

Gian Luigi Brena*

RESPONSABILITÀ DI FRONTE AL MALE

Una riflessione sul male sta riavviandosi anche in campo filosofico, e si colloca giustamente sul terreno antropologico – cosa che si può fare anche senza scartare le impostazioni e idee tradizionali della metafisica e della teodicea. Le esperienze e le immagini più drammatiche del male, che sono ancora oggi sotto gli occhi di tutti, sono il genocidio (e i campi profughi), la guerra (che non è solo quella in Iraq) e la tortura, anch'essa riemersa in Iraq, nonostante la grande cura di tenerla nascosta e di camuffarla sotto altri nomi. Sono realtà alle quali non si pensa volentieri, forse perché si vorrebbero definitivamente superate, ma il risultato è che si rischia solo di dimenticarle e di passare sopra al fatto che il male in tutte le sue forme, anche quelle colpevoli ed evitabili, continua ad affliggere l'umanità. Per questo una riflessione antropologica che ignorasse il male sarebbe gravemente insufficiente e fuorviante.

A ragione dunque si insiste sulla memoria, ad esempio parlando di Auschwitz, che è diventato il simbolo del genocidio, uno sterminio unico e sperabilmente irripetibile, ma che purtroppo non è rimasto isolato. E non a caso si parla anche di guerre dimenticate, ma la guerra in Iraq ci ha toccato più da vicino. Anche la tortura è stata riportata alla luce del sole come pun-

* Il testo che qui si presenta è stato scritto originariamente per il volume *La responsabilità del pensare. Scritti in onore di Mario Signore*, a cura di L. Tundo Ferente, Liguori, Napoli 2004. Un disguido ne ha reso impossibile la pubblicazione in volume. Siamo lieti di pubblicarlo in questa sede.

ta di un iceberg ancora oggi di proporzioni difficilmente calcolabili. Soprattutto questi mali in formato grande, che sono giustamente considerati crimini contro l'umanità, devono essere sottratti alla dimenticanza.

Ma anche nel ricordare questi mali estremi si manifesta di nuovo il nostro disagio di fronte al male. C'è un'ondata di universale indignazione e protesta quando si verificano o si commemorano questi mali: se ne parla drammatizzando quanto essi hanno di orrendo, di eccezionale e perfino di demoniaco – ma presto tutto viene dimenticato e si rientra nella normalità dei nostri problemi quotidiani. Anche questo è probabilmente un modo di fuggire il male e di cancellarne quanto possibile il pensiero e il ricordo dalla nostra vita quotidiana¹. Questa autodifesa ci porta però a nascondere il problema del male e ci impedisce di conoscere e affrontare la condizione umana in tutti i suoi aspetti reali, e soprattutto di assumere la nostra parte di responsabilità, anche in sede filosofica².

Ora, riconsiderando la tragedia che ha maggiormente stimolato la riflessione pubblica sul male dopo la seconda guerra mondiale, lo sterminio degli ebrei³, mi sembra paradigmatica la presa di posizione di Hannah Arendt. Come è noto, ella ha caratterizzato lo sterminio nazista degli ebrei in due modi contrastanti: dapprima parlando di «male radicale» e poi della «banalità del male». Jaspers aveva messo in guardia dall'attribuire dimensioni diaboliche a questo «male radicale»: era riconoscergli, sia pure in negativo, una grandezza che non aveva; era fargli troppo onore.

¹ E dovremmo tener conto anche della censura che la nostra società pone sui temi della sofferenza, della vecchiaia, della morte, anche se per altro verso ne è assillata.

² Probabilmente l'atteggiamento di rifiuto e di fuga fanno parte dell'esperienza stessa del male: non è possibile rimanere neutrali di fronte ad esso. Ma, in sede filosofica, non pare si possa limitarsi a sostenere con P. RICOEUR che l'importante è combattere il male, dato che tutti i tentativi di comprendere il senso di questo enigma hanno portato solo ad *aporie* (*Il Male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* (1986), tr. it., *Postfazione* di P. De Benedetti, Morcelliana, Brescia 1993, p. 48). Ritengo che la cosa più importante sia certamente combattere il male (e per questo non occorre la filosofia), ma non è senza importanza – e questo è il compito principale della filosofia – cercare di comprenderne il come, se non il perché, anche per saper meglio come e che cosa combattere.

³ G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, dice che usare il termine Olocausto è segno di ignoranza e insensibilità (p. 29). Anche a prescindere da questa intimidazione, questo termine può forse portare a ridurre il genocidio a una tragedia esclusivamente ebraica. Usare termini più generici, ma appropriati, sottolinea che si tratta al tempo stesso di un crimine contro l'umanità.

Anche in queste prese di posizione si può rilevare una strategia di evasione: l'insistenza sulla gravità smisurata di questo male ha anche l'effetto di renderlo per noi completamente estraneo, anziché portarci a considerarlo parte di un'esperienza umana che è ancora la nostra e suscitare in noi un'assunzione di responsabilità in prima persona. Il male allo stato puro diventa troppo grande perché lo possiamo paragonare ai nostri mali comuni e quotidiani. Così rischiamo i due estremi: considerare soltanto i mali pubblici e smisurati, mitizzandoli; ignorare i mali privati, impastati nel nostro quotidiano, banalizzandoli e considerandoli normali nella nostra vita.

Invece mi sembra importante evidenziare il legame tra questi due aspetti dei grandi crimini contro l'umanità e la gradualità o la lenta deriva che dalla banalità dei compromessi quotidiani può portare – in situazioni pubbliche pervertite o anche in situazioni di guerra – all'enormità di conseguenze distruttive che ci sembrano inconcepibili. E questo ha delle implicazioni anche per la filosofia (anche se ogni riflessione generale potrebbe sembrare futile davanti al male): occorre sottoporre a critica e revisione quelle concezioni dell'uomo e della responsabilità morale che nascondono e rendono impensabili le dinamiche effettive del male sociale, oscurando così i luoghi della nostra corresponsabilità.

