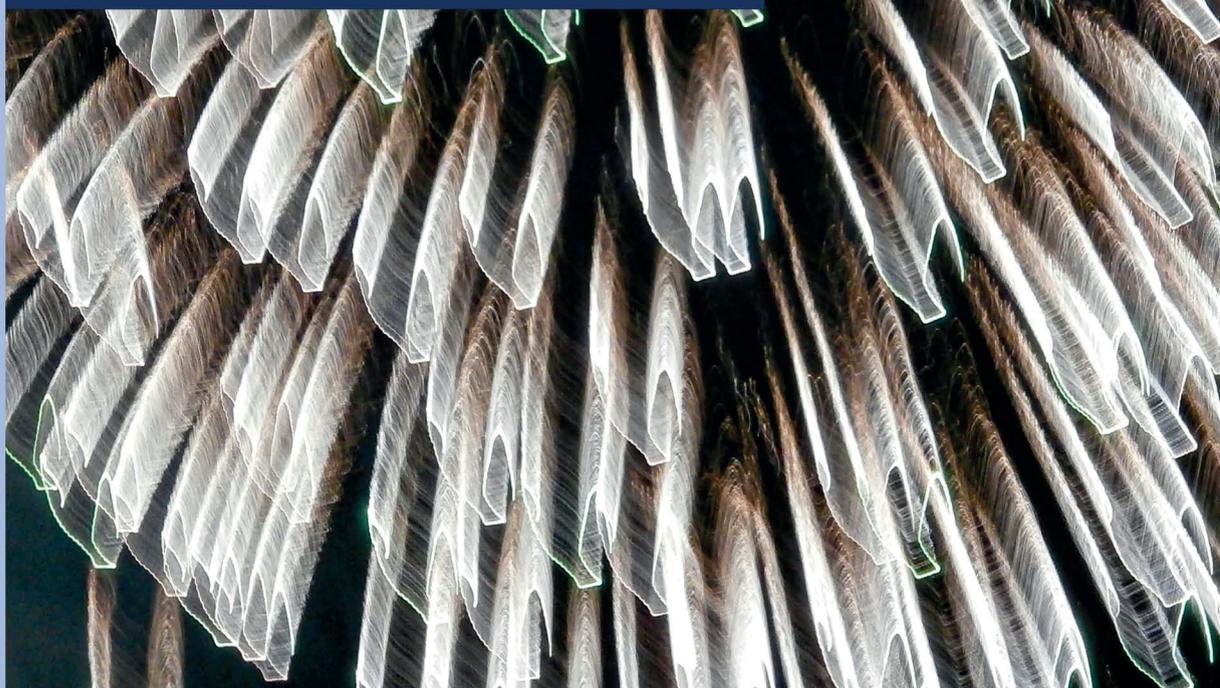


Roberto Escobar

# Rompere il silenzio

Il male e la responsabilità



**Giappichelli**

## *Premessa*

Che cosa, prima di tutto, fa di noi individui morali – morali in quanto individui, non in quanto “osservanti” di una legge morale –, se non la responsabilità di opporre i nostri no ai troppi sì del senso comune, e all’ovvio dell’obbedienza che si fa strumento di potere?

È questo il filo conduttore delle pagine che seguono, scritte in occasioni diverse, ma percorse da uno stesso stupore. Come può accadere che degli esseri umani facciano male ad altri esseri umani, talvolta fino all’estremo? Come può accadere che si obbedisca all’ordine di farlo? Non si tratta del Male assoluto ed eterno, contro cui si immagina debba muoversi un Bene opposto e speculare, altrettanto assoluto ed eterno. Si tratta del quotidiano, normale *far male* – per lo più in nome di un Bene –, o del *lasciarlo fare*. E si tratta di rompere il silenzio morale e politico in cui questo avviene.

Con modifiche, tagli e aggiunte, i capitoli che seguono sono ripresi da:

*Dacci oggi il nostro male quotidiano*, in «Cosmopolis», XVIII, 2/2021.

*Dalla parte giusta della storia*, in «il Mulino», 3/2016.

*La libertà tra i confini*, in «Ragion pratica», 2/2018.

*Le illusioni dei maghi*, in «Teoria politica», Annali, 7, 2017.

*Un nuovo inganno*, in Fabrizio Sciacca, a cura di, *Buoni e cattivi. Etica, politica e potere al tempo di internet*, Mimesis, Milano-Udine, 2021.

*Rompere il silenzio*, in AA.VV., *Il male estremo. Fenomenologia del genocidio*, Aracne, Roma, 2021.

*Questo globo ove l’uomo è nulla*, in Luigi Alfieri e Fabrizio Sciacca, a cura di, *Per una filosofia dell’immaginale. In memoria di Domenico Corradini*, Albo Versorio, Milano, 2021.

*Plutôt rire. Le pouvoir du bouffon* in Mark Anspach, dirigé par, *Cahiers de l’Herne: René Girard*, Herne, Paris, 2008.



## ***Dacci oggi il nostro male quotidiano***

[...] quello che siamo capaci di fare [...] è più grande di quello di cui noi possiamo farci un'immagine [...]

Günther Anders <sup>1</sup>

*Unde est malum?* Da dove viene il male? Nel 2011 la domanda di Agostino<sup>2</sup> torna in un piccolo libro di Zygmunt Bauman<sup>3</sup>. Il mistero che forse più di ogni altro preoccupa i filosofi morali, vi si legge, è quello «dell'*unde malum?* [...], del “come mai le persone buone diventano cattive?” (o, più precisamente, il segreto della misteriosa metamorfosi di familiari affettuosi, e di vicini benevoli e amichevoli, in mostri) [...]». Una preoccupazione, questa, che si è tragicamente imposta con lo sconvolgimento dei totalitarismi e dello Sterminio, ma che va oltre quell'orrore e giunge fino a noi. Il nostro mondo è come un campo minato «del quale si sa che una mina prima o poi esploderà benché nessuno sappia in anticipo quando e dove». Rispetto ai milioni di civili uccisi nel secolo scorso – fra i cento e i centosessanta, scrive Bauman, ricordando gli studi di Robert J. Sternberg –, in termini statistici l'11 settembre 2001 è stato un giorno come un altro.

