovunque in riflusso: le religioni totalitarie sono state distrutte, ripudiate o, comunque cadute in disuso, e anche nei regimi democratici la sacralizzazione della politica sembra essere un mero residuo rituale di governanti e governati⁸⁹. Tuttavia, in accordo con la previsione che fa Emilio Gentile⁹⁰, è difficile pensare che miti, riti, simboli e credenze evaporino: essi, in forme e modi diversi, si ripresentano continuamente nella dimensione politica, così come non scomparirà mai del tutto la fede in entità secolari che verranno investite di sacralità. Comunque si intendano le religioni della politica, come uno strumento per irretire le masse, come l'espressione di un autentico bisogno di fede o come un'esperienza sociale collettiva che

⁸⁷ *Ivi*, p. 100

⁸⁸ F. Morstein Marx, *Totalitarian politics*, Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 82 n. 1, *Symposium on the Totalitarian State*, Philadelphia 1940, pp. 36-37, cit. in E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., p. 100

⁸⁹ E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., p. 217

⁹⁰ Vale comunque la pena menzionare il fatto che lo stesso Emilio Gentile si è "smentito da se stesso" in merito al futuro delle religioni secolari politiche, nel suo libro *La democrazia di Dio*, dedicato alle trasformazioni della religione civile americana. Inoltre, esistono attualmente forme di religione come quelle della Cina o della Corea del Nord, che si avvicinano molto a forme di religioni politiche.

nasce da un'esigenza profondamente umana, è un fatto che il sacro continuerà sempre ad esserci. Trasformandosi, passando da una forma all'altra, comunque il sacro troverà, come ha già fatto, nuovi interstizi da colonizzare.

Conclusioni

Avevamo iniziato questa tesi ponendoci la domanda di come il male potesse impadronirsi di persone comuni e di come le potesse portare a compiere azioni mostruose. Addentrarsi nei meccanismi del maligno per capire come funziona è tutt'altro che semplice e si può solo supporre di essere arrivati a poter trarre qualche conclusione. Percorrendo le orme di studiosi molto più autorevoli di noi, abbiamo visto come occorra rovesciare la classica prospettiva che probabilmente ognuno di noi ha sempre adottato guardando ai criminali o ai perpetratori del male come uomini e donne fuori dall'ordinario, assassini spietati, malati mentali, insomma, persone non considerate normali. Hannah Arendt e la sua narrazione del processo Eichmann hanno, invece, aperto la strada ad un nuovo modo di vedere le cose: un uomo ordinario, esemplare padre e marito, nonché lavoratore dedito e appassionato, è stato in grado di far deportare e uccidere migliaia di altri esseri umani. Dalle mele marce al cesto cattivo di Zimbardo, dai demoni assoluti ai demoni mediocri di Simona Forti, quello che ci rimane da questo percorso è l'aver visto quanto può essere facile scivolare giù per quel pendio che porta al male. Una volta che esso si è inclinato, è difficile tornare indietro e risalire: continuare a commettere il male diventa un'abitudine seriale, una routine. Bauman, così come anche Zimbardo, ci hanno messo in guardia a tale proposito: le forze del sistema in cui siamo inseriti rischiano di avere la meglio su di noi. Per quanto ci crediamo buoni d'animo e immuni alle atrocità, la società moderna mette in gioco dei meccanismi vincolanti a cui è difficile sfuggire. Tra la razionalizzazione portata ad un livello estremo, il carattere deindividualizzante della burocrazia e il potere situazionale delle circostanze, lo spazio per il senso di iniziativa e per il libero arbitrio risultano essere sempre più schiacciati. Eichmann può essere ognuno di noi. Il rischio è molto più prossimo di quanto non ci immaginiamo.

Dopo aver visto Hannah Arendt e la sua inversione di prospettiva sul male totalitario, da un fenomeno nuovo ed extra-ordinario a un male banale, ci siamo addentrati nell'analisi di Bauman sulla stretta relazione che intercorre tra modernità, razionalità, burocrazia, collaborazionismo delle vittime e Olocausto. Abbiamo poi ripercorso gli studi di Milgram e Zimbardo volti rispettivamente a provare il potere dell'obbedienza all'autorità e quello delle pressioni schiaccianti del sistema e ne abbiamo trovato un riscontro, alquanto rassicurante, nello studio di Browning sugli eccidi commessi dal Battaglione 101 in Polonia e nei fatti di Abu Ghraib del 2003. Come avevamo già puntualizzato, la nostra tesi non poteva dirsi completa senza scomodare in causa anche la dimensione di religiosità

del fenomeno. Tutta la sfera relativa alla credenza, a miti, riti e simboli di cui certi sistemi si sono caricati a tal punto da guadagnarsi l'obbedienza di migliaia di uomini comuni e da plasmarli, non poteva essere tralasciata. Questa ulteriorità non costituisce un'interpretazione alternativa, che mette in discussione la visione del male come opera tutto sommato di uomini nella norma, ma, anzi, è un elemento che integra e completa tale teoria, fornendo la spiegazione definitiva di come questo fenomeno sia non solo possibile, ma effettivamente accaduto. Le religioni della politica sono state il motore dei totalitarismi e dei culti civili, ponendosi come un credo secolare, portatore di un sacro non più trascendente, non più legato a un dio superiore, bensì terreno, relativo a un leader carismatico o alla venerazione della propria Nazione, con tutto il bagaglio di miti, riti e simboli che vi fanno capo.