Vorrei quindi tornare 1. a caratterizzare brevemente le due diverse prese di posizione di H. Arendt per venire poi a rilevare che 2. l'impostazione kantiana del problema è insufficiente a comprendere il male come è storicamente vissuto, e 3. per vedere come imparare dai mali passati e cioè come acuire la vigilanza e favorire la prevenzione contro la minaccia dei mali futuri.

1. Dal male radicale alla banalità del male

Parlando di «male radicale» Arendt metteva in risalto l'enormità del genocidio compiuto su una minoranza pienamente inserita nella cultura tedesca, con procedimenti organizzati a sangue freddo in tutti i particolari, con una ideologia e dei mezzi pretesi scientifici – e tutto questo senza proteste e resistenze significative da parte della gente, e anzi con il coinvolgimento degli ebrei stessi nella discriminazione dei loro consanguinei fino al genocidio. Quanto ai campi di sterminio, Arendt li considera come l'estremo del male, la distruzione dell'umanità stessa non solo intensivamente in ogni individuo, ma anche estensivamente, dato che gli ebrei non erano gli unici a essere vittime designate dello sterminio, ma lo erano tutti i

diversi: gli zingari, i testimoni di Geova, in quanto obiettori di coscienza; ben presto sono venuti gli slavi ed erano già previsti non solo i tedeschi «malati», ai quali si era provveduto fin dall'inizio, ma anche quelli meno ariani degli altri.

Questo progetto di sterminio è qualificato come «*male radicale*», perché è visto come una realizzazione empirica insuperabile e difficilmente immaginabile, di questo concetto kantiano: «i regimi totalitari hanno scoperto, senza saperlo, che vi sono crimini che gli uomini non possono né punire né perdonare. Quando l'impossibile è stato reso possibile, è diventato il male assoluto, impunito e imperdonabile, che non poteva più essere compreso e spiegato coi malvagi motivi dell'interesse egoistico, dell'avidità, dell'invidia, del risentimento, della smania di potere, della vigliaccheria; e che quindi la collera non poteva vendicare, la carità sopportare, l'amicizia perdonare, la legge punire. Come le vittime delle fabbriche della morte o degli antri dell'oblio non sono più "umane" agli occhi dei loro carnefici, così questa nuova specie di criminali sono al di là persino della solidarietà derivante dalla consapevolezza della peccabilità umana»⁴. Quanto più si sottolinea la drammaticità selvaggia di un male fuori dall'ordinario, tanto più ci si attende che coloro che l'avevano organizzato e perseguito fossero dei mostri e non degli esseri umani.

Ed ecco che nel 1961 gli israeliani riescono a scoprire e a catturare in Argentina uno dei principali responsabili del genocidio, Adolf Eichmann, e lo portano a Gerusalemme per processarlo. La Arendt viene dagli Stati Uniti come corrispondente del giornale «The New Yorker» e non esita (in mezzo alle critiche generali) a esprimere tutta la sua sorpresa nel dover constatare che Eichmann è una persona molto normale. Resta sconcertata dal fatto che egli non corrispondeva a quel nazista spietato e cinico, quasi diabolico, che ci si poteva aspettare considerando l'enormità del male che aveva compiuto. Invece Eichmann presentava se stesso come un «idealista», che non si identificava con le idee naziste, e che, privatamente, era affezionato alla sua famiglia e non portava odio contro gli ebrei. Per il resto, a parte il fatto che mostrava di essere molto attaccato alla sua carriera e ten-

⁴ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* (1966), tr. it., con un nuovo saggio di S. Forti, Ediz. di Comunità, Torino 1999, p. 628. Cfr. anche H.E. ALLISON, *Riflessioni sulla banalità del male (radicale). Un'analisi kantiana*, in M.P. LARA (a cura di), *Ripensare il male. Prospettive contemporanee* (2001), tr. it., a cura di M. Bortolini e M. Rosati, Meltemi, Roma 2003, pp. 156-180, pp.156-157.

deva ancora a travestire di grandezza la sua vita⁵, egli affermava di essersi comportato in modo conforme alle leggi e agli ordini ricevuti, apparentemente senza farsi eccessivi problemi.

Proprio questa assenza di problemi Arendt la attribuisce a una vuotezza interiore e insensibilità umana, a una «incapacità di pensare, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro»⁶. A differenza dei giudici, Arendt prende sul serio Eichmann: anche se nota che egli mente talora; anche se non ritiene si possa credere a una sua perfetta buona coscienza, ella sottolinea la sua attendibilità e normalità⁷. Indubbiamente quando qualcuno fa un mestiere sporco per decenni deve pure in qualche modo aggrapparsi a tutte le attenuanti e credere alle sue razionalizzazioni, confermandosi sempre più fermamente nelle proprie autogiustificazioni – peraltro costantemente e ampiamente confermate dall'ideologia del regime. Ed è comprensibile che le razionalizzazioni tendano ad accentuarsi ulteriormente quando egli viene accusato come criminale. Appunto: anche questo fa parte di un modo comune di reagire. Anzi bisogna aggiungere che una valutazione di normalità⁸ e di «banalità del male» vale per i principali protagonisti dei crimini, tanto più vale per la gente comune, sulla quale esercita maggior peso la situazione oggettiva che il regime ha instaurato.

Ma come intende Arendt la banalità del male?

1.1 Banalità del male?

Diversi autori sottolineano la compatibilità tra queste due prese di posizione di Arendt⁹. Vollrath rileva che questa banalità non esprime una mi-

⁵ H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), tr. it., Feltrinelli, Milano 2001, pp. 33. Ora che le cose erano cambiate egli diceva: «Sarò lieto se mi impiccherete in pubblico come monito per tutti gli antisemiti di questa terra» (p. 61).