### ***L'ombra del Bene***

Il male, questo male che chiamiamo assoluto, e che talvolta scriviamo con la maiuscola, è forse la negazione di un bene altrettanto assoluto, e da

---

<sup>1</sup> Günther Anders, *Noi figli di Eichmann*, La Giuntina, Firenze, 1995, p. 29.

<sup>2</sup> Agostino, *Confessiones*, VII, 5.

<sup>3</sup> Zygmunt Bauman, *Le sorgenti del male*, Erikson, Trento, 2013, pp. 40 s.

scrivere anch'esso con la maiuscola? O al contrario la certezza che un Bene esista, e che in suo nome si debba purificare e migliorare il mondo, può indurre gli uomini e le donne a far male ad altri uomini e ad altre donne, per salvarli, per purificarli, per salvare e purificare il mondo? Di questo è certo l'Ikonnikov raccontato da Vasilij Grossman in *Vita e destino*<sup>4</sup>.

Nato nel cuore di grandi uomini – scrive nei fogli sporchi dei suoi “scarabocchi” il vecchio, folle ex tolstoiano, ex comunista, ex cristiano –, il bene viene da loro restituito alla vita per cambiarla a sua immagine. Tuttavia, «non sono i gironi della vita che mutano a immagine e somiglianza dell'idea del bene; è l'idea del bene che affonda nella palude della vita». Così è accaduto con il cristianesimo e con la sua parola di pace e amore, affondata nelle torture dell'Inquisizione, nella lotta alle eresie e nei «secoli di persecuzione che hanno soffocato la scienza e la libertà».

Ho visto l'idea incrollabile del bene sociale – gli fa subito aggiungere Grossman, memore del proprio stalinismo di un tempo –, ho visto questa idea nata nel mio Paese uccidere centinaia di migliaia di uomini, di donne, di bambini «nel nome di un ideale bello e umano come quello cristiano». E ora, nella Russia e nell'Europa occupata dai nazisti, il fumo dei forni crematori fa nero il cielo e spegne il sole. «Ma anche questi crimini [...] sono compiuti in nome del bene».

La ricerca del bene, di un bene che pretende di essere al di sopra degli individui – commenta Tzvetan Todorov<sup>5</sup> –, si confonde con la pratica del male. E in queste parole sembra riecheggiare quanto scrive Anatole France nel 1912, prima che i totalitarismi perseguitino e uccidano milioni di esseri umani per “cambiare la vita” sul modello del proprio ideale.

Évariste Gamelin, uno dei due personaggi centrali di *Gli dèi hanno sete* – l'altro è Maurice Brotteaux, ex nobile ridotto in povertà che nella Parigi del 1793, alle soglie del Terrore, «per riconfortarsi»<sup>6</sup> legge Lucrezio –, il giovane Gamelin, dunque, ama gli ideali illuminati e luminosi della rivoluzione. I repubblicani, spiega a Brotteaux, «sono umani e sensibili. Soltanto i despoti sostengono che la pena di morte è un attributo necessario dell'autorità». «Robespierre l'ha combattuta, e con lui tutti i patrioti; non sarà mai troppo presto per abolirla». E però, finché *le glaive de la loi*, finché la spada della legge non avrà eliminato anche l'ultimo nemico della Repubblica, i patrioti

---

<sup>4</sup> Vasilij Grossman, *Vita e destino*, Adelphi, Milano, 2008, pp. 352 s.

<sup>5</sup> Tzvetan Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene*, Garzanti, Milano, 2004, p. 87.

<sup>6</sup> Anatole France, *Gli dèi hanno sete*, in *I capolavori di Anatole France*, Mursia, Milano, p. 610.

dovranno continuare a uccidere: «que la guillotine sauve la patrie!», che la ghigliottina salvi la patria<sup>7</sup>.

Nominato membro del Tribunale rivoluzionario, Gamelin non smette di amare l'umanità e di sognare un tempo in cui tutti saranno «felici, puri, innocenti». E poiché immagina che il suo compito sia rigenerare gli uomini, si impegna a far tagliare la testa a chi lo impedisce<sup>8</sup>. Di fronte a questo dovere, morale prima che politico, è certo che non siano mai troppi gli «scellerati» che manda alla ghigliottina senza gli impedimenti di inutili procedure giuridiche – «la loro colpevolezza salta agli occhi»<sup>9</sup> –, e senza che siano stati ascoltati, né che sia stata letta loro alcuna sentenza. Se il vecchio Stato, *le monstre royale*<sup>10</sup> che era l'incarnazione del male, metteva in galera quattrocentomila uomini ogni anno, ne impiccava diecimila e ne arrotava tremila, perché mai la Repubblica dovrebbe esitare «a sacrificare qualche centinaio di teste alla propria sicurezza e alla propria potenza? Anneghiamoci nel sangue e salviamo la patria»<sup>11</sup>.

Il Bene non può e non deve essere fermato dalla pietà, e neppure dall'orrore. A lui, all'idealista, al puro Évariste Gamelin, oggi tocca il compito eroico e ingrato di essere crudele e senza pietà, «perché domani tutti i francesi si abbraccino versando lacrime di gioia»<sup>12</sup>. Del resto, subito dopo la nomina al Tribunale, questo gli è stato fatto giurare dal presidente della sua sezione del Pont-Neuf, una delle 48 in cui la rivoluzione ha suddiviso Parigi: «di soffocare entro il proprio cuore, nel nome sacro dell'umanità, ogni debolezza umana»<sup>13</sup>. In un modo non diverso, chiamando le sue SS a combattere battaglie che le generazioni future non dovranno più combattere, centocinquantaquattro anni più tardi Heinrich Himmler chiederà loro di essere *sovrumana-mente inumane*<sup>14</sup>.

Forse Ikonnikov, che i suoi compagni nel Lager trattavano con la compassione mista a disprezzo che si deve ai folli – e che parlava «con voce tanto chiara e stentorea» come solo un folle può –, forse il vecchio Ikonnikov

---

<sup>7</sup> Anatole France, *Les dieux ont soif*, Amazon Logistica, Torrazza Piemonte, sd., p. 47 (Id., *Gli dèi hanno sete*, cit., pp. 641 s.).

<sup>8</sup> France, *Gli dèi hanno sete*, cit., pp. 746 s.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 754.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 758.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 759.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 664 s.

