

Libri...

Lecture

Helga Corpino

IL MALE SENZA RADICI

Ne *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere* (Feltrinelli, Milano 2012) Simona Forti affronta il classico problema del male, a partire dall'interrogazione su quale significato – filosofico e politico – possa assumere oggi un'indagine che mette in stretta relazione l'agire malvagio con la mancata capacità degli individui di pensare le proprie azioni da una prospettiva politica. La sua analisi, dunque, si presenta come una riflessione critico-decostruttiva tesa a mostrare l'insufficienza esplicativa di quelle tradizionali categorie interpretative che, almeno nel panorama filosofico continentale, si sono affermate come risposte predominanti, senza tuttavia esaurire la complessità del male politico e delle sue declinazioni nella società contemporanea. Per l'autrice questi modelli di risposta, che sono ricondotti al cosiddetto "paradigma Dostoevskij", poiché elevano la discussione intorno al male su un piano di idealità e astrazione troppo alto, non mettono in chiaro le reali condizioni di possibilità (e di pensabilità) del male stesso. Il paradigma Dostoevskij è «quella concezione manichea del potere che spalanca una distanza abissale tra la febbrile volontà di potenza e di morte dei malvagi e la passiva obbedienza della massa» (ivi, p. XXI). In tal modo Forti enfatizza la difficoltà di pensare il male a partire da ragioni normali. Da qui l'esigenza di individuare una diversa prospettiva teoretico-esplicativa, che la stessa riconosce nel paradigma della "normalità del male" o dei "demoni mediocri". Diversamente dal precedente, questo secondo modello mette al centro della discussione quella dimensione normale, ovvero sistemico-normativa, da cui, secondo l'autrice, si genera il bisogno di conformismo che contraddistingue l'agire dell'uomo moderno, incluso quello malvagio. Così facendo Forti non intende, tuttavia, screditare il paradigma Dostoevskij, ma piuttosto guardare la tesi della "normalità del male" come una via di comprensione complementare e nel contempo capace di superare una spiegazione del male basata unicamente sulla dicotomia: demoni malvagi/vittime assolute.

Il libro si articola in una prima parte (*Demoni assoluti: il potere del nulla*, ivi, pp. 1-128) e in una seconda parte (*Demoni mediocri: verso un nuovo paradigma*, ivi, pp. 211-399), intervallate da un intermezzo (*Biopolitiche ipermorali*, ivi, pp. 129-210). Nella prima sezione Forti traccia un vasto itinerario filosofico-tematico che, prendendo le mosse dall'interrogazione kantiana sulla genesi del "male radicale", segue criticamente le soluzioni di Nietzsche, Freud, Heidegger, Lévinas e altri pensatori. In questo modo si vuole favorire una maggiore comprensione del paradigma in questione – tra l'altro esemplificato dal costante riferimento al mondo letterario di F. Dostoevskij –, nonché dei suoi limiti concettuali e interpretativi. Nell'intermezzo, invece, l'autrice offre un *excursus* su alcuni temi che animano il dibattito contemporaneo sul biopotere. Tale ambito di discussione è descritto come una zona intermedia, capace di legare insieme i due diversi modelli di lettura del male. In particolare l'autrice dedica questo denso capitolo alle riflessioni che Hannah Arendt e Michel Foucault hanno elaborato sul problema del male nel suo rapporto con il potere.