⁶ *Ivi*, p. 57. «E così invece di pensare: che cose orribili faccio al mio prossimo!, gli assassini pensavano: che orribili cose devo vedere nell'adempimento dei miei doveri, che compito terribile grava sulle mie spalle» (H. ARENDT, *Op. cit.*, p. 114).

⁷ *Ivi*, p. 34.

⁸ Lo ha osservato per R. HÖSS, *Comandante ad Auschwitz. Memoriale autobiografico di Rudolf Höss* (1958), tr. it., Einaudi, Torino 1960, M. BROSZÁT, nella sua Introduzione (p. XXXIV s). E G. SERENY, *In quelle tenebre* (1974), tr. it., Adelphi, Milano 1975, (I edizione gli Adelphi 1994), sottolinea anzi le qualità personali di Franz Stangl, comandante dei campi di sterminio di Sobibor e Treblinka (pp. 17, 76).

⁹ E. VOLLRATH articola molto accuratamente diversi aspetti: *Dal male radicale alla banalità del male. Riflessioni su un'idea di Hannah Arendt*, in E. DONAGGIO, A SCALZO

nimizzazione del male, bensì la «mostruosa discrepanza tra la scelleratezza dei crimini e la banale nullità del loro esecutore la quale, tuttavia, era una condizione preliminare perché quei crimini tremendi potessero essere compiuti»¹⁰. Questo è un modo di mostrare che la radicalità del male non esclude, anzi implica la sua banalità, o meglio la banalità dei suoi autori. Ma banalità non è malvagità; indica piuttosto una superficialità: «Arendt indietreggia di fronte alla conclusione che Eichmann in sé fosse malvagio, limitando l'uso del termine "malvagio" alle azioni del nazista e alle loro conseguenze» osserva Maeve Cooke¹¹.

Ma questi sono anche dei modi di *contrapporre* la radicalità del male alla sua banalità. Nella lettera a Scholem, Arendt sostiene che il male stesso non ha «né profondità né una dimensione demoniaca»¹² è legato piuttosto alla superficialità, alla mancanza di pensiero o di coscienza di chi lo commette – si direbbe alla sua *vuotezza*. Questa vuotezza di umanità apre comunque un baratro – e ci si potrebbe domandare se qui non ci sia posto anche per il «demoniaco». Ma se con questo si intende una dimensione quasi spiritistica di «soprannaturale negativo», questo non aiuta molto a capire, e forse è un modo di evadere dalla responsabilità.

I più intendono per demoniaco *una volontà di male* allo stato puro, e quindi quanto meno un'intenzione malvagia e un odio contro le persone, che Eichmann afferma credibilmente di non avere mai avuto. Ora l'intenzione malvagia è senz'altro rilevante, anche giuridicamente, per la responsabilità degli imputati. Il punto è che tale intenzione negativa non ha bisogno di essere un'intenzione formulata precedentemente; essa può essere anche *inerente a certe azioni*; non ha bisogno quindi di essere una scelta ponderata e deliberata e di essere vissuta come *volontà di male*, cosa che sarebbe raramente ascrivibile anche ai peggiori delinquenti. Susan Neiman nota che Arendt «insistette al contrario sulla necessità di una teoria morale che situasse la colpa e la responsabilità in un qualcosa al di là dell'intenzione»¹³.

(a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Meltemi Editore, Roma 2003, pp. 123-132.

¹⁰ *Ivi*, p. 128.

¹¹ M. Cooke, *Un animo malvagio. Male morale e identità morale*, in M.P. LARA, *Op. cit.*, pp. 200-230, p. 204. Qui sembra riemergere l'antica distinzione tra il peccato e il peccatore.

¹² H. ARENDT, *Op. cit.*, p. 77.

¹³ S. NEIMAN, *Qual è il problema del male?* in M.P. LARA, *Op. cit.*, pp. 51-82, p. 78. La Neiman arriva ad affermare che in processi simili «la mancanza di cattive intenzioni

Certamente non si può arrivare a dire che una volontà di male è impossibile o impensabile¹⁴: la ribellione, l'exasperazione, la protesta, possono portare all'ostilità, all'aggressività e anche all'odio. Ma le cattive intenzioni implicate nelle nostre azioni di solito non sono lucide ed esplicite, né chiare e distinte come le idee dei razionalisti, Kant compreso. Una persona normale deve essere considerata consapevole degli effetti delle sue azioni, anche se non sono del tutto chiari e immediati. Eichmann sapeva dove finivano i treni di ebrei che egli organizzava, e tanto basta per ritenerlo colpevole di attiva collaborazione e non solo di connivenza passiva. Ma certamente l'organizzazione complessa e impersonale dello sterminio era fatta in modo da oscurare la corresponsabilità, così che non era facile rendersi conto in questa situazione del momento in cui la superficialità o la vuotezza diventavano cooperazione e corresponsabilità nel male.

1.2 Banalità della corresponsabilità.

È importante mettere in luce l'ambiente in cui Eichmann è immerso, quello caratterizzato da Arendt come totalitarismo¹⁵. Esso è il primo «responsabile» della banalizzazione del male mediante la diffusione sistematica dell'ideologia, della segretezza e della menzogna; mediante l'organizzazione dello stato di polizia e l'arbitrio del terrore. Questo ambiente politico è fatto per soffocare ogni consapevolezza critica e ogni opposizione: l'organizzazione nazista perseguiva sistematicamente questo scopo, è così che il male peggiore può diventare banale. Già la nostra coscienza è oscura a se stessa, ma una politica di indottrinamento e intimidazione può contribuire a confonderla ulteriormente, soprattutto in regimi totalitari che manipolano sistematicamente la (dis)informazione, censurando o reinterprestando le notizie che potrebbero suscitare opposizione e organizzando gradualmente e articolatamente gli illeciti in modo da mascherarli e diminuire le resistenze della gente.

