

*Andrea Borghini (Università degli Studi di Pisa)\**

## SOCIOLOGIA DEL MALE: UN PERCORSO DI RICOSTRUZIONE

1. Introduzione. Sociologia del male: ragioni di un’assenza. – 2. La controversa definizione del male. – 3. Male, Modernità e Civilizzazione. – 3.1. La prospettiva di Bauman: male e Modernità. – 3.2. Elias e i rischi dei processi di civilizzazione. – 4. Jeffrey Alexander e la prospettiva culturale sul male in sociologia. – 5. Conclusioni.

### 1. Introduzione. Sociologia del male<sup>1</sup>: ragioni di un’assenza

La sociologia ha, solo di recente, affrontato in modo sostanzioso la vicenda storica del male. Se esiste una consolidata tradizione di sociologia del potere e dello stato, che ha in Max Weber il proprio padre intellettuale, e, da poco, si è affermata una prospettiva sociologica sulla violenza (C. Corradi, 2016), la questione del male, e dei crimini contro l’umanità, ha fatto fatica a entrare a pieno titolo nei temi propri della disciplina.

Le ragioni di tale latitanza sono molteplici e sono sostanzialmente riconducibili al fatto che, secondo Jeffrey Alexander, un sociologo che da diversi anni si occupa dell’argomento, il male, la negatività, l’oscurità, sono stati a lungo considerati come fattori residuali di un processo storico orientato al miglioramento, al progresso e al trionfo del bene, tipico della Modernità<sup>2</sup>. Solo nel momento in cui, attraverso la vicenda della Shoah, si spezza l’equivalenza Modernità = Progresso/Ottimismo, l’Occidente prende consapevolezza della proteiforme natura del male, della sua *umiltà* (F. Cassano, 2011) e dell’uso che di esso ha avuto bisogno il bene per trionfare. Nell’era del ripensamento della storia, che i sociologi chiamano Modernità riflessiva (U. Beck *et al.*, 1994), l’analisi del male esce dall’ombra e assume i tratti di un grande tema sociologico.

\* Andrea Borghini, professore associato di Sociologia presso l’Università degli Studi di Pisa.

<sup>1</sup> Nel contributo useremo male e bene con le iniziali minuscole, ad indicare una interpretazione laica – che condividiamo – di tali categorie, con le maiuscole a sottolineare invece una prospettiva assoluta e teologica di esse.

<sup>2</sup> Alexander sottolinea come la sociologia classica abbia sempre cercato di spiegare le manifestazioni del male sociale (diseguaglianza, sfruttamento ecc.) e mai il modo con il quale la categoria del male (e del bene) si sono sedimentate, preferendo darle per scontate e considerarle ovvie (J. Alexander, 2003). Secondo un altro autore, Michel Wieviorka, «Evil becomes a sociological category and ceases to be a purely religious category when it is treated as a crime, including a crime against humanity, and not a sin; when it can and must be envisaged as a social and historical problem» (M. Wieviorka, 2012, 11).

Non possiamo, ovviamente, in questa sede, ripercorrere la riflessione, teologica e filosofica, sulla questione del male nella storia, ma ci limiteremo a presentare una prospettiva di sociologia culturale e di sociologia storica su di esso<sup>3</sup>.

Infatti, proveremo a ricostruire il dibattito sociologico, attraverso alcune delle voci più rappresentative che hanno animato tale dibattito e hanno contribuito a introdurre il tema nella comunità scientifica delle scienze sociali. E lo faremo soffermandoci in particolare sull'Olocausto che rappresenta, da un lato, la prova più tangibile e terribile del male che gli esseri umani hanno potuto concepire e rivolgere contro altri esseri umani; e che, dall'altro, ha costituito il momento fondativo della categoria di crimine contro l'umanità, che ha visto, purtroppo, e vede ancora al giorno d'oggi, compiersi una serie di eventi riconducibili ad essa.

In particolare, prenderemo in considerazione innanzitutto le posizioni di Zygmunt Bauman, il cui testo *Modernity and Holocaust* (1989, tradotto in italiano nel 1992) costituisce una riflessione originale e, per certi versi ‘scandalosa’, sul binomio male-modernità, declinato attraverso l’Olocausto, in quanto ci impone di riflettere su noi stessi, come individui moderni, e sul male che accompagna il processo di civilizzazione.

Il secondo autore sarà Norbert Elias, noto per lo studio del processo di civilizzazione e che inserisce il tema dell’Olocausto in una prospettiva di sociologia storica del popolo tedesco.

Se i primi due studiosi, seppur con esiti differenti, legano strettamente il tema del male alla nascita della Modernità e ai concetti di civilizzazione e di progresso, il terzo autore che incontreremo, Jeffrey Alexander, colma una lacuna del pensiero sociologico, fondando una sociologia culturale del male e dimostrando come l’Olocausto si sia affermato come un trauma culturale collettivo, una metafora-ponte di tutte le forme di male, in grado di confutare ogni categorizzazione assoluta e astorica di esso e del suo opposto semantico, il bene<sup>4</sup>.

Nelle considerazioni conclusive, a partire dalle suggestioni degli autori presentati, svilupperemo alcune riflessioni sulla difficoltà nel ‘gestire’, al giorno d’oggi, le categorie di bene e di male.

<sup>3</sup> La scelta di ricerca impone necessariamente di delimitare il campo di indagine e gli autori di riferimento, in particolare a quelli che approfondiremo nel corso del lavoro. Ciò ovviamente non implica che nell’orizzonte di chi scrive non siano presenti autori appartenenti ad altri contesti disciplinari (Hanna Arendt, Giorgio Agamben ecc.) che hanno scritto sulla Shoah e sono da considerarsi tra i massimi esponenti di una lettura critica e storica del tema del male.

<sup>4</sup> Qui faremo riferimento, in particolare, al testo pubblicato nel 2003 (trad. it. 2006) intitolato *On the Social Construction of Moral Universals: The “Holocaust” from War Crime to Trauma Drama*.

Prima, però, è opportuno provare a circoscrivere i due concetti e chiarire l'approccio che seguiremo.

## **2. La controversa definizione del male**

Abbiamo sottolineato, alcune righe fa, che è impossibile, in poche pagine, riassumere tutto il dibattito filosofico e teologico sul male e sul suo rapporto con il bene.

Questo però non impedisce di circoscrivere il campo e di mettere in evidenza a quale definizione di male facciamo riferimento e quale invece escludiamo dal nostro orizzonte riflessivo.

Innanzitutto, nel nostro lavoro, prescindiamo da una interpretazione assolutistica, ontologica del male, così come del suo opposto semantico, il bene (*Male assoluto versus Bene assoluto*). Ciò, sia perché lo sguardo che abbiamo scelto e che condividiamo con gli autori selezionati è uno sguardo laico e critico sul mondo, sulle contraddizioni della natura umana e sulle atrocità che è in grado di pensare e realizzare, sia perché, come è stato giustamente osservato, parlare di Male assoluto significa si richiamare «l'espressione della massima condanna» ma molto spesso limitarsi ad essa, e battere invece in ritirata di fronte alla concretezza storica e alle responsabilità (M. Lalatta Costerbosa, 2009, 64). Il riferimento dell'autrice è ovviamente ai campi di sterminio, terribilmente concreti e reali, rappresentativi non di un male metafisico, ma di un male agito, ‘umano, troppo umano’.