Forti è, infatti, convinta che questi pensatori abbiano dato una forte spinta allo spostamento dalla prima alla seconda prospettiva teorica. Nella seconda e ultima parte, infine, si mette a fuoco il paradigma della “normalità del male” passando per lo *zenit* del paradigma Dostoevskij, così ben esemplificato dal racconto dostoevskijano *Il Grande Inquisitore*: trattandosi di un pastore malvagio che recita la parte del buono, il Grande Inquisitore incarna il prototipo della volontà libera che sceglie consapevolmente il male, innalzandosi al posto di Dio e usando indiscriminatamente il suo potere menzognero per indurre le vittime alla sottomissione e all’obbedienza. Perciò *Il Grande Inquisitore* è considerato da Forti come il più efficace esempio di polarizzazione della scena del male, in cui il malvagio potente e assoluto si contrappone alle vittime passive e obbedienti. D’altro canto, però, il racconto serve sia per chiarire la struttura teorico-concettuale del paradigma Dostoevskij, sia anche per mostrare quanto quest’ultimo si riveli inadeguato nel dar conto del complicato mosaico delle relazioni di male e potere che definiscono il mondo contemporaneo. Da qui l’esigenza di indagare una via interpretativa del male e delle dinamiche di potere che vi si innestano, capace di uscire dalla dicotomia succitata e di spiegare la genesi dell’agire malvagio a partire da una dimensione normale, nella quale, secondo Forti, il consenso e l’adesione dei molti al sistema giocano un ruolo determinante nel consolidamento delle pratiche di potere e di abuso.

Sebbene Simona Forti veda in Foucault l’autore forse più significativo per la messa a punto del paradigma della “normalità del male”, vorrei in questa sede puntare l’attenzione sulla concezione arendtiana del male. Ciò non solo perché l’autrice de *I nuovi demoni* individua apertamente il suo referente teorico privilegiato in Hannah Arendt – e in particolare nella sua celebre opera: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* –, ma soprattutto perché, muovendoci sulla scorta della personale lettura elaborata dall’autrice, è possibile individuare nel pensiero arendtiano un efficace esempio del passaggio dal “paradigma Dostoevskij” a quello dei “demoni mediocri”. Forti distingue due diverse fasi nella riflessione arendtiana sul male politico: la prima corrispondente agli scritti sul totalitarismo degli anni ’50, la seconda nasce dalle idee che la studiosa ha maturato durante e dopo il processo Eichmann e che troveranno espressione nel già citato *La banalità del male*, ma anche nelle lezioni che Arendt tenne tra il 1965 e il 1966 rispettivamente alla New School for Social Research di New York e alla Chicago University – recentemente pubblicate con il titolo: *Alcune questioni di filosofia morale* –; nei frammenti del *Denktagebuch* scritti nel 1966 e infine nell’opera incompiuta *The Life of the Mind*.

Nel capitolo *Tanatopolitiche e vittime assolute* (ivi, pp. 131-210), che segue la prima tappa della concezione arendtiana a proposito del male politico, Forti difende la tesi secondo cui Arendt, nel dar voce delle sue considerazioni sul tema prima degli anni ’60, risentirebbe di categorie concettuali e interpretative di matrice heideggeriana, che possono quindi essere inquadrare nel paradigma Dostoevskij. È questo il periodo in cui la studiosa, sforzandosi di capire l’incomprensibile che ha preso forma nelle disumane esperienze dei campi di concentramento e dello sterminio degli ebrei, centra il discorso sul concetto di “male radicale”. Infatti la studiosa definisce il male nei termini di una delirante volontà di potenza, la cui libertà, portata all’estremo, si traduce in un processo di dominio e di annullamento totale della vita. Forti, tuttavia, ritiene anche che già in questi anni Arendt sviluppi considerazioni che si portano su un piano di analisi più profondo e originale rispetto a quel quadro argomentativo che ne *I nuovi demoni* è definito come «teorema nichilistico» (ivi, p. 143) e che trova forse proprio in Heidegger il suo esponente principale. Ciò avviene perché Arendt, diversamente da altri pensatori, pone il male politico in relazione al valore che la moderna società attribuisce alla vita. Come si evince in *The Human Condition* – opera che Forti suggerisce di leggere in chiave retrospettiva e illuminante riguardo al problema in questione – la società moderna si fonda interamente su un significato meramente biologico di vita: ne consegue un processo di svalutazione della stessa che conduce all’atrofia della sfera politica – dimensione necessaria affinché gli individui possano esprimersi in piena dignità e libertà, ma soprattutto af-

finché ciascuno sia riconosciuto al pari dell'altro. A suo parere, invece, il moderno innalzamento della vita meramente organica a valore supremo ha creato le condizioni di possibilità del male come esercizio indiscriminato di potere, che in ultima istanza si è ritorto contro la vita stessa.