Nell'ideologia della purezza della razza tutto ciò che la favoriva era presentato come un bene e un ideale che infondeva fierezza, esaltando la razza privilegiata. Viceversa i programmi che dovevano realizzarla concre-

non è neppure un'attenuante: semplicemente non ha alcuna rilevanza" (p. 79) – e questo è troppo.

¹⁴ Contro Kant lo sostiene R. J. BERNSTEIN, *Il male radicale. Kant in guerra con se stesso*, in M.P. LARA, *Op. cit.*, pp. 97-155, pp. 135-142.

¹⁵ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., in particolare pp. 626-656.

tamente erano segreti di stato, designati con eufemismi (ad es. quello della «morte misericordiosa» inflitta agli incurabili, nascosta però ai parenti come cura). Allison rileva con Arendt che gli eufemismi che coprivano la destinazione dei convogli e lo scopo delle operazioni riguardanti gli ebrei, volevano creare un alibi per gli stessi esecutori dei provvedimenti, anche se essi furono messi presto al corrente dei segreti. «Come indica l'analisi di Arendt, non si può dire effettivamente che non sapessero cosa stavano facendo, quanto piuttosto che il loro uso del linguaggio consentì di concepire le loro azioni secondo descrizioni che ne offuscavano il vero statuto morale»¹⁶. Questi eufemismi consentivano più facilmente anche di legalizzare le misure antiebraiche.

Infine vorrei sottolineare la circostanza che il genocidio è stato praticato in tempo di *guerra* – e la cosa mi pare più che rilevante¹⁷, sia perché la guerra instaura un clima di illegalità sistematica sia perché la crudeltà e i risentimenti diventano più brutali sia perché le informazioni si nascondono più facilmente e i popoli combattenti hanno ben altro da pensare che essere attenti a ciò che succede a una minoranza già da tempo disprezzata. In generale la divisione e parcellizzazione dei compiti e dei tempi sembrava fatta apposta per consentire a ciascuno di pensare che aveva le mani pulite svolgendo il suo compito specifico, *ignorando* il fatto che la concatenazione di tutte queste funzioni portava all'eliminazione di soggetti umani innocenti.

Anche le camere a gas, pur nel loro orrore, costituivano un modo rapido e non vistoso di crudeltà: si prestavano per non uccidere direttamente e non essere a contatto con gli spasimi della morte e con il sangue versato: consentivano di non infierire direttamente sulle persone, che potevano facilmente essere ingannate su ciò che le attendeva. Anche gli «irrequieti» o i ribelli, che rischiavano di allarmare le altre vittime, potevano essere condotti a parte con buone maniere e in modo tale che non s'accorgessero del boia che doveva sparare loro il colpo alla nuca¹⁸.

Naturalmente fin dall'inizio la legalizzazione dei procedimenti contro gli ebrei e le altre minoranze indesiderate ha avuto un grosso peso nel tranquillizzare le coscienze di chi poteva così, burocraticamente, eseguire gli ordini per quanto lo riguardavano e rinviare a istanze superiori ogni responsabilità complessiva. In tempo di guerra poi tutti diventano in qualche

¹⁶ H. E. ALLISON, *Art. cit.*, in M.P. LARA, *Op. cit.*, p. 163

¹⁷ G. SERENY, *Op. cit.*, pp. 84, 86.

¹⁸ Cfr. il racconto di R. HÖSS, *Op. cit.*, pp. 141-143.

modo soldati – e gli ordini si eseguono e non si discutono! In effetti l'autodifesa delle persone che hanno collaborato anche in posti chiave a questi crimini contro l'umanità si è richiamata costantemente agli ordini ricevuti ed eseguiti. La legalizzazione del male consente naturalmente anche di reprimere le contestazioni e opposizioni divenute fuorilegge¹⁹.

Ma non c'era solo indottrinamento e legalizzazione, occorre aggiungere il clima di intimidazione, repressione e violenza indiscriminata, che rendeva molto rischioso il pensare e soprattutto l'esprimersi diversamente o contrariamente all'ideologia di stato. Tanto basta per comprendere l'acquiescenza delle masse, soprattutto se si rileva un'altra circostanza: quella della gradualità con la quale il progetto di sterminio degli ebrei è stato portato avanti. Questo rende più difficile per tutti quelli che non sono d'accordo e si adattano a malincuore il compito di individuare il punto in cui certe misure discriminanti e vessatorie antiebraiche passavano dalla discriminazione ingiusta alla eliminazione e al genocidio vero e proprio.

Ma a questo punto come valutare la «banalità» del male? Essa può essere considerata come attenuante *soggettiva* per i singoli implicati nello sterminio, in quanto era molto difficile per loro rendersi conto delle loro responsabilità e assumerle in prima persona. D'altra parte questa banalità dovrebbe essere considerata *oggettivamente* come un'aggravante, in quanto ciascuno finiva per contribuire di fatto sia a espletare sia a rendere ovvia e a confermare pubblicamente, per la propria parte, l'organizzazione estesa e pervasiva che camuffava il male e lo rendeva normale e cumulativo nelle sue dimensioni pubbliche e comunitarie. Questa aggravante collettiva è comprensibile solo se noi includiamo nella nostra valutazione del male l'assunzione di responsabilità per le conseguenze dei propri atti e comportamenti. Si dovrebbe porre anche l'interrogativo se persone come Eichmann, ma anche la gente comune, si debbano considerare i fautori o i prodotti del totalitarismo – certamente in parte l'uno e in parte l'altro²⁰. Ma

¹⁹ Viceversa rende ancora oggi difficilmente perseguibili nei tribunali molte atrocità simili a quelle cui Eichmann ha partecipato, dal momento che esse, a ragione o a torto, sono considerate legali o sono eseguite in forza di ordini superiori come rileva M. OSIEL, *Atrocità ordinarie. Il massacro di stato*, in E. DONAGGIO e D. SCALZO, *Op. cit.*, pp. 217-240, p. 221. Anche il diritto dovrebbe diventare più sensibile e, nonostante tutte le opposizioni e le contestazioni, ora esistono tribunali internazionali per i crimini di guerra e la difesa dei diritti umani.