Trattando dell'Olocausto, di un evento consumatosi nel seno dell'Occidente sviluppato e moderno, la volontà di sottrarsi allo sguardo dell'abisso è quella di pensare a tale evento come ad un errore che nulla ha a che fare con l'umanità e con noi. Una fuga di fronte all'orrore, scusabile sul piano emotivo, ma inaccettabile sul piano della ricerca storica e filosofica, come peraltro ampiamente testimoniato dagli studi di Hannah Arendt sulla ‘banalità del male’ (1963), che hanno aperto un fronte di indagine e di riflessione all'interno del quale ritroviamo anche gli autori da noi presi in considerazione. Una critica severa e spietata, quella della filosofa tedesca, che ci riporta alle nostre concrete responsabilità di uomini e donne, comuni e normali<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> È ovviamente impossibile anche solo provare a sintetizzare il tema per come è stato affrontato dalla Arendt e l'enorme dibattito che la sua idea della banalità del male ha suscitato. La Arendt, nel commentare l'atteggiamento e le parole di Eichmann, sotto processo a Gerusalemme, afferma: «era come se in quegli ultimi minuti egli ricapitolasse la lezione che quel suo lungo viaggio nella malvagità umana ci aveva insegnato – la lezione della spaventosa, indicibile e inimmaginabile banalità del male» (H. Arendt, 1993, 282) ossia banalità come normalità, e dunque pericolosa perché può ripetersi. Per una prima ricostruzione cfr. i testi di Allison e Fine (in M. P. Lara, 2003), molto utili sia per comprendere la nozione arendiana di male radicale, coniata

Secondo Lalatta Costerbosa (2009, 63), infatti, la nozione di male ha assunto un nuovo sviluppo dopo l'Olocausto, e costituisce, mutuando da Ricoeur, «una sfida che non smette di arricchirsi e che spinge sempre a nuove soluzioni». Si tratta di un evento consumatosi all'interno della nostra società moderna e avanzata, dunque qualcosa ad essa peculiare.

Da questa prima affermazione ne discende una seconda. Che affrontare, laicamente, il tema del male significa anche e soprattutto interrogare il bene, il suo aristocraticismo etico, responsabile in misura consistente della diffusione del male. Riprendendo le parole di Salvatore Natoli, il male assoluto non esiste, perché altrimenti il mondo sarebbe già perito. Semmai, il male assoluto è posto dalla convinzione di perseguire il bene assoluto, dall'ipostasi di quest'ultimo: «ritengo che nella vita corrente, il male sia abitualmente banale, ma è in forza di questa abitudinarietà che è difficilmente rilevabile e perciò diviene terribile» (S. Natoli, 2006, 13). Gli stessi totalitarismi sono il frutto della contrapposizione netta, assoluta, senza ombre, tra Bene e Male: «(...) di sicuro una delle ragioni favorevoli è dato dall'intrecciarsi tra la poca virtù o la banalità del male e l'assolutezza dell'ideale, la presunzione del bene» (*ivi*, 16)<sup>6</sup>.

Su questa linea di riflessione si muove anche Alexander, il quale sostiene che la collocazione del male in una categoria residuale dell'essere, risponde più ad un desiderio moraleggiano «che ad un empirico realismo» (J. Alexander, 2006, 169) e impedisce di comprendere i modi – distruttivi e crudeli – che hanno accompagnato gli sforzi illuminati di istituzionalizzare il bene. Alexander dimostra come in ogni campo, dal religioso al morale, dal letterario al semiotico, la cristallizzazione del male è funzionale all'identificazione del bene, che ad ogni norma si contrappone un'antinorma, ad ogni valore un antivalore. Il male è profondamente coinvolto, simbolicamente e istituzionalmente, nella costruzione e conservazione del bene: «per ogni sforzo volto a istituzionalizzare immagini confortanti ed attraenti di ciò che è socialmente buono e giusto, esiste uno sforzo a questo interrelato ed ugualmente determinato di costruire il male sociale in un modo orrendo, terrificante e ugualmente realistico» (*ivi*, 170).

Corradi, infine, discutendo un approccio sociologico al tema del male connesso a quello della violenza, oltre a citare Bauman e Touraine come

per indicare l'impossibilità di trattare l'Olocausto in termini relativistici, sia la nozione stessa di banalità del male.

<sup>6</sup> A questo proposito viene in mente la dedica che Karl Popper (2005, 17) pone come esergo del suo testo *Miseria dello Storicismo*: «In memoria degli innumerevoli uomini, donne e bambini di tutte le credenze, nazioni o razze che caddero vittime della fede fascista e comunista nelle Inesorabili Leggi del Destino Storico».

esponenti di spicco di un'interpretazione del rapporto tra male e Modernità, sostiene che l'accettazione del male presuppone uno sguardo laico e disincantato sulla modernità. La violenza è parte della modernità, e solo muniti di tale sguardo possiamo accettare che il male sia parte dell'ambiguità dell'essere umano, «il male è una possibilità della libertà, come l'errore della ragione» (C. Corradi, 2016, 12). Dire questo, però, non significa giustificarlo: chiarire le ragioni che lo rendono possibile, non implica «trasformarlo in una familiare categoria sociologica che stempera lo scandalo e la dogianza» (*ivi*, 128).

Le nostre considerazioni si muoveranno, dunque, secondo questo asse laico, bene-male, senza assolutismi, e si concentreranno su di un evento storico come la Shoah, come archetipo/metafora-ponte di tutte le forme di male, mostrando i suoi intrinseci legami, storici e sociologici, con la Modernità.

### **3. Male, Modernità e Civilizzazione**

Abbiamo sottolineato come il male costituisca un tema entrato solo recentemente a pieno titolo nel novero dei temi sociologici rilevanti. Chi ha certamente contribuito a favorire tale ingresso sono autori, ormai classici, come Bauman ed Elias.

Il merito dei due studiosi è di aver ricondotto, sociologicamente, la riflessione sul male a due categorie storiche della sociologia come la struttura e l'azione<sup>7</sup> – forse Elias si è cimentato maggiormente in questo esercizio rispetto a Bauman –, di aver storicizzato il male, e, al tempo stesso, di aver ricavato, da tale analisi, insegnamenti etici e ammonimenti per il futuro.

#### **3.1. La prospettiva di Bauman<sup>8</sup>: male e Modernità**

«Auschwitz rappresenta oggi tutto quello che intendiamo quando usiamo la parola male, un'azione assolutamente immersa nell'errore, che non lascia spazio a espiazioni o motivazioni» (S. Neiman, 2003, 54).

Quest'affermazione, così perentoria, serve immediatamente a contestualizzare lo spirito e gli obiettivi che animano l'opera di Zygmunt Bauman,

<sup>7</sup> Corradi (2016, 127) sembra corroborare questa nostra affermazione quando sostiene che il contributo della sociologia all'individuazione delle condizioni che hanno reso e rendono possibile il male consiste proprio nel coniugare «il livello macrosociologico dei fenomeni collettivi con il livello microsociologico dei comportamenti individuali».

<sup>8</sup> Come sostenuto in precedenza, vi sono anche altri autori che si sono confrontati con il tema, ad esempio Alain Touraine che, al contrario di Bauman, fa della Modernità la fonte dei diritti e della ragione, contro il diffondersi di forze incontrollate come forza, violenza, mercato che sorgono sulle ceneri dei sistemi sociali (A. Touraine, 2008).

con il suo testo del 1989 (edito in Italia nel 1992), *Modernità e Olocausto*<sup>9</sup>. Si tratta certamente di un'opera discussa, in quanto, come noto, l'autore delinea in essa un'interpretazione originale delle cause dell'Olocausto, in contrasto rispetto alle interpretazioni 'eccezionaliste' fino a quel momento formulate e in linea con la visione della Arendt.

Sostanzialmente, per Bauman, non dobbiamo guardare all'Olocausto come ad un errore della Modernità, bensì come ad un suo prodotto. Dobbiamo dunque partire dal presupposto che esso è stato l'esito della nostra civiltà razionale, un prodotto situatosi nel pieno del nostro sviluppo culturale umano.