Gli orrori derivanti da una simile perversione emergono chiaramente nel saggio del '53 intitolato *Umanità e Terrore*; qui Arendt descrive in modo tristemente efficace quel processo di disumanizzazione della vita consumatosi nei campi di concentramento e di sterminio e conclusosi con il passaggio dal *chi* (uno era) al *che cosa* (egli è diventato), al quale l'autrice de *I nuovi demoni* dedica un'elegante trattazione. Tuttavia, nell'interpretazione della Forti sembra rimanere sullo sfondo il fatto che già in questo scritto Hannah Arendt compie un salto di qualità, spiegando come la violazione della dignità umana sia andata persino oltre la riduzione della vita a cosa meramente disponibile (nuda vita). Senza dubbio nei campi di concentramento le vittime sono state trasformate in animali da laboratorio, in esseri del tutto determinati, le cui reazioni possono essere calcolate anche quando si è condotti verso una morte certa. Ma con la soluzione finale si è andati ben oltre, perché si è compiuto il passaggio dalla mera vita organica alla vita superflua. Dal punto di vista strettamente materiale, la vita superflua è vita inutile, poiché a questo livello essa ha perso anche quel minimo legame con la natura, corrispondente alla brutale legge di autoconservazione (la sopravvivenza del più forte). Sul piano teorico, invece, la vita superflua rappresenta un concetto vuoto e astratto, su cui diventa possibile impiantare nuovi parametri attraverso cui definire e distinguere gli uomini superiori dagli esseri superflui: esseri il cui vivere o morire è del tutto indifferente. Nel quadro della vita superflua, infatti, sono gli stessi concetti di vita e di morte a cambiare, perdendo il loro giusto confine, ma soprattutto il loro valore etico e morale.

Secondo Hannah Arendt, per poter realizzare (e soprattutto giustificare) le cosiddette fabbriche della morte è stato necessario ridurre l'uomo ad un essere superfluo, cioè inutile sul piano meramente organico e privo di dignità, perciò attaccabile in quello che sul piano etico e politico dovrebbe essere un diritto inalienabile: la tutela della vita nel rispetto dell'uomo in quanto persona e non in quanto cosa. A tal proposito Arendt non perde occasione per far notare che nelle camere a gas hanno perso la vita anziani, malati, bambini, uomini e donne sani, senza discriminazione di sorta. Di contro, la pensatrice tedesca in un saggio della prima metà degli anni '50 arriva a sostenere che la logica contorta dei nazisti non sarebbe arrivata a tanto se vittime e carnefici non fossero stati «alienati mentali» (cfr. H. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, in *Archivio Arendt. 1950-1954*, a cura di S. Forti, vol. 2, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 7-21). Quindi Arendt individua nel meccanismo dell'alienazione moderna (nozione che sarà ripresa e meglio definita in *The Human Condition*) una nuova fonte cui attingere per spiegare l'inaudito, nonché una colonna portante dell'intero sistema nazista. In altri termini, la sottrazione di un mondo comune, l'isolamento, la costante e metodicamente programmata opera di falsificazione della realtà, in quanto manifestazioni della moderna alienazione, hanno contribuito alla diffusione di un clima ideologico – non meno che etico e politico – favorevole alla costituzione di un sistema socio-politico nel quale l'agire malvagio è stato spinto sino alle estreme conseguenze.

Come accennato, la seconda fase della riflessione arendtiana viene fatta coincidere con la stesura de *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, opera nella quale Simona Forti individua uno spostamento di orizzonte teorico, esplicitato dalla stessa Arendt in una delle sue lettere indirizzate a Scholem (cfr. S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 244). Ne *La banalità del male* Eichmann è descritto come un funzionario del regime dalla scarsa immaginazione e capacità di iniziativa; ma proprio per questo predisposto alla cieca obbedienza della legge. L'imputato, lungi dall'essere l'emblema del male, dell'odio e della distruzione razzista, è sembrato alla studiosa un uomo sciatto, un piccolo borghese desideroso di riconoscimento da parte delle autorità, egli era un comunissimo uomo medio. Come ben evidenziato da Simona Forti, il resoconto arendtiano del processo e soprattutto l'idea secondo cui Eichmann fosse un individuo del tutto incapace