²⁰ Tuttavia le SS erano certamente rese consapevoli del loro compito di fautori e difensori del regime, pronti a eseguire tutti gli ordini a qualsiasi costo. R. HÖSS (*Op. cit.*,

ciò che il totalitarismo ha prodotto non è sottratto alla responsabilità delle persone.

Ora però è importante anche rilevare ciò che personalizza i comportamenti criminali, in quanto evidenzia una connessione plausibile tra i compromessi «ordinari» e il male «radicale» o estremo e crea la connessione tra chi progetta direttamente e a occhi aperti le misure di pulizia etnica (per usare una terminologia più recente), giustificandole sotto aspetti apparentemente positivi, e chi vi acconsente più o meno attivamente, con più o meno fervore. In effetti, poste le circostanze del totalitarismo sopra ricordate, l'ambizione di Eichmann di fare carriera gli aprivano una sola strada sicura: entrare nelle SS²¹. E potremmo dire che tutto il resto è venuto da sé. Se pensiamo invece alla carriera di F. Stangl, comandante a Sobibor e a Treblinka, pare abbia giocato un ruolo decisivo nel coinvolgerlo nella macchina nazista la sua paura di essere punito o eliminato, dopo l'annessione dell'Austria alla Germania nazista, per il suo precedente atteggiamento ostile di fronte al nazismo²². Soltanto Höss, coi suoi precedenti penali²³ – nonostante gli pesasse, a quanto scrive, la crudeltà esercitata direttamente – era notevolmente predisposto a portare il «peso» del carnefice. Più in generale, possiamo senz'altro trovare in questi personaggi i tratti di quella «personalità autoritaria», che Adorno e altri studiosi hanno diagnosticato come il tipo di persona che – poste le circostanze del totalitarismo – era predisposta ad accoglierlo favorevolmente²⁴.

2. Oltre Kant per una assunzione di responsabilità

Non è facile capire perché diversi autori ricorrano a Kant per una riflessione filosofica sul «male radicale»: forse per questa espressione kantiana usata liberamente da Arendt; forse perché anche Eichmann si è richiamato all'imperativo kantiano²⁵. Allison si preoccupa di notare che Eichmann non può giustificarsi appellandosi a Kant, dicendo che ha seguito l'imperativo

p. 52) attribuisce a Heike un'insistenza continua sul compito delle SS di mantenere il potere di Hitler a ogni costo.

²¹ H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 39.

²² G. SERENY, *Op. cit.*, p. 40 s.

²³ R. HÖSS, *Op. cit.*, p. 24.

²⁴ TH. W. ADORNO, E. FRENKEL-BRUNSWIK, D.J. LEVINSON, R. NEVITT SANFORD, *La personalità autoritaria*, 2 voll. (1950), tr. it., Edizioni di Comunità, Milano 1973, in partic. I, pp.17-33, II, 648-660.

²⁵ H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 143 s.

della legge morale²⁶, mentre Bernstein mette in luce l'insufficienza della morale kantiana e critica il suo rigorismo. Egli nota che Kant considera la *benevolenza* come un sentimento motivato solo dal piacere che se ne prova, e pertanto moralmente negativo²⁷. Pur accettando questa valutazione kantiana, Bernstein critica Kant perché secondo la sua impostazione non è possibile discriminare la diversa gravità delle azioni immorali: risulta *ugualmente* malvagio sia chi agisce per il piacere della benevolenza, sia Hitler o Eichmann – un discorso che Bernstein alla fine dichiara «moralmente perverso»²⁸. In ogni caso dovremmo concludere come minimo che Kant non aiuta a comprendere le esperienze concrete e storiche del male delle quali siamo venuti parlando.

Ma per evitare queste conseguenze inaccettabili occorre modificare l'impostazione stessa del discorso morale e riconoscere in partenza una pluralità di valori e di motivazioni *morali*, per superare non solo il rigorismo, ma anche il formalismo kantiano. Occorre per questo liquidare l'equivoco kantiano (difficilmente sostenibile già in sede di ragione teorica) che sia la componente empirica a inficiare la purezza della moralità, anziché l'egoismo o la violenza fatta ad altre persone²⁹.

E infatti Kant, nel suo scritto sulla *Religione nei limiti della semplice ragione*, dice molto chiaramente che il male non è inerente alle inclinazioni naturali, ma alla volontà stessa. A questo punto però Bernstein nota che Kant assume una posizione paradossale, se non incoerente, perché afferma «che esiste una "tendenza naturale al male" universale, necessaria e "per così dire, radicata in essa [nella nostra umanità]" e che tuttavia dobbiamo, dopo tutto, ritenere sempre l'uomo stesso come suo responsabile». Un «"male radicale e innato nella natura (e tuttavia procurato a noi da noi

²⁶ H.E. ALLISON, *Art. cit.*, in M.P. LARA, *Op. cit.*, p. 177-79.

²⁷ Posizione che a mio modo di vedere calpesta già gravemente il buon senso morale – ma passiamo oltre.

²⁸ R.J. BERNSTEIN, *Art. cit.*, in M.P. LARA, *Op. cit.*, p. 124.