<sup>14</sup> Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, p. 113.

direbbe che il male altro non è che l'ombra del bene. E aggiungerebbe che il male è *far male*, che non “è”, ma *consiste* nel far male a un altro, o a milioni di altri, nel far male ai loro corpi, nel far male alle loro anime<sup>15</sup>.

### **Loro, non noi ...**

*Unde malum?*, si domanda dunque Bauman. Rispetto alla domanda di Agostino, la sua è formulata in tono ben più dimesso, ma non è meno inquietante: non “da dove viene il male?”, quasi che il male esistesse di per sé, quasi che stesse in qualche luogo o in qualche principio, ma “come le persone buone diventano cattive?”. Non si tratta, qui, dei grandi uomini di cui scrive Ikonnikov, mossi da un'idea del bene che poi, nella certezza e nella presunzione di cambiare la vita, affonda in una palude di dolore e orrore. Qui si tratta di uomini e donne comuni. Qui si tratta di noi.

Qual è il segreto della trasformazione in mostri di familiari affettuosi, di vicini benevoli e amichevoli? Formulando così la domanda, Bauman chiama in causa Philip Zimbardo e il suo *L'effetto Lucifero*, il cui sottotitolo originale suona *How Good People Turn Evil*. Non si tratta di indagare il male *in sé*, “essenzializzato”, ma il male *tra noi*, il male che nasce e vive in una *situazione*<sup>16</sup>, in una relazione di esseri umani con esseri umani, e che sembra trasformare alcuni di loro in mostri.

In qualche misura, anche questo male è il calco del bene, la sua ombra. La SS che partecipa senza angoscia allo sterminio di ebrei, rom e omosessuali è certa di poterlo e doverlo fare in vista del bene. Per lei, ebrei, rom e omosessuali valgono quanto gli scellerati di Gamelin, che si oppongono a un'umanità felice, pura, innocente. Così le hanno detto, così le hanno insegnato.

Allo stesso modo, e allo stesso fine, gli uomini comuni del battaglione 101 della Ordnungspolizei nazista – tutti familiari affettuosi, tutti vicini benevoli e amichevoli – sono certi di potere e dovere uccidere vecchi, donne e bambini ebrei con un colpo di fucile alla nuca, in un bosco polacco. Se si rifiutassero, non gliene verrebbe alcun danno. Così è stato loro detto dai capi. Ma solo una esigua minoranza lo fa<sup>17</sup>. Eppure non sono, né il poliziotto del

---

<sup>15</sup> Cfr. il mio *Il bene e la sua ombra*, prefazione a Philip Zimbardo, *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa*, Cortina, Milano, 2007, pp. XVIII-XX.

<sup>16</sup> Cfr. Zimbardo, *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa*, cit., pp. 4-9.

<sup>17</sup> Cfr. Christopher R. Browning, *Uomini comuni. Polizia tedesca e soluzione finale in Polonia*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 56 ss.

battaglione 101 né la SS, buoni nel senso “eroico” di Gamelin. Non sono idealisti, come invece si considerava Adolf Eichmann<sup>18</sup>, anche in questo allievo di Adolf Hitler<sup>19</sup>. Sono uomini quotidiani, uomini che potrebbero starci vicini, tanto vicini da confondersi con noi, da essere noi.

In *Mein Kampf* Hitler teorizza la necessità di accompagnare all’uso della violenza una *Weltanschauung* «perfettamente vera». Solo una visione del mondo fanatica impedisce che la pietà freni e blocchi l’azione dei seguaci, in primo luogo dei migliori, costretti ad azioni disumane allo scopo di annientare anche l’ultimo tra gli avversari<sup>20</sup>. Così, almeno in parte, si spiegano l’obbedienza e l’indifferenza, quando non l’entusiasmo della SS e del poliziotto del battaglione 101: con la propaganda, con il fanatismo ideologico indotto nell’immaginario di un gruppo o di un popolo.

E tuttavia, se un indottrinamento di massa fosse non solo necessario, ma anche sufficiente per indurre un popolo ad accettare l’inaccettabile, l’orrore sarebbe troppo facilmente spiegato. Lo si potrebbe ricondurre a uno o più colpevoli individuabili e individuati, e le coscienze – le nostre coscienze di familiari affettuosi, di vicini benevoli e amichevoli – ne approfitterebbero per acquietarsi. Basta contrastare la manipolazione del discorso pubblico, ci diremmo, basta vigilare sul vero e sul falso – su quelle che oggi usiamo chiamare *fake news* –, e l’orrore non tornerà. Questa prospettiva semplificherebbe la questione dell’*unde malum?*, ne scioglierebbe il mistero e ne svelerebbe il segreto, fino a svuotarli di ogni spavento morale.

Lo stesso accadrebbe se si accettasse un’ipotesi famosa avanzata da Adorno e dai suoi collaboratori nel 1950, secondo la quale la tendenza a escludere e perseguire sarebbe legata a «disposizioni psichiche durevoli» e profonde di uomini e donne dall’intelligenza comparativamente debole<sup>21</sup>. La loro “cattiveria” sarebbe spiegata da una *personalità* orientata alla rigidità morale, all’etnocentrismo, al conformismo.

Entrambe le prospettive – quella di un inganno che ci verrebbe dall’esterno, da un complotto, da una ideologia, da una pratica di propaganda, e quella di una anormalità della psiche e dell’intelligenza preesistente al nostro even-

---

<sup>18</sup> Cfr. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 49 s.

<sup>19</sup> Cfr. Adolf Hitler, *La mia vita. La mia battaglia*, Bompiani, Milano, 1941, p. 327.

<sup>20</sup> Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Verlag Frz. Eher Nachf., München, 1943, pp. 186-189, Hitler, *La mia vita. La mia battaglia*, cit., pp. 185-188. Cfr. il mio *Il silenzio dei persecutori, ovvero Il coraggio di Shahrzād*, il Mulino, Bologna, 2001, pp. 76-82.

<sup>21</sup> Cfr. Theodore Ludwig Wiesengrund Adorno, Else Frenkel-Brunswik Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson, Nevit Sanford, *La personalità autoritaria*, Comunità, Milano, 1982, pp. 324 e 403 ss.

tuale cedere al male –, entrambe queste prospettive, dunque, ci sgravano non tanto dal pericolo di “diventare cattivi”, quanto dalla consapevolezza scomoda di essere esposti anche noi, *persino noi*, a un tale pericolo. Solo gli altri, gli ingenui, i creduli, i poco intelligenti, i deboli psichici, si fanno contagiare dal fanatismo criminale. Noi non siamo ingenui e creduli, e ancora meno psichicamente deboli e poco intelligenti. Gli *altri* sono altri uomini e altre donne, ma anche altri popoli, che *noi* giudichiamo esposti a quel veleno per via delle loro “durevoli disposizioni” mentali, culturali e storiche.