di distinguere il bene dal male sollevarono un grosso scandalo, cui seguì un difficile capitolo nella vita intellettuale e privata della pensatrice. Tuttavia Forti considera la riflessione sul caso Eichmann come decisiva per la Arendt, in quanto la spinse a ripensare il male da una nuova prospettiva teorica: quella della mediocrità dei soggetti agenti. Il polo della discussione era così spostato dalla volontà malata dei singoli individui alla patologia di un'intera società, o meglio alla vacuità di un intero sistema sociale, etico e morale. Come emerge da *La banalità del male*, Eichmann non avrebbe mai immaginato di poter compiere i crimini di cui risultava accusato al di fuori dell'ideologia nazista, che appunto era espressione di una società che imponeva l'uccisione di esseri considerati superflui. Di conseguenza colui che certamente era sincero nell'autorappresentarsi come un onesto *pater familias* divenne per la Arendt un perfetto esempio della moderna incapacità di pensare e di giudicare. Perciò Forti scrive: «Eichmann [...] è l'anti-Stavrogin. È colui che, anche da un punto di vista filosofico, si colloca in una posizione speculare e contraria a quella degli anti-eroi di Dostoevskij, nel senso che egli fa il male non trasgredendo la legge per amore del male, ma attenendosi integralmente alla legge, a prescindere dal suo contenuto. [...] Egli si atteneva con piena osservanza all'imperativo del nuovo ordinamento, il cui contenuto non derivava più dal "non ucciderai", ma dal tu dovrai uccidere. "Dovrai uccidere" tutti gli esseri colpevoli di fuoriuscire dai parametri di umanità stabiliti dal regime» (ivi, pp. 246-248).

Forti descrive così quel movimento di pensiero attraverso cui Arendt, partendo dal processo Eichmann, ripensa la morale kantiana alla luce della trasvalutazione nietzscheana, ma soprattutto del valore etico attribuito al dialogo socratico. Socrate è infatti il contrario di Eichmann: è colui che incarna interamente quell'esperienza del pensare che favorisce il passaggio dalla *banalità* del male all'*ethos* del pensiero. In tal senso *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* è la pietra di scandalo di un pensiero che accetta l'urto dell'esperienza, intesa come l'unica via per raggiungere quel grado di consapevolezza necessario per l'elaborazione di nuovi concetti. L'opera citata, tuttavia, segna solo il punto di inizio di una riflessione che si sarebbe dovuta concludere con la stesura del terzo libro di *The Life of the Mind* (dedicato al Giudizio). Forti segue le tracce di questa nuova via del pensiero arendtiano, per esempio nel già citato *Alcune questioni di filosofia morale*. Da questo saggio si evince infatti che sempre la riflessione sul nazismo spinge la studiosa ad elaborare nuove griglie di pensiero, dal momento che, a suo parere, solo il sistema nazista ha veramente scardinato i valori etici della tradizione occidentale, costringendoci a prendere atto del fatto che né la coscienza né le istanze morali sono principi autoevidenti.

Pertanto Forti, non senza indicare alcuni punti critici nel testo arendtiano, si sofferma sulla lettura che la studiosa offre di Nietzsche – al quale viene attribuito il merito di aver compreso la falsità della tesi dell'autoevidenza della coscienza morale, ma anche il demerito di aver elevato la vita a valore supremo – oltre che di Kant. Secondo la Arendt, in particolare Kant, pur avendo interamente fondato l'imperativo categorico sulla ragione, sembra essere rimasto impigliato nella struttura verticale della relazione di comando (cfr. ivi, p. 254). In altri termini il soggetto che si attiene all'imperativo categorico agisce moralmente solo nella forma dell'obbedienza alla legge. Da questa prospettiva la morale kantiana resta legata a un modello etico di tipo tradizionale, che identifica il bene con l'esecuzione del comando e il male con la trasgressione della legge. A questo punto Forti ritiene che il vero bersaglio polemico di Hannah Arendt sia la morale religiosa di tradizione cristiana, in particolare il modo in cui quest'ultima ha condizionato la coscienza degli individui, contribuendo all'interiorizzazione della relazione verticale di comando-obbedienza. A riguardo Forti non manca di sottolineare che l'interiorizzazione di tale relazione costituisce per Arendt la vera causa della moderna incapacità di pensare e di giudicare. Infine pagine molto efficaci sono dedicate a spiegare come il giudizio arendtiano non sia di tipo determinante, quanto piuttosto di tipo riflettente. Il giudizio politico non si avvale, infatti, di leggi definite a priori e non sussume il particolare all'universale, tuttavia esso rende la persona capace di distinguere ciò che