²⁹ Detto a grandi linee e in modo allusivo agli equivoci che anche Eichmann poteva, sia pure malamente, far valere a sua scusa: il valore morale non è *unicamente* il dovere (rigorismo), né *unicamente* formale, cioè «la legge per la legge». Questa modifica dell'impostazione kantiana non fa perdere la purezza del punto di vista morale, che può e deve restare la ragione ultima e prevalente dell'agire; né compromette una possibile validità universale dell'agire morale, dato che ciò che è dovuto o lecito nel caso singolo lo è per chiunque si trovi in situazioni simili. Tesi più accuratamente argomentate in G.L. BRENA, *Responsabilità e interpersonalità*, «Filosofia e Teologia» 15, n. 2/2001, pp. 230-242.

stessi)"»³⁰. Effettivamente una tendenza «naturale» al male che è al tempo stesso unicamente frutto della nostra scelta non pare comprensibile su basi razionalistiche. Il sorgere di una scelta cattiva è un fatto inspiegabile da parte di una libertà pura che è fonte aprioristica della legge morale e quindi inseparabile dall'imperativo morale stesso. Kant riconosce alla fine che il perché della scelta del male è imperscrutabile³¹. Come il male metafisico era non-essere, così nell'ambito della ragione moderna il male morale è senza ragione.

Eppure avviene! E se è così, bisogna ammettere che la ragione stessa possa essere offuscata e sedotta dalle inclinazioni e sia quindi condizionata dalla corporeità e dalle situazioni storiche³². Se le minacce e la violenza possono indurre al male, bisogna che le relazioni sociali siano interne alla razionalità morale e possano sviarla. Se la guerra sconvolge ogni norma e ordine sociale, bisogna che anche le situazioni storiche siano costitutive interne della moralità concreta. E così l'essere umano potrà essere considerato responsabile non solo delle sue scelte e intenzioni, ma anche delle sue azioni e delle loro conseguenze. Certe ambizioni quotidiane e comuni di carriera, che siamo portati a considerare come faccende private e legittime, diventano ambigue e compromettenti, se inserite in meccanismi perversi, oppure in contesti di emergenza. E anche le ideologie e istituzioni diventano corresponsabili quando legittimano o minimizzano il male e così lo normalizzano e sono complici di oppressioni e violenze che diventano effettivamente anche se indirettamente omicide.

La volontà e libertà morale devono essere ripensate, così da riconoscere che l'istanza morale deve essere conquistata, anziché essere data apriori. E infatti può abortire, soffocata o sedotta dalle proposte vantaggiose, o piegata da minacce più o meno scoperte, o coinvolta e incastrata dalle situazioni, dalle relazioni e dalle pressioni sociali o dall'opinione pubblica e dalle

³⁰ R.J. BERNSTEIN, *Art. cit.*, in M.P. LARA, *op. cit.*, p.126. Questa idea è molto vicina a quella di un «peccato originale» che è proprio della natura umana come tendenza o tentazione al male, ma diventa colpevole in quanto la tendenza cattiva è assunta e fatta propria dalle singole persone – un paradosso effettivamente impensabile su presupposti razionalistici. La paradossalità fino all'incoerenza può essere considerata come segno dell'importanza data da Kant alle proprie idee cristiane, tanto che per cercare di giustificare in sede riflessa un nucleo di senso cristiano egli accetta di minare la coerenza del suo sistema.

³¹ *Ivi*, p. 130.

³² Come sottolinea puntualmente M. SIGNORE, *Questioni di etica e di filosofia pratica*, Milella, Lecce 1995, pp. 134 s, 138.

coincidenze in cui si trova. Non esiste una coscienza morale apriori; e tuttavia non è la concretezza delle circostanze che contamina la coscienza, ma gli equivoci, i compromessi, i cedimenti, le razionalizzazioni e autogiustificazioni, alle quali essa si adatta più o meno consapevolmente e volontariamente.

Bisogna ammettere che la coscienza morale può essere influenzata e distorta fin nel suo più intimo dal linguaggio socialmente dominante, fino all'estremo dell'insensibilità morale nella lettura dei fatti. Solo così diventa pensabile che *l'ambiente* indotto dal nazismo abbia avuto una rilevanza *morale* contribuendo a creare un vero e proprio *autoinganno* largamente condiviso³³. Allison rileva che Kant stesso interpreta la malvagità come autoinganno³⁴. Ma questo spunto kantiano può essere pienamente valorizzato solo se si supera il suo rigorismo e formalismo morale, dato che non si vede come una coscienza pura possa essere ingannata o ingannare se stessa. Una coscienza pura non può neppure prendere cattive abitudini e pervertirsi passo passo fino a esserlo in modo abituale. E invece giustamente Maeve Cooke sottolinea nella coscienza la dimensione dell'«identità morale»: scelte morali errate possono portare passo dopo passo a influenzare la coscienza morale stessa fino a renderla insensibile e a pervertirla³⁵.

In ogni caso l'autoinganno non è innocente. Gli imputati sopra nominati consideravano i condizionamenti oggettivi come totalmente indipendenti dalla loro volontà e quindi come attenuanti o scusanti, questo però mostra che la loro coscienza era insensibile – e a ciò contribuiva una moralità della pura intenzione che non si sentiva coinvolta nelle situazioni né responsabile delle conseguenze delle proprie azioni³⁶. Questo non risolve il paradosso del male, ma rende comprensibile come lo sterminio nazista possa essere avvenuto ad opera di persone perfettamente normali, e possa quindi avere

³³ Il rifiuto di parlare di *responsabilità collettiva* è senz'altro comprensibile se dice che non si può rendere un intero gruppo responsabile dei comportamenti di alcuni suoi membri: non si può sparare nella mischia. Ma non si può non tenere conto di un *regime* iniquo che può condizionare le persone sia creando una mentalità ideologizzata sia restringendo la possibilità di azione, sia favorendo un ambiente generale di delazione e di sospetto, che riducono di molto la possibilità di avere un giudizio e un margine di azione indipendente. Anche nella corresponsabilità collettiva per il regime però vi sono responsabilità diverse: non ci sono solo i passivi, ci sono i gregari, e anche i capi.