### *Il (far) male*

Nonostante e contro queste prospettive, nonostante e contro la loro rassicurazione paradossale, si può sospettare che per la disponibilità a *far male* fino all'estremo non occorran – non sempre, e neppure spesso – patologie dell'anima, né bastino inganni. Si può sospettare che il male che ci capita di chiamare assoluto, anche per allontanarlo da noi, ci sia tristemente vicino.

Per quanto abbia avuto il merito di superare l'interpretazione patologico-mostruosa dei carnefici nazisti, o comunque dei loro seguaci, l'espressione *banalità del male* – questo «succinto verdetto» che è la più ripetuta «fra le conclusioni della Arendt»<sup>22</sup> – rischia di essere a sua volta banalizzata, e ridotta a semplice povertà intellettuale e miseria morale.

Quanto alla normalità o meno di Eichmann, nel secondo capitolo di *La banalità del male* la Arendt scrive con evidente sarcasmo che, avendolo esaminato in prigione, «una mezza dozzina di psichiatri lo aveva dichiarato “normale”», e che uno di loro aveva raccontato di averlo trovato più normale di quanto non fosse lui stesso dopo avergli parlato<sup>23</sup>. E in effetti, commenta la Arendt, Eichmann «era normale nel senso che “non era un'eccezione tra i tedeschi della Germania nazista, ma sotto il Terzo Reich soltanto le “eccezioni” potevano comportarsi in maniera “normale”». Naturalmente, la domanda è, o dovrebbe essere, come un popolo, non tra i minori e i peggiori d'Europa, sia potuto diventare una tale “eccezione”, come sia potuto diventare nella sua grande maggioranza intellettualmente povero e moralmente misero.

Di normalità del male e di mostruosità scrive Primo Levi nel 1976, in appendice a *Se questo è un uomo*<sup>24</sup> Quanto è avvenuto nei campi di sterminio

<sup>22</sup> Bauman, *Le sorgenti del male*, cit., p. 52.

<sup>23</sup> Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 33 s.

<sup>24</sup> Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino, 2014, pp. 197 s.

«non si può comprendere». Comprendere un comportamento, spiega, «significa (anche etimologicamente) contenerlo, contenerne l'autore, mettersi al suo posto, identificarsi con lui, Ora, nessun uomo normale potrà mai identificarsi con Hitler, Himmler, Goebbels, Eichmann e infiniti altri». E però subito aggiunge che i persecutori nazisti e fascisti, «questi fedeli» di Hitler e di Mussolini, «non erano aguzzini nati, non erano (salvo poche eccezioni) mostri: erano uomini qualunque»<sup>25</sup>. Nessun uomo – così ci pare vadano intese le parole di Levi – potrebbe identificarsi con Hitler, Himmler, Goebbels, Eichmann in una *situazione normale* (per quanto “normale” sia un aggettivo dal significato pericolosamente ambiguo). E però un uomo qualunque può *diventare* un mostro, e insieme con milioni di altri può considerare normale la propria mostruosità.

Davvero Eichmann era intellettualmente mediocre? Davvero non era in grado di elaborare una prospettiva etica diversa da una caricatura «a uso della povera gente» dell'imperativo categorico kantiano<sup>26</sup>? Davvero non sapeva pensare ed esprimersi che con stereotipi? O al contrario, come immagina Jonathan Littell in *Le benevole*, era «un burocrate di grande talento», che «come quadro intermedio sarebbe stato l'orgoglio di qualunque impresa europea»<sup>27</sup>? Si propenda per la prima ipotesi o per la seconda – come sembra fare Bauman<sup>28</sup> –, in ogni caso niente se ne dovrebbe dedurre se non a proposito e solo a proposito del *suo* “far male” a milioni di vittime. Quello che resta da comprendere è se altri uomini e altre donne di intelligenza e cultura certamente raffinate non possano, e di fatto non abbiano potuto, macchiarsi dei suoi stessi crimini, qualche volta come “mostri” attivi, e molto più spesso come loro complici indifferenti e silenziosi. Il professor Zimbardo sperimenta su se stesso questa possibilità.

Nel 1971 Zimbardo conduce una ricerca che conferma, e radicalizza, le conclusioni cui tra il 1960 e il 1963 è giunto Stanley Milgram. Fatta costruire all'interno del dipartimento di Psicologia una *mock prison*, una simulazione funzionale di una vera prigione americana, seleziona a sorte un certo numero di volontari – incensurati e “normali” –, assegnando ad alcuni il ruolo di guardia e ad altri quello di carceriere. I secondi dovranno mantenere l'ordine senza violenze, neppure verbali, e seguendo rigide norme di rispetto e civiltà<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 198.

<sup>26</sup> Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 143 s.

<sup>27</sup> Jonathan Littell, *Le benevole*, Einaudi, Torino, 2014, p. 550.

<sup>28</sup> Cfr. Bauman, *Le sorgenti del male*, cit., pp. 61 s.

<sup>29</sup> Craig Haney, Curtis Banks e Philip Zimbardo, *Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison*, in «International Journal of Criminology and Penology», 1/1973, pp. 71 ss.

L'esperimento dovrebbe durare due settimane, ma viene interrotto la mattina del sesto giorno, un venerdì, quando ormai le angherie e le violenze delle guardie sui prigionieri ricordano quelle dei nazisti. Zimbardo e i suoi collaboratori ne traggono l'ipotesi che *cattivi si diventi* in situazioni in cui vengano "messe in scena" nella realtà sociale una superiorità e una inferiorità di ruoli, come loro stessi hanno fatto nella *mock prison*<sup>30</sup>. In fondo, per quanto più netto, per quanto più crudo, si tratta pur sempre di quanto ha già scoperto Milgram a Yale: data una buona causa e una "idea di bene" – una ricerca sul rapporto fra dolore e memoria –, dato un contesto autorevole – un ambiente dedicato alla ricerca scientifica in un dipartimento universitario –, dati i simboli riconosciuti dell'autorità – i camici bianchi dei "ricercatori"<sup>31</sup> –, un numero molto rilevante di familiari affettuosi e vicini benevoli e amichevoli non esita a infierire su un essere umano applicandogli una scossa elettrica di 450 volt, che se fosse vera potrebbe essere mortale.