è giusto da ciò che è sbagliato (cfr. *ivi*, p. 257). Qui, d'altra parte, si innesta il riferimento a Socrate: quanti non hanno partecipato ai crimini nazisti, afferma Arendt, non erano convinti assertori del valore assoluto delle tradizionali istanze etiche, ma individui capaci di non attenersi al già giudicato, ovvero di elaborare propri pensieri (cfr. H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006, pp. 35 e ss.). Il valore morale dell'insegnamento socratico si esprime, dunque, nella forza del dialogo che il singolo può intrattenere con se stesso. Il dialogo socratico, infatti, denota la capacità del pensiero di sdoppiarsi e nello stesso tempo di ritornare costantemente su se stesso. Ciò significa che Arendt pone a fondamento della vita etica questa capacità del pensiero di uscire dalla propria autoreferenzialità; salvo poi ritornare in se stesso per ricordare e rielaborare l'accaduto. Scrive in proposito Simona Forti: «Gli uomini non sono, dunque, per Hannah Arendt, "animali razionali". Sono piuttosto "animali pensanti". Ecco allora che cosa è per Socrate-Arendt questo qualcosa di più e di diverso che eccede la fattualità del processo vitale; ecco in che cosa consiste quell'elemento di trascendenza immanente, potremmo dire, che a suo parere giustifica la vita umana e che la rende degna di essere vissuta. In questo senso, il pensiero non è solo un'attività etica, anzi l'autentica attività etica, perché permette il giudizio, ma è in sé l'attività che qualifica un essere vivente come un essere umano. Non "il fatto della ragione" e la sua legge imperativa, ma la divisione tra l'io e se stesso, è la condizione di possibilità del pensiero e al contempo il trascendentale della libertà, della responsabilità e dell'imputabilità del male» (S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., pp. 259-260).

In conclusione è possibile sostenere che Simona Forti avvalora la tesi centrale del suo libro soprattutto ripercorrendo la concezione arendtiana del male. Anche per lei, infatti, l'agire malvagio non rimanda soltanto ad una genesi demoniaca o trascendente rispetto ai meccanismi sociali che condizionano le relazioni interpersonali, ma può derivare da un difetto del pensiero: dalla prevalente incapacità dell'uomo moderno di vivere quell'esperienza del pensare che esige di reggere lo *shock* della realtà. È proprio l'incapacità di pensiero a scatenare quel dirompente impulso alla conformità, che si esprime nel desiderio di adesione a una realtà precostituita e ai suoi pregiudizi. Anzi, la genesi di questo moderno conformismo, che appunto Forti considera tra le cause principali del male politico contemporaneo, deve essere ricercata nell'incapacità di formulare i giudizi in base ad una rinnovata esperienza del pensare.

Salvatore Prinzi

LA VITA, LE LACUNE E IL DESIDERIO CHE SIAMO **Una nota sulla fenomenologia della vita di Renaud Barbaras**

Un desiderio che pensa, e un pensiero che desidera, questo è l'uomo.
Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1139 b5

I – A un primo sguardo, sembra davvero che la fenomenologia abbia vissuto tempi migliori. E non pensiamo solo ai primi decenni del Novecento, gli anni eroici in cui Husserl e Heidegger si lanciavano nelle terre quasi inesplorate dell'esperienza e dell'esistenza. Ma anche al dopoguerra francese, quando una nuova generazione prima *nauseata* e poi irruente scopriva la fenomenologia e la incrociava con la scienza, la politica, la letteratura, l'arte. O agli anni Sessanta e Settanta