La tesi, che Bauman suffraga di dimostrazioni nel corso del testo, ha un'immediata implicazione in merito alla distinzione, che anche noi vogliamo mettere in discussione, in questo contributo, tra il Bene e il Male come poli contrapposti e inconciliabili, tra noi, i 'buoni', e loro, i 'cattivi'. Bauman infatti confuta qualunque ipotesi che fa dell'Olocausto un fenomeno tipico della Germanicità, una ferita che noi, i puri, siamo in grado di curare e guarire, ma da cui non siamo infettabili. Se così fosse sarebbe possibile affermare che «tutto è avvenuto fuori di qui, in un altro tempo e in un altro paese. Quanto più loro sono colpevoli, tanto più noi siamo integri e tanto meno dobbiamo preoccuparci di difendere questa integrità» (Z. Bauman, 1992, 13).

Cambiare la prospettiva sull'Olocausto, invece, consente di non leggerlo solo come un fenomeno esterno a noi, che ha colpito gli ebrei, «una momentanea follia in un contesto di saggezza» (*ivi*, 8), ma attraverso il quale possiamo interrogarci e cogliere tutta una serie di significati che stanno alla base della nostra vita normale. Addirittura esso è un test «delle possibilità occulte insite nella società moderna» (*ivi*, 30).

La domanda che dobbiamo porci non è quella di individuare chi ha sbagliato, ma domandarci perché chi ha obbedito lo ha fatto, «bisogna aver paura delle persone obbedienti alla legge, più che dei suoi trasgressori» (*ivi*, 211) –, come anche l'esperimento di Milgram, citato da Bauman, ha cercato di dimostrare<sup>10</sup>. «L'orrore non è scaturito dall'infrazione dell'ordine, ma da un'impeccabile esecuzione dell'ordine, non è stato messo in atto da una folla tumultuosa e incontrollata, ma da uomini obbedienti e disciplinati, che seguivano le norme e rispettavano le istruzioni ricevute e che nel momento in

<sup>9</sup> Da leggere insieme a Z. Bauman (1996).

<sup>10</sup> In questo esperimento lo psicologo sociale Stanley Milgram dimostra, attraverso la costruzione di un setting sperimentale, come l'obbedienza ad un ordine impartito da una figura a cui attribuiamo legittimità, viene, in un numero di casi molto elevato, eseguito dai rispondenti, anche se in contrasto con i loro principi morali. La conclusione del suo contestatissimo esperimento, secondo Bauman è che la crudeltà è correlata in misura molto forte «con il rapporto di autorità e subordinazione» (Z. Bauman, 1992, 214).

cui si toglievano l'uniforme mostravano una completa assenza di malvagità» (S. Forti, 2012, 37).

A partire da questi presupposti fondamentali, la tesi di fondo dell'autore si snoda nelle pagine del testo, prendendo le mosse dalla constatazione che la Shoah è il prodotto finale di un lungo processo di normalizzazione e di ordinamento del mondo, avviato dalla Modernità e guidato dallo Stato (assimilato ad un giardiniere<sup>11</sup>) e che si avvale dei mezzi propri della nostra civiltà – efficienza tecnica intrecciata a capacità burocratico-amministrative – finalizzati alla soluzione finale di un problema come quello dell'ambivalenza<sup>12</sup>.

L'Olocausto inaugura una stagione della Modernità, quella genocidaria, improntata, attraverso un meccanismo di ingegneria sociale, a estirpare l'ambivalenza, ossia tutto ciò e tutti coloro che non rientrano in un schema di ordine e pulizia:

l'Olocausto rappresenta dunque il simbolo di una congiunzione nefasta tra agire burocratico e agire tecnologico, che sterilizza la violenza. Esso si colloca in quel progetto di ingegneria sociale della Modernità teso ad eliminare lo sporco e il disordine, gli imperfetti, e ricerca purezza e trasparenza dell'ambiente (C. Leccardi, 2009, 13).

E in cui la ricerca dell'armonia e dell'ordine ‘autorizza’ l'eliminazione di coloro per i quali non vi è posto in questo schema. Esso è dunque un aspetto interno alla Modernità piuttosto che una sua terribile anomalia.

Il genocidio moderno ha un unico scopo, «la visione grandiosa di una società migliore e radicalmente diversa» (Z. Bauman, 1992, 134). L'uccisione di un avversario è solo un mezzo per raggiungere tale scopo e gli ebrei si prestarono perfettamente a questo compito in quanto, storicamente, essi «costituivano l'opacità di un mondo che combatteva per la trasparenza, l'ambiguità di un mondo che anelava alla certezza» (*ivi*, 85).

La *Endlösung* è stata il prodotto di normali procedure burocratiche, «valutazione del rapporto tra mezzi e fini, pareggio del bilancio, applicazione universale della norma»<sup>13</sup> (*ivi*, 36), lo sterminio degli ebrei un esercizio di «gestione razionale della società e uno sforzo sistematico per utilizzare al suo

<sup>11</sup> Perché, come il giardiniere, cura il giardino, estirpando le piante alloctone e strappandole al caos per sostituirvi l'ordine.

<sup>12</sup> Il tema dell'ambivalenza del moderno costituisce un Leitmotiv della produzione baumaniana, sviluppata oltre che nel testo da noi preso in analisi, anche in *Modernity and Ambivalence* (1991) e, precedentemente, in *La decadenza degli intellettuali* (1987). La Postmodernità è la Modernità che ha preso consapevolezza dell'impossibilità di superare l'ambivalenza.

<sup>13</sup> Bauman giustifica tale conclusione ricostruendo i tentativi di soluzione del problema ebraico, che non prevedevano inizialmente, nella mente dei gerarchi nazisti, lo sterminio, ma la deportazione in posti lontani dall'Europa. Il mutare delle condizioni belliche impose tale scelta come esito ‘razionale’ di un problema di tipo organizzativo.

servizio l'atteggiamento, la filosofia e i precetti della scienza applicata» (*ivi*, 108) che si pone al culmine di un processo che mette insieme fattori nella modernità normalmente separati ossia «un antisemitismo radicale (...) di tipo nazista, la trasformazione di tale antisemitismo nella politica concreta di un potente stato centralizzato», la potenza del modello burocratico, «uno stato di emergenza che consentì al governo di far passare provvedimenti difficili da far passare in tempo di pace» come anche «la passività della popolazione rispetto a tali provvedimenti» (*ivi*, 138).

A corollario di questo meccanismo così efficace vi è poi stato un processo di deresponsabilizzazione e neutralizzazione delle istanze etiche soggettive, che passa attraverso il processo di costruzione della figura dell'ebreo come estraneo e l'uso di tecnologie della separazione e della segregazione come strumenti per perseguire l'indifferenza etica (chi azionava le camere a gas non vedeva chi vi era dentro). La neutralizzazione morale viene inibita attraverso il fatto che la violenza venga autorizzata ufficialmente/routinizzata e le vittime della violenza disumanizzate: «la moderna burocrazia diventa mediaatrice dell'azione: la consapevolezza della relazione tra l'agire e i suoi esiti può in tal modo venire anestetizzata o del tutto soppressa», per cui – come nel caso di Eichmann – le conseguenze dell'agire non sono messe direttamente in conto all'agente. Lo stesso antisemitismo, presente nel popolo tedesco, aveva bisogno di un medium tecnologico e burocratico per perdere qualunque connotazione soggettiva e trasformarsi in un vettore asettico e freddo di sterminio. La persecuzione degli ebrei si sarebbe ridotta a dei pogrom più o meno grandi, messi in atto da fanatici di turno, se non fosse stata supportata dal contributo della tecnologia e della scienza, in grado di trasformare uomini normali in spietati carnefici, grazie al fatto che la burocrazia concentrata sullo scopo prescindeva da qualunque interferenza morale, e grazie alla deumanizzazione degli esseri umani oggetto delle prestazioni burocratiche, che implicava per essi non avere diritti esigibili, ma essere solo fattori di disturbo. Come sottolineato dalla Forti «se il male è dilagato oltre ogni misura è perché ha potuto mobilitare ben altre forze, quelle del più vasto regno della normalità» (S. Forti, 2012, 38).