Ma l'esperimento di Stanford va oltre questo risultato già sconvolgente, e oltre le aspettative di Zimbardo. Come ogni altro del suo gruppo di ricerca, il professore non è mediocre né banale. Eppure, al quinto giorno si trova coinvolto nel "male" trionfante. Per quanto le guardie – tutti familiari affettuosi, tutti vicini benevoli e amichevoli –, per quanto le guardie, dunque, siano *diventate* cattive, per quanto siano *diventate* violente, il professor Zimbardo non pensa a interrompere l'esperimento. I risultati lo entusiasmano. Questo è «un crogiuolo di comportamenti umani», dice alla psicologa sociale Christina Maslach, che non partecipa alla ricerca e che la sera lo raggiunge in università<sup>32</sup>.

Sopraffatta dall'orrore, Maslach gli chiede di interrompere quello scempio, ma lui rifiuta, in nome della scienza. Piangendo, lei rinuncia alla cena che avevano in progetto e fa per tornare a casa. Zimbardo la rincorre, e i due litigano. Lui la accusa di non essere una buona scienziata, se si fa coinvolgere così dall'emozione «per una procedura di ricerca». Furibonda, Maslach gli risponde che se anche «tutti a questo mondo» pensassero che quel che lui fa fosse ben fatto, lei resterebbe convinta che è «semplicemente sbagliato», e che lui è responsabile di tutte quelle sofferenze.

Questo lo convince, questa "voce" che rompe il silenzio morale in cui è precipitato in nome della scienza, e che all'improvviso lo fa uscire e lo libera dalla *situazione* della *mock prison*. Il potere di questa situazione, scrive 36

---

<sup>30</sup> Zimbardo, *L'effetto Lucifero*, cit., pp. 293 ss.; cfr. il mio *Il buono del mondo*, cit., pp. 74 ss.

<sup>31</sup> Cfr. Stanley Milgram, *Obbedienza all'autorità*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 14-26.

<sup>32</sup> Cfr. Zimbardo, *L'effetto Lucifero*, cit., pp. 257 ss.

anni dopo, è dilagato «rapidamente e profondamente fra tutti coloro che si trovavano su questa nave partita per esplorare la natura umana. Solo pochi erano riusciti a resistere alle tentazioni situazionali di arrendersi al potere e al dominio conservando qualche parvenza di moralità e di decoro. Ovviamente, io non appartenevo a quella nobile categoria»<sup>33</sup>.

Sicuro di essere legittimato da una buona, da un'ottima "idea di bene", Zimbardo si trova a (lasciar) fare il male, a (lasciar) far male ai corpi e alle anime, quasi fosse un piccolo, eroico Gamelin o un piccolo, banale Eichmann. Si convince di non essere diventato cattivo. Non è una guardia della *mock prison*. Non lo sono né lui né i suoi collaboratori. Non ha deriso nessuno, non ha umiliato nessuno, non ha fatto soffrire nessuno. Solo per il bene della ricerca permette che altri lo facciano. Un piccolo male è un prezzo accettabile per un bene grande. Che il male fatto ai prigionieri sia piccolo risulta evidente a confronto con la bontà dello scopo. Meglio ancora, è implicito nella sua bontà.

Non basta un'idea di bene – una tra le molte che di volta in volta illuminano il nostro futuro, insanguinando il nostro presente –, per proiettare sulla vita l'ombra del male. Occorre anche e soprattutto la messa in scena sociale (*situazionale*) di quell'idea – all'apparenza né fanatica né perfettamente vera –, per trasformare uomini normali, banali o non banali, mediocri o non mediocri, in fedeli sanguinari, in criminali in ottima coscienza, o nei loro complici silenziosi e indifferenti.

Forse questo intende Levi, quando ci rammenta che, salvo poche eccezioni, i suoi aguzzini non erano mostri, ma uomini qualunque.

### ***Farsi un'immagine***

Torniamo nella Parigi del 1793, non all'eroismo lordo di sangue di Évariste Gamelin, ma al disincanto di Maurice Brotteaux. L'ex nobile, l'ex gaudente Brotteaux non ha fede in alcun bene, ed è convinto che in fatto di giustizia affidarsi ai dadi sia «ancora il mezzo più sicuro»<sup>34</sup>. La virtù, spiega a Gamelin, è solo un espediente che gli uomini hanno inventato per vivere insieme senza troppa fatica. Quanto alla morale, «non è che un'impresa disperata dei nostri simili contro l'ordine universale, che è la lotta, la carneficina, il cieco gioco di forze contrarie. [...] più ci penso, più mi persuado che

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 259.

<sup>34</sup> France, *Gli dèi hanno sete*, cit., p. 662.

l'universo è arrabbiato»<sup>35</sup>. Eppure, nonostante sia certo di abitare un *universe enragé*<sup>36</sup>, senza senso né scopo, di fronte all'apologia della ghigliottina fatta dal suo probò interlocutore non trattiene un moto di ripulsa. Uccidere è nel diritto naturale, ammette, forse intendendo che è parte dell'*aveugle jeu de forces contraires* anonimo e indifferente. Eppure, «mi ripugna di veder scorrere il sangue; è una depravazione che tutta la mia filosofia non è ancora riuscita a correggere»<sup>37</sup>.

Questo è il segreto più nascosto, il mistero più fondo dell'umano, troppo umano "far male": che ci sia chi non prova una tale ripugnanza. Il 2 marzo 1757, per fare un esempio tra i più orridi, tutta Parigi si riversa in place de Grève, per veder torturare con tenaglie roventi e piombo fuso il povero Damiens, reo di avere attentato al corpo sacro del re. Tra il pubblico, sotto le finestre prese in affitto da molte "dame" per lo spettacolo, c'è anche Voltaire, che chiede al boia di lasciarlo entrare nel recinto del patibolo. Non ha nulla contro Damiens – ricorda lui stesso vent'anni più tardi –, né vuole gustare il piacere di un essere lui lo squartato. Vuole avvicinarsi «unicamente per curiosità, come si vanno a vedere esperimenti di fisica»<sup>38</sup>. Certo Voltaire non è banale, né mediocre. È probabile che lo sia persino meno del professor Zimbardo. Ma come il professor Zimbardo, anche l'*académicien* illuminato è e vuole restare uno scienziato, un ottimo scienziato.