³⁴ H.E. ALLISON, *Art. cit.*, in M.P. LARA, *Op. cit.*, p. 167.

³⁵ M. COOKE, *Art. cit.*, in M.P. LARA, *Op. cit.*, pp. 214-220.

³⁶ Non si può che essere d'accordo con M. SIGNORE nel proporre una morale della responsabilità, *Op. cit.*, pp. 42-49, 119-122.

dei responsabili e dei colpevoli in carne ed ossa³⁷. E per questo dobbiamo ritenere che i mali radicali e banali possano anche ripetersi in modi simili – e questo per noi è un segnale di allerta.

3. *Vigilanza e prevenzione possibili?*

Di fronte a eventi e figure del male come il genocidio, la guerra, la tortura, limitarsi a proporre delle riflessioni teoriche generali quanto possibile imparziali può sembrare un insulto alle vittime, oltre che ozioso. In realtà vi è però una responsabilità remota ma importante anche del pensiero riflessivo³⁸, che non può essere sottaciuta, e il modo migliore di rendersi sensibile ad essa è quello di mettersi nella prospettiva degli oppressi. Il mettersi nella posizione di chi subisce il male aiuta a individuarlo e a chiamarlo con il suo vero nome, senza eufemismi. È fuori dubbio – ma è bene notarlo – che Hannah Arendt assumeva il punto di vista degli oppressi. Questa prospettiva rende evidenti molte ingiustizie che la grande politica rischia di ignorare. Se si acquista la consapevolezza di una coscienza morale incarnata, si potrà dare la giusta importanza anche alla collocazione e alla prospettiva che si assume di fronte ai mali storici.

Possiamo riconoscere la possibilità e realtà del condizionamento morale e di conseguenza sentirci impegnati non solo alla vigilanza morale, ma a superare anche certe posizioni filosofiche, per le quali è impensabile che il male – anche nelle sue forme più drammatiche – possa insinuarsi gradualmente nella vita quotidiana delle persone normali e possa corrompere la

³⁷ Certo ci si può chiedere se il ricorso teorico a Kant, per quanto giustificabile, non sia nettamente insufficiente. R. GATTI, *Il male assoluto e il problema dell'identità*, in E. DONAGGIO e D. SCALZO, *Op. cit.*, pp. 77-98, osserva giustamente che Weber avrebbe potuto offrire riferimenti molto più ricchi e aggiornati per la comprensione del nazismo (p. 90). Esso può essere considerato una possibile conseguenza, estrema e aggravata ma non casuale, della razionalizzazione e burocratizzazione moderna, che minaccia radicalmente l'esercizio della propria responsabilità. Cfr. le considerazioni di M. SIGNORE, *Op. cit.*, pp. 114-125.

³⁸ Anche questa responsabilità del filosofo e dell'intellettuale è stata sottolineata ripetutamente da M. SIGNORE. Cfr. *Op. cit.*, pp. 9, 123-125, 167 s., 189-192. Da una parte è vero che bisogna arrivare a combattere perché il male richiede una risposta pronta e urgente, dall'altra le risposte pronte sono spesso reazioni inconsulte che possono aggravare il male. Anche A. AGUTI, *Male radicale e silenzio di Dio. La teologia dopo Auschwitz*, in E. DONAGGIO e D. SCALZO, *Op. cit.*, pp. 99-120, rileva la necessità non solo di combattere il male, ma anche di affrontare i problemi di comprensione che esso solleva (pp. 115-119).

stessa coscienza morale, così che la maggior parte della gente onesta non riesce più a rendersi conto della gravità di quello che sta facendo e continua a collaborare, a consentire o a ignorare il crimine. Occorre senz'altro accettare l'impostazione kantiana che pone il male nella soggettività³⁹, ma occorre ripensare la soggettività, come abbiamo accennato e come ha scritto più recentemente M. Signore, invitando a rivisitare non solo le radici corporee del senso morale, ma anche la contestualizzazione globale ed ecologica della libertà⁴⁰.

Precisamente questa incorporazione e contestualizzazione del male consente di ribadire la portata universale delle riflessioni sopra proposte. Per poter prevenire il male è indispensabile che ci possiamo riconoscere capaci di commetterlo e quindi simili a chi lo ha commesso⁴¹, altrimenti noi non potremo imparare abbastanza da queste importanti esperienze storiche. Solo se noi cerchiamo di comprendere o spiegare lo sterminio degli ebrei senza attribuire ai suoi protagonisti delle caratteristiche umane e storiche a noi estranee, le nostre riflessioni possono assurgere a un significato generale e forse universale.

Viceversa se noi non potessimo riconoscere che le nostre ambizioni sono simili a quelle di Eichmann, e che le nostre paure sono simili a quelle di Stangl e che possiamo facilmente capire anche tipi aggressivi come Höss (anche se ci sentiamo più lontani dalla sua esperienza), le nostre riflessioni non ci servirebbero in nessun modo per capire che i rischi dei mali estremi permangono e che anche noi saremmo difficilmente capaci di mantenere una rettitudine morale in un ambiente che ha adottato un'ideologia distorta e legalizzato dei metodi violenti per difenderla e mantenerla. Certamente anche l'instaurarsi e consolidarsi di un regime totalitario non avviene dalla sera al mattino e non può reggere senza un consenso abbastanza esteso. Ma la sensibilità e la vigilanza morale in campo politico è a sua volta una virtù rara e molto esigente. In breve: solo supponendo che tutti o molti di noi avremmo agito allo stesso modo dei tedeschi nei confronti di Hitler, possiamo imparare qualcosa dalla storia e diventare più vigilanti. Abbiamo

³⁹ Questo è un tratto fondamentale della modernità (ma è anticipato dal racconto della *Genesi* che il male non è creato da Dio ma iniziato con l'uomo).