In questa ricerca, prevalentemente di carattere compilativo, abbiamo sposato una prospettiva anzitutto storica, prendendo in prestito molti concetti e studi anche dalla psicologia sociale e dalla filosofia. Ci siamo proposti di delineare un quadro il più possibile completo dei principali punti di riferimento di quel filone di studio che fa capo alla nozione di banalità del male, integrandolo, appunto, con la descrizione delle religioni della politica di Emilio Gentile.

Uno dei motivi per cui abbiamo scelto proprio questo tema è perché crediamo nella sua utilità. Ossia, riteniamo che sia allarmante il fatto che il male, alla fine, risulti quasi banale e possa insinuarsi in ognuno di noi, senza che si verifichino condizioni particolari, ma, anzi, in un normale contesto di vita e di lavoro. Arendt, Zimbardo, Milgram e gli altri ci mettono in guardia su tutto ciò, ricordandoci quanto è permeabile la linea che ci separa da quegli assassini di cui leggiamo sui giornali o nei libri di scuola. O meglio, quanto quella linea non ci sia proprio. Una lezione che riteniamo di poter individuare da questi autori è che nella nostra società contemporanea in cui tutto è sempre in movimento, tutto è rapido, in cui spazio e tempo sono compressi e non c'è neanche un attimo per fermarsi a pensare, una società in cui il lavoro è sempre più parcellizzato e meccanizzato e la solitudine e il senso di alienazione e di smarrimento interiore dell'individuo sono sempre più accentuati, è importante il pensiero critico. Fermarsi, analizzare, riflettere, non lasciarsi trascinare dai meccanismi della macchina. Pensare criticamente alle proprie azioni e ai loro effetti è un qualcosa che stiamo perdendo. Può sembrare banale ma se lo smarriamo definitivamente sarà qualcos'altro a diventare banale: il male.

Bibliografia

Arendt, Hannah, Simona Forti e Alberto Martinelli. *Le origini del totalitarismo*. Torino: Einaudi, 2009.

Arendt, Hannah, e Piero Bernardini. *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*. Milano: Feltrinelli, 2019.

Bauman, Zygmunt. *Modernità e Olocausto*. Bologna: Il mulino, 1992.

Browning, Christopher R. *Uomini comuni: polizia tedesca e soluzione finale in Polonia*. Torino: Einaudi, 1999.

Esposito, Roberto. *Biopolitica*. Enciclopedia Treccani, 2006, https://www.treccani.it/enciclopedia/biopolitica_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (ultimo accesso 21 luglio 2023).

Forti, Simona. *I nuovi demoni: ripensare oggi male e potere*. Milano: Feltrinelli, 2012.

Foucault, Michel. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli 2003, cit. in Simona Forti, *I nuovi demoni: ripensare oggi male e potere*. Milano: Feltrinelli, 2012.

Gentile, Emilio. *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*. Roma: GLF editori Laterza, 2001.

Hilberg, Raul. *La distruzione degli ebrei d'Europa*. Torino: Einaudi, 1999, cit. in *Olocausto*, Wikipedia, <https://it.wikipedia.org/wiki/Olocausto> (ultimo accesso 12 settembre 2023).

Le Bon, Gustave. *Psychologie du socialisme* (1895), Paris 1920, cit. in Emilio Gentile, *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*. Roma: GLF editori Laterza, 2001.

Levi, Primo, Walter Barberis, e Tzvetan Todorov. *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi, 2014.

Milgram, Stanley, e Adriano Zamperini. *Obbedienza all'autorità: uno sguardo sperimentale*. Torino: Einaudi, 2003.

Morstein Marx, Fritz. *Totalitarian politics*, Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 82 n. 1, *Symposium on the Totalitarian State*, Philadelphia 1940, cit. in

Emilio Gentile, *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*. Roma: GLF editori Laterza, 2001.

Pasolini, Pier Paolo. *Il caos*. Roma: Editori riuniti, 1999.

Quaglioni, Diego. *La sovranità*. Roma: GLF editori Laterza, 2004.

Zimbardo, Philip G. *L'effetto Lucifero: cattivi si diventa?* Milano: R. Cortina, 2008.