E però uomini molto meno raffinati e molto più banali di Voltaire e Zimbardo talvolta la provano, la ripugnanza di Brotteaux. Così accade alla piccola minoranza dei poliziotti del battaglione 101, non più di una dozzina, che non accettano di massacrare uno a uno vecchi, donne e bambini. Più di vent'anni dopo, interrogati sui motivi del loro rifiuto, quasi tutti dicono di non averlo fatto per qualche principio morale o politico – per il Bene –, ma per una «assoluta repulsione fisica»<sup>39</sup>.

Siamo così di nuovo al segreto e al mistero. Perché alcuni uomini e donne – spesso molti – non soffrono, neppure solo fisicamente, la vista del dolore di altri? Detto altrimenti, perché non provano, o *riescono a non provare* la forza di quella *very illusion*, di quella vera e propria illusione che Adam Smith chiama simpatia, e che spinge un essere umano a sentire quello che sente un altro essere umano – noi diremmo *a farsene un'immagine* –, *as it*

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 646.

<sup>36</sup> France, *Les dieux ont soif*, cit., p. 52.

<sup>37</sup> France, *Gli dèi hanno sete*, cit., p. 642.

<sup>38</sup> Cfr. il mio *Il buono del mondo*, cit., pp. 47-50.

<sup>39</sup> Browning, *Uomini comuni*, cit., p. 77.

*were into is body*, come se davvero fosse nel suo corpo<sup>40</sup>? Qui soprattutto opera la metamorfosi di cui scrive Bauman, da familiari affettuosi e vicini benevoli e amichevoli non tanto in mostri, quanto in complici indifferenti del far male: in questo loro non provare repulsione di fronte alla sofferenza. Meglio, in questo fare *come se* non l'avessero di fronte.

Certo, questo *non sentire*, questo *non immaginare*, questo non provare ripugnanza, neppure fisica, è anche il risultato di un processo psicologico, che può essere parallelo a un altro, politico. Per il primo, valgano le cento pagine iniziali di *Delitto e castigo*. Tante ne servono a Raskol'nikov per *convincersi* a uccidere Alëna Ivanovna<sup>41</sup>.

Seduto in una misera trattoria, il futuro assassino sente dire da uno studente che l'usuraia è solo «una vecchia stupida, balorda, insignificante, cattiva e malata, che non serve a nessuno, anzi è dannosa a tutti, che non sa neanche lei perché vive e che domani comunque morirà per conto suo». Tuttavia, si affretta ad aggiungere lo studente, *personalmente* non potrebbe mai ucciderla. E come potrebbe anche lui, Raskol'nikov, accanirsi *personalmente* contro di lei con un'accetta? Gli ci vogliono quelle drammatiche, profondissime cento pagine, per trovare la risposta: Alëna Ivanovna non è un essere umano, ma uno scarafaggio, e gli scarafaggi si possono schiacciare.

Così “insegnavano” alle SS nei campi di sterminio: quelli che stavano per uccidere non erano esseri umani. Nel 1971, Gitta Sereny intervista in carcere Franz Stangl. Visto che li avreste uccisi tutti, domanda, a che cosa servivano i viaggi nei carri piombati, l'umiliazione delle ispezioni fisiche interne, il taglio dei capelli, e alla fine la corsa, nudi, nelle camere a gas, sotto le frustate? Per condizionare quelli che dovevano eseguire materialmente le operazioni – risponde l'ex comandante di Sobibór e Treblinka –, perché *potessero* fare ciò che facevano<sup>42</sup>. Ossia: perché immaginassero che non stavano per macellare esseri umani, ma per schiacciare insetti.

Quello che Raskol'nikov “trova” da solo, alle SS di Stangl e di tanti altri era stato lungamente detto. Questo è il senso più crudo della *Weltanschauung* fanatica e perfettamente vera cara a Hitler. E questo, alla fine, è il senso dell'immaginario diffuso *tra noi* nel corso di decenni dalla politica della paura e dell'odio. Ci sono esseri umani che non sono esseri umani, che non sentono quello che *noi* sentiamo. Dunque, *noi* non possiamo e non dobbiamo sentire quello che *loro* sentono, *as it were possible*.

---

<sup>40</sup> Cfr. il mio *Il buono del mondo*, cit., pp. 85 ss.

<sup>41</sup> Cfr., *ivi*, pp. 65-70.

<sup>42</sup> Cfr. Gitta Sereny, *In quelle tenebre*, Adelphi, Milano, 1994, p. 135.

Ma tutto questo ancora non basterebbe a spiegare quell'ottundimento dell'immaginazione che nel nostro tempo s'è diffuso come una pandemia, come una peste morale e politica, se non si aggiungesse qualcosa che Milgram scopre nel suo esperimento, a Yale. Man mano che il "persecutore" infierisce sulla "vittima" con scosse di intensità crescente, deve «giustificare di fronte a stesso» quanto ha già fatto. E «il modo per giustificarsi» è continuare, andare sino in fondo, verso l'estremo. Se non lo facesse, sarebbe costretto ad ammettere che quanto ha fatto fino a ora è male, che lui stesso è parte di questo male. In tal modo, si trova «invischiato, un po' alla volta, in una catena di azioni distruttive», ognuna resa necessaria dalla precedente<sup>43</sup>. Complicità con le proprie azioni, così Bauman chiama questo invischiarsi da sé che mette a tacere la colpa e la responsabilità<sup>44</sup>. E noi lo possiamo chiamare *corruzione morale*, assuefazione crescente alla perdita dell'immaginazione "simpatetica", giorno dopo giorno, anno dopo anno, orrore dopo orrore.