L'ulteriore fattore, a completamento della proposta esplicativa baumaniana, è quello della dolorosa vicenda del collaborazionismo ebraico allo sterminio del proprio popolo. Esso dimostra che ove l'autoconservazione sostituisce il principio morale, ecco che la strada verso lo sterminio è aperta: «un irresistibile impulso a vivere spingeva da parte gli scrupoli morali e con essi la dignità. Avendo ridotto la vita umana al calcolo dell'autoconservazione, la razionalità l'ha derubata della sua umanità» (Z. Bauman, 1992, 187).

Se di fronte a tutto ciò, la modernità non fu in grado di opporsi – «la civiltà si dimostrò incapace di garantire un uso morale del terrificante potere

da essa creato» (*ivi*, 158) –, l'unica soluzione per impedirci di scivolare nella banalità del male, suggerisce Bauman, è quella di optare per una responsabilità incondizionata.

Un'interpretazione del genere non poteva che irrompere in modo ‘scandaloso’ nel dibattito sull’Olocausto, suscitando critiche e perplessità.

Le maggiori critiche si appuntano sul fatto che Bauman avrebbe una visione essenzialista e monocromatica della Modernità, dimenticando come essa non sia una categoria a senso unico, ma, in linea con una tradizione di studi ormai consolidata, si parli di modernità multiple e di una categoria che al suo interno accoglie la ricerca dell’ordine ma nel contempo è il luogo della democrazia e del dissenso (D. Kellner, 1998). Alexander, invece, critica l’interpretazione baumaniana perché esclude totalmente dalle cause dell’Olocausto qualunque motivazione di tipo culturale, ad esempio da «valutazioni del male, da rappresentazioni generali dell’altro (che furono fondamento, in termini culturali, della Germania e delle sue tradizioni folk e romantiche) e (...) da rappresentazioni endemiche alla società non solo tedesca ma cristiana, degli ebrei in quanto altri» (J. Alexander, 2006, 178). È necessario, secondo Alexander, perlustrare il campo dei valori negativi. Furono essi a spingere i nazisti a sterminare gli ebrei, e non una semplice assenza di valori determinata dalla colonizzazione del mondo della vita da parte dei sistemi economico e burocratico.

Ciò che però emerge dalla prospettiva di Bauman è lo stretto nesso razionalizzazione-sterminio, e la sua storicizzazione. Nonostante le critiche, infatti, nessuno può contestare il posto che egli occupa ormai nell’analisi sociologica del male e nella spiegazione dell’Olocausto. Alcuni ritengono la sua una posizione che non fa sconti nel destituire di fondamento ogni tentativo di situare il male nel regno del patologico, dell’eccezionale, dell’irrazionale, dunque sin troppo lineare e quasi liquidatoria (S. Forti, 2012, 228-9) ma indubbiamente il nesso male-razionalità e l’attenzione alla questione del collaborazionismo ebraico e dell’autoconservazione che sostituisce la responsabilità personale rimangono delle intuizioni che la letteratura successiva ha fatto proprie.

Volgiamo ora la nostra attenzione a Elias, per capire quale contributo il sociologo tedesco ha offerto alla comprensione del tema del male.

### 3.2. Elias e i rischi dei processi di civilizzazione

Anche Elias, come Bauman, ebbe modo di sperimentare sulla propria pelle gli effetti della Shoah, dato che la madre fu deportata e morì ad Auschwitz. Non solo, egli è ben consapevole che la sua duplice provenienza (ebraico e tedesco) lo aveva condannato due volte: come ebreo in fuga dalla deportazione

e dalla persecuzione nazista, e come tedesco, subendo l'internamento in un campo di prigionia in Inghilterra.

Dopo una breve presentazione della teoria sociale dell'autore, focalizziamo la nostra attenzione sull'opera *I Tedeschi* (pubblicato nel 1989 e tradotto in italiano nel 1991) che consente di cogliere la sua posizione di fronte alla Shoah e dunque al male, e di mettere in evidenza le somiglianze come le differenze con la proposta di Bauman.

La riflessione di Elias costituisce una specie di *unicum* in sociologia perché l'autore tedesco si fa interprete di un atteggiamento sociologico schivo e riservato, pubblica con costanza solo in tarda età, e i premi e riconoscimenti gli vengono conferiti molto tardi. Basti pensare che muore nel 1990, la sua opera principale, *Il Processo di civilizzazione*, viene pubblicata alla fine degli anni Trenta, ma la fama gli arride solo a partire dagli anni Settanta.

La peculiarità ed eccezionalità dell'autore emerge anche dalla scelta del suo campo di indagine e dalla metodologia individuata. Egli critica il dualismo imperante nella sociologia classica – quello tra soggettivismo e oggettivismo, o tra teoria e prassi – e vi contrappone una prospettiva che fa della processualità e della relazionalità del mondo storico-sociale il proprio fulcro. Elias è convinto che per studiare la vita sociale sia necessario coglierla nella sua intrinseca dinamicità storica e nella stretta interdipendenza tra dimensione individuale (quella che lui chiama psicogenesi) e dimensione strutturale (la sociogenesi).

Un sociologia relazionale, forse meno nota di quella di Bourdieu, ma che consente ad Elias di sviluppare, a più riprese, e su più fronti, una riflessione di carattere storico-processuale che ne fa pienamente un sociologo storico<sup>14</sup>.

Ad esempio, è un esercizio di sociologia storica quello che lui svolge nella sua opera principale, *Il processo di civilizzazione* (1939), nel quale, soggetto e struttura, dimensione psicogenetica e dimensione sociogenetica si combinano in un particolare scenario storico, quello del passaggio, in Francia, dalla società cavalleresco-cortese dell'XI secolo alla società assolutistico-curiale del XVII secolo.

A partire dalla distinzione tra *Zivilisation* e *Kultur* – due nozioni che hanno assunto significati molto diversi in Francia e Germania – Elias descrive il progressivo avanzare dei legami sociali e dei processi di individualizzazione

<sup>14</sup> La sociologia storica costituisce un campo di studi piuttosto controverso, interno alla sociologia. Al di là della molteplicità di interpretazioni che si sono succedute nel corso del tempo, le parole chiave che possono identificarlo sono: superamento del dualismo azione-struttura, processualità storica, comparazione, centralità degli eventi, contingenza, temporalità ecc. Si tratta di un approccio che chiama la storia ad un confronto tematico e metodologico molto serrato con la sociologia, ma che, proprio per la sua intrinseca natura interdisciplinare, ha fatto fatica ad affermarsi nello stesso campo sociologico. Per una prima ‘versione’ di tale approccio cfr. Ph. Abrams (1983).

a sfavore dell'eterocostrizione. Assistiamo all'avanzare della capacità individuale di reprimere gli istinti e al regredire dei meccanismi repressivi esterni, il cui esito è l'aumento del grado di sensibilità sociale complessivo. La violenza, un tempo manifesta, brutale ed esibita come segno di virilità, si eclissa progressivamente dietro le quinte e lascia il posto alle buone maniere, al decoro, al senso di disgusto e di vergogna verso tutti quegli atteggiamenti che contravvengono, nei rituali della vita quotidiana, quali il mangiare, il vestire, il dormire ecc., alle regole del gusto e della misura.

Attraverso una descrizione dettagliata degli usi e delle abitudini della vita quotidiana – il vero oggetto di studio per Elias della sociologia – l'autore evidenzia la metamorfosi a cui va soggetto l'*habitus* individuale, inteso come un sapere sociale incorporato che condiziona il comportamento non solo di un singolo individuo, ma anche di un'intera famiglia, di un gruppo sociale o addirittura di una nazione.