⁴⁰ M. SIGNORE, *Libertà, globalizzazione, ecologia. Per un mondo più libero e solidale*, in G.L. BRENA (a cura di), *La libertà in questione*, Ediz. Messaggero, Padova 2002, pp. 131-161, pp. 131 s.

⁴¹ Possiamo essere indotti a dimenticarlo dall'idea oggi dominante che la storia è fatta di eventi unici e irripetibili, così come lo sono anche le persone, i popoli e le circostanze. Ma questa sensibilità è unilaterale.

tutte le ragioni di temere che ci siano tra le persone normali, quali tutti ci consideriamo, un numero più che sufficiente di «personalità autoritarie» disposte ad applaudire e a collaborare con nuovi duci e nuovi gregari, così da rendere il pericolo di consentire ad altri stermini effettivo.

Che i tedeschi siano un popolo molto sensibile all'ordine e alla legge pare incontestabile (a confronto con gli italiani), ma questo non è direttamente rilevante. Il problema è quello del senso morale e di giustizia, nel quale i tedeschi non possono certo essere considerati inferiori ad altri popoli. È dunque sensato pensare che nessun altro popolo avrebbe potuto chiarire i misteri di un regime di tipo nazista, né organizzare una contro-azione e una resistenza in circostanze del genere. Comprendere non vuol dire scusare. Chi è stato coinvolto (che non sono i tedeschi di oggi) è anche in diversa misura corresponsabile. Non vogliamo assolvere in partenza i tedeschi dalle loro responsabilità storiche, ma solo renderci sensibili alle nostre proprie potenzialità negative, così che non ci limitiamo a una ferma ma ormai inutile (e sospetta) condanna di ciò che è avvenuto, prendendocela coi nazisti, ai quali nessuno accetterebbe di essere paragonato.

Mi sembrano significative anche le accuse mosse insistentemente al Vaticano per la mancanza di una decisa protesta e opposizione alla politica razziale dei nazisti. Questo mostra che tutti quelli che in qualche modo erano a conoscenza dell'eccidio possono essere considerati consenzienti, se non fanno tutto quanto è in loro potere per impedirlo. Perfino le vittime di ieri – anche se non possiamo identificare totalmente israeliani ed ebrei – non dovrebbero dimenticare che possono diventare gli oppressori di oggi – e la vigilanza domanda anche ad essi di denunciare e di opporsi alla violenza dovunque e da chiunque sia esercitata.

Ma dove approdano tutte queste riflessioni? Anche senza pensare ai mali estremi, che tuttavia continuano ad affliggere l'umanità, e riflettendo piuttosto sulle situazioni che li hanno resi possibili, si possono evidenziare diversi motivi di preoccupazione che dovrebbero essere considerati più seriamente. Certamente lo sfruttamento economico può provocare la morte meno sicuramente e in modo più indiretto dell'assassinio e della guerra che elimina un gran numero di civili innocenti. E naturalmente bisogna differenziare e mantenere il senso delle proporzioni: non si può certo minimizzare lo sterminio degli ebrei ed è sperabile che resti un episodio unico e insuperato di crudeltà organizzata.

Ma se pensiamo che lo sfruttamento economico (complici anche e soprattutto le minoranze interne) procura un'elevata mortalità infantile e morte precoce; se consideriamo certe ingiustizie economiche sistematiche e

legalizzate su ampia scala; se non dimentichiamo il commercio di armi e la produzione di armi di distruzione di massa, lecita in occidente ma proibita a Saddam Hussein, ci accorgiamo che per diversi aspetti vi sono ancora dei mali estremi ed evitabili nei rapporti tra gli uomini. Ora, la situazione globale di oggi nella sua complessità somiglia per molti versi a quella di un regime totalitario: le conseguenze malefiche del nostro agire non sono trasparenti, sono parcellizzate, gradualì, ma anche cumulative e pervasive. Il male che i paesi dominanti stanno infliggendo ad altri popoli suscita una protesta emergente: domani potremmo essere messi a ragione e con forza sotto accusa – e lo siamo già da oggi, ma con voci che non trovano ascolto.

Per questo la vigilanza critica e il ripensamento filosofico hanno un'importanza e portata generale. M. Signore lo ha evidenziato a più riprese, ribadendo la loro rilevanza epocale. Se il nostro è un tempo di crisi della ragione e dei valori, e se la rapidità e complessità dei cambiamenti che ci coinvolgono non ci lasciano il tempo di pensare, il compito del filosofo diventa indispensabile per fare riemergere e per recuperare le radici del senso umano. Certamente non possiamo più recuperare la fermezza di una religione e morale connaturate alla nostra esperienza immediata, ma proprio per questo ci resta come unica o principale risorsa la testimonianza, la vigilanza e il richiamo vicendevole ai valori fondamentali e alla nostra responsabilità singolare e collettiva che vengono sistematicamente ignorati e oscurati.

È pur vero che l'*insensibilità* morale davanti alle sventure evitabili degli altri, sulle quali oggi veniamo quotidianamente informati, diventa quasi necessaria per sopravvivere e non lasciarci deprimere dai pesi di tutto il mondo. Ma questa situazione rischia di deformare la nostra sensibilità morale, quando ad esempio ci fa drammatizzare la morte di un connazionale e dimenticare quella di tanti iracheni... Anche la condanna delle multinazionali e delle imprese transnazionali è giusta, ma non ci rendiamo abbastanza conto che essa ci coinvolge: noi ci limitiamo a mettere i soldi in banca e poi tutto va da sé – ma non va senza ingiustizie che non possono essere ignorate.