L'incapacità di immaginare, la «mancanza di fantasia» è il cuore dell'immoralità, ci avverte Günther Anders in un'intervista del 1979, riferendosi alla corsa cieca dell'umanità verso l'autodistruzione nucleare<sup>45</sup>. Oggi di quella corsa molti hanno perso la consapevolezza, probabilmente a torto. E certo a molti sembra inutile interrogarsi sul mistero e sul segreto che sempre più fanno del nostro mondo un campo minato di odio e orrore. Eppure, sarebbe "bene" che ci impegnassimo nella virtù cognitiva e insieme morale dell'immaginazione. L'anima dell'assassino è cieca, direbbe il Bernard Rieux di Albert Camus, e ci serve invece «tutta la chiaroveggenza possibile»<sup>46</sup>. L'alternativa è lasciarci invischiare nel nostro male quotidiano, nel male che nessuno ci dà, se non noi stessi.

---

<sup>43</sup> Milgram, *Obbedienza all'autorità*, cit., pp. 139 s.

<sup>44</sup> Zygmunt Bauman, *Modernità e olocausto*, il Mulino, Bologna, 2010, pp. 218 ss.

<sup>45</sup> Günther Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, Mimesis, Milano 2008, pp. 74 s.

<sup>46</sup> Albert Camus, *La peste*, Bompiani, Milano, 2006, p. 101.

**Parte prima**

*Far male*



## ***I. Dalla parte giusta della storia***

Dividi, sobilla *et impera!* [...] Sobilla *et impera!* Perché è pieno di buio e crudeltà, il mondo, di pregiudizi e di superstizioni!

Vasilij Grossman, *Il vecchio maestro*<sup>1</sup>

Ai turisti costa diciassette euro attraversare con un battello di linea le poche miglia che separano Bodrum da Kos – la più vicina alla costa turca fra le isole del Dodecaneso –, e mille ne chiedono i traghettiatori a chi fugga dalle guerre in Medio Oriente. Potrebbe iniziare così, nella concretezza feroce del denaro, un appello alla compassione per gli uomini, le donne e i bambini che premono ai confini d'Europa. Non piace, la parola compassione? Sembra paternalistica, oltre che desueta? Suona meglio la parola solidarietà, ancora più desueta?

### ***Dopo Alan***

Il 2 settembre 2015, su una spiaggia a venti chilometri da Bodrum giace bocconi il corpo di Alan Kurdi. Con il fratellino Galip – di cinque anni, due più di lui – e con la madre Rehan e il padre Abdullah, la notte precedente Alan è salito su una barca di pochi metri. Fuggiti dalla Siria, i Kurdi hanno comprato la speranza pagandola quattromila euro, ma a metà traversata un'onda li ha sbalzati in mare. Dopo aver cercato invano di salvare i suoi figli, solo Abdullah è sopravvissuto. La corrente ha poi risospinto Alan indietro, di nuovo sulla costa turca. Lì la mattina lo vede e lo fotografa Nilüfer

---

<sup>1</sup> Vasilij Grossman, *Il vecchio maestro*, in Vasilij Grossman, *Il bene sia con voi*, Adelphi, Milano, 2014, pp. 28 s.

Demir, con il viso contro l'acqua della battaglia, rivolto verso l'Europa. La giornalista riprende anche il gesto protettivo e impacciato di un militare che raccoglie il piccolo corpo, quasi voglia portarlo al sicuro, lontano dalla curiosità dei turisti accorsi sulla spiaggia.

Le due immagini commuovono il mondo. Sembra che ora all'esodo da oriente gli Europei possano guardare con compassione, se non proprio con solidarietà. In ogni caso, non più come a un'invasione minacciosa. Nei mesi che seguono, molti altri bambini muoiono nello stesso braccio di mare. All'inizio del marzo 2016 si calcola siano già 340. Nessuno però se ne commuove. Non fanno notizia, sono quotidianità. Anche del piccolo Alan, con il suo viso affondato nella battaglia, non resta che un ricordo sbiadito. Nei casi migliori è occasione di dediche e discorsi. Così avviene il 14 marzo ad Adrano, in Puglia, dove Angelino Alfano, ministro dell'interno della Repubblica Italiana, inaugura un asilo a lui intitolato. La foto di «Alan restituito dal mare sulla spiaggia della Turchia – assicura – ha messo l'Europa dalla parte giusta della storia»<sup>2</sup>. Quale sia questa parte, e se sia o non sia quella giusta, ognuno giudichi considerando i muri che oggi la chiudono, la nostra Europa impaurita, e le terribili meschinità che la attraversano. A sostegno della nostra memoria incerta, bastino qui pochi fatti di cronaca dei mesi seguiti a quel settembre.

«Il treno speciale dei profughi arriva al binario 3 ogni sera», si legge a fine gennaio 2016, in un resoconto dalla stazione di Jesenice, in Slovenia<sup>3</sup>.

L'orario non è molto preciso. «Dipende da quanti sono e da quanto ci mettono a caricarli tutti», dice il capostazione. «Ma lo riconoscerete senza dubbio. Perché lo fanno fermare sempre un po' oltre, in modo da non dare fastidio ai passeggeri degli altri treni. E poi vedrete arrivare i poliziotti. Vengono apposta per loro».

Verso le sei di sera, dieci minuti dopo l'arrivo della polizia – riferisce Nicolò Zancan su «La Stampa» –, lo si vede spuntare dall'ultima curva prima del confine austriaco.

Sta viaggiando da quattro ore. Tutte le luci sono spente, tranne quella del locomotore. Sembra vuoto. Invece è pieno di migranti. E adesso, abbassano i finestrini nel gelo. «Amico, hanno chiuso le porte. Tutte chiuse. Non possiamo scendere. Siamo bloccati. Dove siamo? Quanto manca all'Austria? Ci fanno passare?».

---

<sup>2</sup> In «Corriere del Mezzogiorno», edizione on line, 14 marzo 2016.

<sup>3</sup> Nicolò Zancan, *Al buio e con le porte bloccate. Quel treno spettrale che porta i profughi in Austria*, in «La Stampa», 30 gennaio 2016.

Da qualche parte arriveranno, i passeggeri di questi treni “piombati” e strettamente sorvegliati. Non serve che si dica loro dove, né che sappiano che cosa li attende. Serve solo che non diano fastidio. Rinchiusi, non si spargeranno per la stazione. Al buio, nessuno li noterà.