Se la prospettiva psicogenetica mette in evidenza le trasformazioni degli individui, quella sociogenetica pone sotto la sua lente di ingrandimento la nascita e il progressivo affermarsi del potere statale, che, attraverso il controllo della violenza, produce pacificazione e una crescente civilizzazione.

Non si tratta, secondo l'autore, però, né di un processo irreversibile, né automatico. Elias sferza l'Occidente, che ha progressivamente costruito un'autorappresentazione consolatoria ed edificante di se stesso, basata sull'idea di progresso, di scienza, di tecnologia. Dietro tali termini vi è un passato, che, come l'*es war* nietzschiano<sup>15</sup>, è pronto a riemergere in tutta la sua potenza e violenza.

A tal proposito, vi è un aspetto problematico, in relazione al rapporto tra violenza e individuo, che Bauman sottolineerà nelle sue critiche ad Elias e che lo stesso Elias coglie appieno quando afferma che la razionalizzazione crescente, sposta, sul piano interiore, le angosce individuali, angosce che potranno risolversi

soltanto se si attenueranno le tensioni tra gli uomini, le contraddizioni insite nella struttura del consorzio umano. Allora non sarà più un'eccezione ma la regola, il fatto che il singolo individuo trovi quell'equilibrio ottimale della sua psiche che spesso evochiamo con parole quali 'felicità' e 'libertà' (...). Soltanto quando la cooperazione tra gli uomini funzionerà in modo che tutti coloro i quali operano nella complessa catena dei compiti comuni possano almeno trovare questo equilibrio: soltanto allora gli

<sup>15</sup> Ecco la frase completa tratta da *Così parlò Zarathustra*: «Es war (ciò che fu) così si chiama il macigno che la volontà non può smuovere» (F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in F. Nietzsche, 1973, 171), ad indicare il peso di un passato che impedisce di orientarsi in modo libero verso il futuro.

uomini potranno davvero proclamare a buon diritto di essere ‘civili’. Ma fino a quel momento, potranno dire nella migliore delle ipotesi che sono inseriti nel processo di civilizzazione. E fino ad allora dovranno ripetersi di continuo: ‘La civilizzazione non è ancora compiuta: è in divenire’ (N. Elias, 1998, 429).

Come si evince da queste prime battute, la riflessione di Elias sul male si colloca all’interno di una costellazione di temi analoghi – violenza, ruolo dello Stato che se ne fa monopolista legittimo, abbandono della nuda forza e sostituzione con le buone maniere – le relazioni tra i quali vanno collocate sempre in una dinamica storica e processuale che però non esclude il ritorno al passato, l’arresto del processo di civilizzazione e il ritorno alla barbarie.

Di fronte a questo rischio, Elias esibisce il suo approccio laico e disincantato al mondo sociale, che lo induce a rifuggire da ogni tentativo di formulare rassicuranti leggi della storia, e lo spinge invece a descrivere e analizzare un processo di crescita delle interdipendenze, a coglierne alcuni aspetti salienti – la moderazione, la repressione dell’istintualità –, ma al tempo stesso, quasi sottolineando la gratuità di tali fenomeni storici, a tenere a mente come il rischio di un ritorno alla violenza sia sempre presente per l’umanità, dato che, come già sottolineato «da questa violenza fisica immagazzinata dietro le quinte, promana una pressione costante e uniforme sulla vita del singolo, della quale egli quasi non si avvede, perché fin dall’infanzia il comportamento e la conformazione pulsionale sono stati formati in armonia con questa struttura della società» (N. Elias, 2010, 311).

È dunque all’interno di questo frame concettuale e storico che Elias si pone, nell’opera *I tedeschi* (1991) – una collezione di saggi dedicata all’analisi dello sviluppo sociale ed economico della Germania fino all’avvento del nazismo –, la domanda sul perché la Germania e i tedeschi abbiano ceduto alla fascinazione hitleriana al punto tale da accettare anche la barbarie dei campi di sterminio. Tale opera, che peraltro costituisce una prova di riflessività dell’autore nei confronti della propria storia personale, è anch’esso un saggio di sociologia storica nel quale Elias mette in guardia il lettore contro i rischi di un ritorno al passato, alla violenza, all’imperanza, all’istintualità.

Sviluppando un’analisi condotta sul filo di una figurazione che mette insieme psicogenesi e sociogenesi, Elias prende posizione circa il dibattito tra *Zivilisation* e *Kultur*, sottolineando come la Germania abbia imboccato la strada della *Kultur* e come l’avvento di uno stato nazionale in essa sia avvenuto tardi rispetto, ad esempio, alla Francia, per colpa, sia di una borghesia debole, sia di un’aristocrazia particolarmente restia a cedere i propri privilegi; dall’altro lato, egli fa emergere come l’habitus dei tedeschi sia stato forgiato dai valori militaristici propri della cultura prussiana, a sfavore dei valori umanistici che avevano caratterizzato la Germania in passato. Sono l’ethos

guerriero basato sull'onore, anziché sul riconoscimento dell'altro, a nutrire le giovani generazioni di tedeschi, i quali, all'avvento di Hitler, non avvertono alcuna dissonanza nel proprio habitus tra la loro storia passata e il futuro che il dittatore sembra prospettargli. È nel passato, secondo Elias, sia su di un piano politico che in termini di struttura della personalità, che si sono gettate le basi per il processo di decivilizzazione, rappresentato dal nazismo.

È lo Stato, che a livello macro, rappresenta storicamente il maggior fattore di argine di contenimento della violenza, ad essere sorto tardi in Germania e, quando nasce, a nascere già intriso di valori militareschi e guerrieri. E, dall'altro lato, in un processo di reciproco rinforzo, l'habitus dei tedeschi si forgia su valori dell'onore, del rispetto, sulla pratica del duello, rispecchiandosi e riflettendosi nell'analogia visione dello Stato. E una società che premia l'attitudine del più forte fisicamente, del più aggressivo, ad «opprimere e schiacciare il più debole», non può che produrre con estrema facilità strutture della «personalità orientate a quel tipo di esercizi, uomini che si compiacciono di farne sfoggio appena possibile» (S. Tabboni, 1993, 75); e un paese dove la borghesia colta è costretta progressivamente a declinare i valori culturali, l'unico capitale di cui è in possesso, in termini di patriottismo, onore, ethos guerriero, non può che rivelare la propria distanza dalla confinante Francia: «se in Francia, attraverso l'istruzione superiore, passa il culto dei lumi, della partecipazione alla vita pubblica (...) in Germania passa la venerazione dell'autorità costituita» (*ivi*, 79).

Da questo punto di vista ha ragione Alessandro Cavalli, quando, commentando un altro testo di Elias afferma:

Hitler non è una parentesi oscura, un tragico errore, ma la forma estrema assunta dalle correnti profonde del nazionalismo già virulente in epoca guglielmina e weimariana. Ma il nazismo è la forma acuta di una malattia non solo tedesca, nella misura in cui non solo altri fascismi sono sorti altrove, ma anche per il tentativo di unificare sotto un unico stato nazionale l'intera Europa (A. Cavalli, 1987, 6).

Si badi bene, nel caso di Elias non si tratta di una posizione che riduce l'Olocausto a fenomeno tipicamente tedesco – posizione che naturalmente avrebbe provocato gli strali critici di Bauman – ma che a partire dal caso tedesco, usa questo quasi come un *experimentum crucis*, un modo per testare il processo di civilizzazione e dimostrare *a contrario* come, essendosi sviluppato secondo una linea progressiva che ha privilegiato la *Kultur* alla *Zivilisation*, unitamente ad altri fattori storici, non poteva che produrre quegli esiti storici.