Ancora a gennaio, le cronache riferiscono la decisione presa a maggioranza – 16 contro 15 – dal consiglio municipale di Randers, nello Jutland centrale: alle mense delle scuole e degli asili è fatto obbligo di mettere in tavola carne di maiale. «Vogliamo che i bambini nati in Danimarca possano nutrirsi del nostro piatto nazionale anche in futuro, preservando così l'identità del cibo danese»<sup>4</sup>, spiega il leader locale del Dansk Folkeparti, il Partito del popolo danese che è stato decisivo nella votazione. Viene da lontano, la *frikadellekrigen*, la tragicomica guerra delle polpette. Secondo «Russia Today» inizia nel 2013, quando il primo ministro Helle Thorning-Schmidt critica gli asili che non servono più carne di maiale, rifiutata dai bambini musulmani. «The islamist only need to go back home they should be deported for get rid all the problems», commenta un lettore<sup>5</sup>: dovrebbero essere *deportati*, questi *islamisti*...

Sempre a gennaio, e ancora dalla civile Danimarca, arriva una notizia crudele e paradossale<sup>6</sup>. Con l'appoggio del Partito del popolo danese, ma anche dei socialdemocratici, il governo di minoranza liberale approva la confisca ai rifugiati dei beni che eccedano le 10.000 corone (1.340 euro), esclusi gli oggetti di valore affettivo “speciale” (in precedenza si è ipotizzato un limite di 3.000 corone). Secondo la Commissione europea, se «proporzionata e necessaria», la misura è compatibile con le norme internazionali. Gli stessi criteri, necessità e proporzionalità, immaginiamo valgano per le decisioni analoghe dei Länder della Baviera e del Baden-Württemberg (nel primo i rifugiati non possono tenersi più di 750 euro, non più di 350 nel secondo)<sup>7</sup>, e anche della Confederazione Elvetica (i rifugiati devono contribuire alle spese di accoglienza con 1.000 franchi, circa 930 euro, e sono obbligati a consegnare i loro beni in frontiera)<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Marco Imarisio, *Randers, la città danese dov'è obbligatorio mangiare carne di maiale. Con tanti saluti all'accoglienza*, in «Corriere della Sera», 22 gennaio 2016.

<sup>5</sup> [www.rt.com/news/329607-denmark-keep-pork-muslims/](http://www.rt.com/news/329607-denmark-keep-pork-muslims/).

<sup>6</sup> Cfr. [www.lastampa.it/2016/01/26/esteri/la-danimarca-approva-la-legge-per-la-confisca-dei-beni-ai-migranti-IIIS09SAW6CWQvCJwzE3H/pagina.html](http://www.lastampa.it/2016/01/26/esteri/la-danimarca-approva-la-legge-per-la-confisca-dei-beni-ai-migranti-IIIS09SAW6CWQvCJwzE3H/pagina.html), [www.theguardian.com/world/2016/jan/26/danish-parliament-to-vote-on-seizing-valuable-items-from-refugees?CMP=tw\\_t\\_gu](http://www.theguardian.com/world/2016/jan/26/danish-parliament-to-vote-on-seizing-valuable-items-from-refugees?CMP=tw_t_gu).

<sup>7</sup> [www.eunews.it/2016/01/22/germania-confisca-beni-rifugiati-danimarca/48927](http://www.eunews.it/2016/01/22/germania-confisca-beni-rifugiati-danimarca/48927).

<sup>8</sup> [www.ilfattoquotidiano.it/2016/01/15/migranti-svizzera-come-danimarca-confisca-di-mille-euro-ai-rifugiati/2377642/](http://www.ilfattoquotidiano.it/2016/01/15/migranti-svizzera-come-danimarca-confisca-di-mille-euro-ai-rifugiati/2377642/).

Sono così pochi, gli euro sottratti ai profughi, che non incidono in misura significativa sull'onere assunto dai vari Stati per accoglierli. Nella loro inutile crudeltà, dunque, non sono necessari. Quanto alla proporzionalità, siamo al paradosso. A che cosa si potrà considerare proporzionato togliere a persone in fuga dalla guerra i soli beni loro rimasti? E *quanto* potrà essergli rimasto? Prova a rispondere Alessandro Dal Lago<sup>9</sup>:

Tenendo conto che il reddito pro capite in Siria non arriva a 2000 dollari (nel 2007, prima della guerra), meno di un ventesimo di quello tedesco o austriaco, è difficile immaginare più di un migliaio o due, cucito nelle fodere, ma solo se stiamo parlando di professionisti o commercianti. Il resto, se ce l'avevano, se ne sarà andato, sicuramente, a ungere miliziani e doganieri, non solo in Turchia, e a comprarsi da mangiare. E poi, ci saranno anche qualche gioiello di famiglia, un orologio, un cellulare e magari un tablet.

Oltre che non necessario e non proporzionato, è ben poco quello che gli si può prendere. Perché glielo si prende, allora? Ancora Dal Lago:

I danesi, che hanno introdotto il sequestro d'ingresso, lo hanno detto chiaramente. Sappiamo che è una misura priva di qualsiasi significato economico, ma così li scoraggiamo.

Non è solo dissuasiva, la ratio del provvedimento, ma anche politica in senso stretto, finalizzata al consenso interno: dare agli elettori l'*impressione* univoca e forte che i profughi non peseranno sulle loro tasche, che non sarà loro consentito approfittarsi della generosità danese, bavarese, svizzera... A fondamento e legittimazione dell'atto di esproprio c'è poi (la parvenza di) un principio etico-politico: è giusto pretendere da chi ci chieda aiuto che lui per primo contribuisca alle "spese". A questo proposito, sul facebook italiano qualcuno arriva a evocare il precedente del *Manifesto del partito comunista*, là dove prevede la confisca dei beni «di tutti gli emigrati [Emigranten] e ribelli». Poco conta che Karl Marx e Friedrich Engels pensassero ai contro-rivoluzionari in fuga dai paesi in cui i comunisti avrebbero applicato i primi interventi «dispotici nel diritto di proprietà e nei rapporti borghesi di produzione»<sup>10</sup>. Quando si ha da fermare un'invasione, non c'è esegesi raffinata che valga.

---

<sup>9</sup> Alessandro Dal Lago, *La doppia pena del migrante*, in «il Manifesto», 22 gennaio 2016 (cfr. anche [www.rivistailmulino.it/item/3084](http://www.rivistailmulino.it/item/3084)).

<sup>10</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista*, con testo tedesco a fronte, Rizzoli, Milano, 2015, pp. 12-14.