Ne *I Tedeschi*<sup>16</sup>, Elias affronta, come Bauman, i motivi per i quali la nostra civiltà ha prodotto l'orrore dell'Olocausto. Anch'egli ritiene che

<sup>16</sup> Qui ci riferiamo in particolare al saggio *Il crollo della civiltà*.

sia sbagliato pensare che il male fosse qualcosa di peculiare di un uomo – Hitler – o di una nazione – la Germania, e parte anch’egli dal processo ad Eichmann che rappresentò una svolta nella comprensione delle caratteristiche peculiari di tale evento: «mentre in superficie fu un avvenimento locale, nel profondo acquistò un significato assai più ampio» (N. Elias, 1991, 355).

Elias si interroga sul perché una società aperta, razionale avesse potuto tollerare uno sterminio, proprio di un’epoca non civilizzata, per di più perpetrato con metodi scientifici e razionali. E, come Bauman, Elias ritiene che le raffinate tecniche usate per sterminare gli ebrei non fossero «del tutto al di fuori del quadro delle società tecnicizzate» (*ivi*, 357). Da qui il suo impegno conoscitivo verso le condizioni sociali che hanno determinato tale evento. La differenza sta però – lo ribadiamo – nella ricostruzione che Elias offre e che inserisce la Germania, il carattere del suo popolo, la sua storia all’interno dell’interdipendenza tra Stato e individuo, all’interno del processo di civilizzazione.

Elias sottolinea come tutte le società文明zate ritengano di aver raggiunto un tale livello da essere allontanate inesorabilmente e stabilmente dalla barbarie, per cui gli eventi lasciano increduli e dubbiosi sul fatto che si siano veramente potuti svolgere nella civile Europa. Inoltre, che la fede dei nazisti, quindi una motivazione emotiva e irrazionale, li aveva spinti a tale barbarie e non la necessità di servire uno scopo razionale.

Vi sono evidentemente molte consonanze tra Bauman ed Elias, così come emergono delle sostanziali differenze. Bauman, infatti, pur condividendo, lo abbiamo sostenuto all’inizio, una visione storicizzata del male e dell’Olocausto, collocata dunque all’interno della modernità – «la lezione dell’Olocausto fa parte della teoria della modernità, del processo di civilizzazione e dei suoi effetti» (Z. Bauman, 1992, 15) – si mostra a dir poco scettico sulle implicazioni del processo di civilizzazione di Elias, un processo di civilizzazione che non può essere assunto unicamente in una veste irenica ma che presenta una sostanziale ambivalenza e duplicità e che determina una progressiva espulsione dei principi etici e delle inibizioni morali dalla processualità dei criteri di razionalità. Da questo punto di vista Bauman appare sostanzialmente critico verso Elias per il quale la civilizzazione coincide con l’eliminazione della violenza dalla vita quotidiana e con la sua riaggregazione in centri sociali autonomi dall’individuo (*in primis* lo Stato), i quali, attraverso la minaccia di una violenza ineguagliabile e incontrastabile, ottengono l’ingentilimento dei comportamenti quotidiani. Ma questo passaggio, sostiene Bauman, si paga in termini di perdita di controllo di tale violenza da parte dei singoli individui, a favore degli ‘amministratori della coercizione’. L’Olocausto ha rappresentato proprio la sconfessione di tutti quei dispositivi di salvaguardia che avrebbero

impedito allo Stato di scatenare la violenza sugli individui e su di una particolare classe di essi.

Al di là delle differenze tra i due autori – Bauman tratta la Shoah come un fenomeno propriamente moderno, Elias usa la Germania come esempio per testare la tenuta del processo di civilizzazione e mostrarne quindi la non irreversibilità –, essi condividono un’interpretazione storica, diacronica del male, innestandolo inevitabilmente nel seno della modernità, del progresso e della tecnica.

#### **4. Jeffrey Alexander e la prospettiva culturale sul male in sociologia**

Autore poco conosciuto e tradotto da noi, ma molto noto in patria, soprattutto per aver rinnovato la tradizione funzionalista, Jeffrey Alexander si è da tempo dedicato ad analizzare la questione del male in sociologia, da una prospettiva culturale<sup>17</sup>.

Abbiamo accennato, all’inizio di questo nostro contributo, al fatto che la sua spiegazione del male faccia riferimento alla necessità di pensarlo non come una categoria residuale ma come produttore di antivalori e antinorme, e come esso vada strettamente legato alla dialettica con il bene.

Qui seguiremo la riflessione del sociologo statunitense a partire da un testo che nella traduzione italiana ben rappresenta la matrice culturale del suo approccio – *La Costruzione del Male*<sup>18</sup> –, e che, nel sottotitolo, affronta, attraverso questa prospettiva, la tragedia dell’Olocausto (*dall’Olocausto all’11 settembre*). L’obiettivo di Alexander è quella di dimostrare come il male sia divenuto un trauma culturale collettivo, che «vive nelle memorie di individui contemporanei i cui genitori e nonni non si sono mai neppure sentiti lontanamente in una qualche relazione con esso». Quello che intende investigare è «la creazione sociale di un fenomeno culturale, e i suoi effetti sulla vita sociale e morale» (*ivi*, 28).

Seguiamo brevemente la riflessione del sociologo statunitense, utile sia per evidenziare attraverso quali meccanismi simbolici e culturali l’Olocausto diventi progressivamente sinonimo di male assoluto, sia per sottolinearne la peculiarità dell’approccio.

<sup>17</sup> Cfr., oltre al testo qui in discussione, anche il volume intitolato *Trauma. La rappresentazione sociale del dolore* (2018) nel quale l’autore ribadisce che il trauma non è dato dagli eventi in sé ma dalle rappresentazioni sociali degli attori: «gli attori collettivi ‘decidono’ di rappresentare socialmente il male come minaccia al loro senso del sé, da dove vengono e dove vogliono andare» (J. Alexander, 2018, 49).

<sup>18</sup> Cfr. *supra*.

Il ragionamento di Alexander prende le mosse dalla constatazione che l'Olocausto fu all'inizio concepito come una 'semplice' atrocità, una delle tante perpetrata dal regime nazista, in quanto, per produrre effetti duraturi sull'immaginario di chi non lo aveva vissuto, esso aveva bisogno di due primi elementi: 'identificazione psicologica' ed 'estensione simbolica'. Tali elementi, all'inizio, non si verificarono perché le immagini, i report e le interviste riproducevano i sopravvissuti ai lager come un «ammasso confuso, immobile, umiliante e maleodorante» (J. Alexander, 2006, 31). In altri termini, la spersonalizzazione non aiutava l'identificazione con il trauma da loro vissuto.

In secondo luogo, la spersonalizzazione fu accompagnata anche al fatto che la vittima privilegiata di tali orrori era il popolo ebraico. E sappiamo già, dalla riflessione di Bauman, come l'identificazione con il popolo ebraico, fosse tutto sommato riduttiva, in termini di possibilità di dispiegamento rappresentativo e identificativo del male. Da qui le considerazioni di Alexander secondo cui il male, come l'Olocausto, è qualcosa di epistemologico e non di ontologico, ossia è una questione di rappresentazione, e che va abbandonata l'idea di un Male assoluto che si oppone ad un Bene altrettanto assoluto.

Inoltre, è importante, secondo l'autore, possedere anche i 'mezzi della produzione simbolica'. In altri termini Alexander arriva a sostenere che se non fossero stati gli Alleati a liberare la maggior parte dei campi, bensì essi fossero rimasti in mano al regime nazista o comunista, l'Olocausto non sarebbe stato tale.

In sintesi, il cammino identificativo tra Shoah e male assoluto, fu piuttosto lungo e dovette necessariamente fare i conti sia con una distinzione dell'Olocausto dalle atrocità del secondo conflitto mondiale, sia con una dialettica con la narrazione progressista che si era impossessata di esso.

Infatti, la rappresentazione iniziale dell'Olocausto come prodotto di un regime storicamente situato, impediva al male di essere universalizzato, ma consentiva, d'altro canto, alla narrazione progressista di cui sopra, di affermarsi, attraverso la lotta senza quartiere e l'eliminazione del nazismo e la rimozione di un male e di un trauma legati a quel regime e dunque liminali, anomali, temporanei.

In tal senso, la narrazione progressista, alimentata dagli Stati Uniti, i quali si erano autoattribuiti il ruolo di trionfatori del bene contro il nazismo, giunse al punto tale da indurre l'America a innescare una massiccia campagna di denazificazione che vide, tra le strategie, anche quella di rilanciare l'antisemitismo (è, infatti, di questo periodo la coniazione dell'espressione *tradizione giudaico-cristiana*).

Un primo fondamentale passaggio storico e simbolico verso l'universa-

lizzazione fu invece rappresentato dal processo di Norimberga, perché tra i capi d'accusa mossi ai gerarchi nazisti vi fu quello di crimini contro l'umanità. Era necessario dunque che il genocidio divenisse rappresentativo del male sacro, in quanto «non referenziale», inspiegabile, distinto dal male ordinario e in quanto tale «misterioso e inesplorabile» (*ivi*, 63).

Furono necessari questi passaggi culturali affinché esso divenisse una «metafora-ponte: offreva l'estensione simbolica assolutamente necessaria affinché il trauma del popolo ebraico diventasse un trauma per tutta l'umanità» (*ivi*, 66).

Ancora però non bastava. La pubblicazione del diario di Anna Frank e il processo ad Eichmann dall'altro, costituirono altre tappe fondamentali, da un lato, per personalizzare l'evento e, dall'altro, per allargare la cerchia dei colpevoli, astraendoli dalle loro caratteristiche storiche e contingenti, e trasformandoli in figure universali «con i quali i membri di gruppi molto diversi tra loro riuscivano a identificarsi senza però provare compassione» (*ivi*, 80).

A partire da questa fase, iniziò progressivamente il declino della narrazione progressista, dato che aver disancorato il male da una collocazione storica, lo rendeva appunto una metafora in grado di ricordare a tutti gli uomini, innanzitutto che «il messaggio del dramma del trauma è che il male è dentro di noi, e dentro ogni società. Se siamo tutti vittime e carnefici, allora non esiste più un pubblico che possa distanziarsi in modo legittimo dalla sofferenza collettiva». E, inoltre, che di fronte al ripetersi dei genocidi, forse era necessario riflettere sul senso del progresso stesso e sulle insondabili pieghe della natura umana. L'aver assunto un carattere universale, quasi trascendentale, favorì in modo potente l'identificazione psicologica, e inoltre portò, secondo Alexander, alla seguente considerazione: «non che il progresso fosse impossibile, ma che fosse molto più difficile da raggiungere di quanto gli abitanti della modernità una volta credevano. Per giungere al progresso, la moralità deve essere universalizzata al di là di qualsiasi spazio o tempo specifico» (*ivi*, 72).

Sottolineiamo come il processo ad Eichmann abbia costituito un *turning point* per comprendere come la Shoah sia giunta e sia stata narrata fino ad oggi. È stato il processo attraverso il quale la Arendt ha costruito la sua idea della banalità del male. E sia Elias che Bauman fanno ampiamente riferimento ad esso come cesura fondamentale per comprendere la normalità del male (Bauman) e l'esplosione della Shoah (Elias).

Lo stesso fa Alexander e, dunque, ci sia qui consentito di introdurre un confronto con un saggio storico di recente pubblicazione (2019), a cura di Walter Barberis, nel quale l'autore, affrontando l'Olocausto dal punto di vista della memoria, rivela molti tratti in comune con la proposta di Alexander.

Anche secondo Barberis, attraverso il processo ad Eichmann, il male si normalizza ma prima di giungere a tale risultato l'Occidente attraversa una lunga fase nella quale il rapporto con la Shoah è segnato dall'ambiguità della memoria.

Innanzitutto, come Alexander, Barberis sottolinea la difficoltà a tematizzare la Shoah anche per l'assenza di un linguaggio specifico – il termine genocidio fu coniato nel 1944 da Lemkin ma rimase a lungo confinato all'interno di un linguaggio giuridico e religioso – e per la portata del massacro. A rendere il quadro ancora più ambiguo, vi erano stati, da un lato, il collaborazionismo di alcune parti politiche anche nei paesi vincitori (Francia, Italia) e, dall'altro, il fatto che l'epica della liberazione e della resistenza, oscurava, con la sua luce, il grigiore sempre uguale del «grumo memoriale informe» (W. Barberis, 2019, 6) dei sopravvissuti, i loro racconti uguali<sup>19</sup>, privi di quello slancio epico proprio dei resistenti. Inoltre, la sconfitta dei nazifascisti e la necessità di uscire, nei vari paesi, dalle macerie, favorivano un atteggiamento di misconoscimento dei crimini e delle colpe. Se a ciò aggiungiamo la complicità comprensibile delle vittime stesse, che per senso di colpa per la loro sopravvivenza scelsero il silenzio, anche come rispetto per chi non ce l'aveva fatta, comprendiamo le ragioni che congiurarono affinché la Shoah rimanesse celata nei cassetti della memoria, e si perdesse nel flusso indistinto, caotico e repentino degli eventi seguiti alla fine del conflitto.

Tutto cambia con il processo ad Eichmann che, secondo Barberis, «segnò l'affermarsi della narrazione e della memoria individuale» (*ivi*, 23).

Da quel momento in poi, la Shoah non fu più proprietà solo delle vittime ma anche degli aguzzini, e grazie alla letteratura e a diversi intellettuali – l'autore cita Milgram, Bauman, Adorno – lo sguardo si allargò ai conformismi, all'accettazione normale di figure forti, al fatto «che i nuovi mostri, spesso simili ai vecchi, sono attorno a noi, magari persino inconsapevoli del loro potenziale distruttivo. Noi dobbiamo imparare a conoscerli. E a conoscerci» (*ivi*, 38-9).

Come si vede da questo breve *excursus*, la prospettiva di uno storico, che affronta il tema della Shoah, incontra, su alcuni aspetti fondamentali, quella degli autori da noi presi fino ad ora in considerazione: la necessità di un processo di identificazione con le vittime che, se rimangono massa indistinte o in silenzio, sfuggono a tale processo; il ruolo del collaborazionismo ebraico,

<sup>19</sup> Analoghi accenti ha la Arendt quando in *Le Origini del totalitarismo* (1967, 600-4) descrive i sopravvissuti dei campi di sterminio: «i resoconti dei sopravvissuti sono numerosi e sorprendentemente monotoni. Quanto più autentici sono, tanto meno cercano di comunicare cose che si sottraggono alla comprensione e all'esperienza umana (...). Nessuna di tale testimonianze ispira quelle passioni di indignata simpatia con cui gli uomini sono stati, in ogni epoca, mobilitati per la giustizia».

che rinvia la possibilità di una totale identificazione; la normalità del male, in quanto perpetrato da gente comune, fatto di cui dobbiamo prendere consapevolezza. Anche lo storico italiano, da questo punto di vista, aiuta a problematizzare il male, a mettere in evidenza come una lettura manichea che contrappone il bene al male sia storicamente errata e moralmente ingiusta – basti pensare alla ‘complicità’ dei vincitori nel ritardare la fine della guerra e dunque la fine dello sterminio, per ragioni geopolitiche – e a sottolineare l’importanza della memoria.

In sintesi, l’analisi di Barberis rivela come lo sguardo interdisciplinare abbia anch’esso favorito la categorizzazione dell’Olocausto come metafora-ponte.

Torniamo ora ad Alexander.

È interessante osservare come a causa dell’universalizzazione, il monopolio dei mezzi della produzione simbolica, inizialmente in mano americana, sfugga ad essi dopo la guerra, sia perché nell’immaginario collettivo, gli americani, attraverso la guerra del Vietnam, si rivelano autori di stragi che rientrano nei crimini contro l’umanità, sia per la scoperta, a cui facevamo accenno prima, che essi stessi sarebbero potuto intervenire per bombardare i campi di sterminio ma non lo fecero.

Tale scoperta mette definitivamente in crisi la narrazione progressista e molti dei suoi protagonisti, compreso lo stato di Israele.

Alexander conclude affermando che l’Olocausto come metafora ponte diventa il criterio di riferimento assoluto e non relativo del male,

ma gli effetti del conflitto relativizzano l’applicazione di tale criterio ad ogni particolare evento sociale. L’Olocausto è unico e non unico allo stesso tempo. Questo insolubile dilemma contraddistingue la storia dell’Olocausto, da quando è diventato un tragico archetipo e una componente centrale del giudizio morale del nostro tempo (J. Alexander, 2006, 105).

## 5. Conclusioni

Abbiamo visto, al principio delle nostre riflessioni, come affrontare una riflessione sociologica, quindi razionale, laica e critica, sul male porta con sé una serie di conseguenze, di scoperte e prese d’atto difficili da gestire e accettare.

Ci riferiamo al fatto che il male è strettamente legato al bene, a volte che è proprio il bene ad averne bisogno; che il male è parte della modernità; che l’azione umana è intrinsecamente ambivalente.

È grazie anche gli autori da noi analizzati che tale tematizzazione e problematizzazione nel rapporto tra il bene e il male è stata possibile. È altrettanto chiaro che il rinunciare ad una forma di ipostatizzazione del bene e del male, assumendole come categorie storiche e non ontologiche, apre la strada ad una molteplicità di interpretazioni. Basti pensare solo a quelle che abbiamo

sinteticamente sollevato: dal concetto di male sacro di Alexander a quello di male radicale di Arendt, dal male assoluto della concezione teologica a quello relativo ecc.

La domanda, che solo retoricamente possiamo porre come conclusiva di questo nostro percorso di riflessione è la seguente: che atteggiamento assumere, come individui storici, di fronte al tema del male?

Crediamo che una qualche indicazione in proposito si possa rinvenire tra le pagine di un agile volume, pubblicato qualche tempo fa dal sociologo italiano Franco Cassano (*L'umiltà del male*, 2011), il quale se la prende con il narcisismo etico, l'assolutismo etico del bene, ricostruendo il rapporto con il male, attraverso un erudito *excursus* tra Dostoevskij e Primo Levi.

Il suo punto di partenza, riprende in un certo senso quanto abbiamo sostenuto all'inizio, ossia che il 'vantaggio del male' dipende dalla sua umiltà, dal conoscere e insinuarsi nella fragilità umana, al contrario del bene, preoccupato di raggiungere le sue vette e che, così facendo, «spesso finisce per voltare le spalle all'imperfezione dell'uomo, lasciandola tutta nelle mani delle strategie del male» (F. Cassano, 2011, VIII).

Si tratta di una partita già vinta dal male che rinuncia ad ogni idea normativa dell'uomo e «in questa sua libertà dalla pressione morale sta la sua lucidità, la sua capacità di ascolto e cognizione», sfruttando quella zona grigia, dove «offre complicità e convenienze, che spingano gli uomini a optare per lui, ad accettarne la protezione e il potere» (ivi, 87).

La conclusione di Cassano, riprende quanto da noi sottolineato all'inizio, circa la necessità di un approccio laico al tema, fuori da ogni manicheismo e ipostatizzazione del Bene come del Male, ed è, se vogliamo, anche un invito alla riflessione e all'azione: «chi non vuole rimanere chiuso nel narcisismo etico (...) è esposto continuamente al pericolo di perdersi, all'illusione di dominare ciò che in realtà lo sta dominando». Si deve evitare di soccombere a tale illusione e alla presunzione di dominare e vincere, in quanto «*il dover essere e l'essere rimangono regni eterogenei e nessuno di essi può essere ridotto all'altro. Bisogna resistere alla tentazione di sedersi dall'una o dall'altra parte, accettare di rimanere in piedi anche se si sta scomodi e ci si può stancare*20.

### Riferimenti bibliografici

ABRAMS Philip (1983), *Sociologia storica*, il Mulino, Bologna.

ALEXANDER Jeffrey (2003), *Verso una sociologia del male. Al di là del senso comune della modernità sull'alternativa al "bene"*, in LARA Maria Pia, a cura di, *Ripensare il male. Prospettive contemporanee*, Meltemi, Roma, pp. 267-306.

<sup>20</sup> Il corsivo è il nostro.

*Andrea Borghini*

- ALEXANDER Jeffrey (2006), *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, il Mulino, Bologna.
- ALEXANDER Jeffrey (2018), *Trauma. La rappresentazione sociale del dolore*, Meltemi, Roma.
- ARENDT Hannah (1993), *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano.
- ARENDT Hannah (1967), *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano.
- BARBERIS Walter (2019), *Storia senza perdono*, Einaudi, Torino.
- BAUMAN Zygmunt (1987), *La decadenza degli intellettuali*, Bollati Boringhieri, Torino.
- BAUMAN Zygmunt (1991), *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, London.
- BAUMAN Zygmunt (1992), *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna.
- BAUMAN Zygmunt (1996), *Le Sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano.
- BECK Ulrich *et al.* (1994), *Modernità riflessiva*, Asterios, Trieste.
- CAVALLI Alessandro (1987), *Presentazione*, in ELIAS Norbert, *Humana conditio*, il Mulino, Bologna, pp. 5-6.
- CASSANO Franco (2011), *L'umiltà del male*, Laterza, Roma-Bari.
- CORRADI Consuelo (2016), *Sociologia della violenza*, Mimesis, Milano.
- ELIAS Norbert (1987), *Humana Conditio*, il Mulino, Bologna.
- ELIAS Norbert (1991), *I Tedeschi*, il Mulino, Bologna.
- ELIAS Norbert (1998), *Il processo di civilizzazione I. La civiltà delle buone maniere*, il Mulino, Bologna.
- ELIAS Norbert (2010), *Il processo di civilizzazione II. Potere e civiltà*, il Mulino, Bologna.
- FORTI Simona (2012), *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano.
- KELLNER Douglas (1998), Zygmunt Bauman's Postmodern Turn, in "Theory, Culture & Society", 15, 1, pp. 47-55.
- LALATTA COSTERBOSA Marina (2009), *Sulla possibilità del male estremo*, in "Sociologia", XLIII, 3, pp. 63-82.
- LECCARDI Carmen (2009), Zygmunt Bauman: *sociologia critica e impegno etico nell'epoca della globalizzazione*, in GHISLENI Maurizio, PRIVITERA Walter, *Sociologie contemporanee*, Utet, Torino, pp. 5-43.
- NATOLI Salvatore (2006), *Sul male assoluto*, Morcelliana, Brescia.
- NEIMAN Susan (2003), *Qual è il problema del male?*, in LARA Maria Pia, a cura di, *Ripensare il male. Prospettive contemporanee*, Meltemi, Roma, pp. 51-82.
- NIETZSCHE Friedrich W., (1973), *Così parlò Zarathustra*, in F. Nietzsche, *Opere*, Tomo I, vol. VI, Adelphi, Milano.
- POPPER Karl Raimund (2005), *Miseria dello Storicismo*, Feltrinelli, Milano.
- PORTINARO Pier Paolo (2002), *I concetti del male*, Einaudi, Torino.
- TABBONI Simonetta (1993), *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, il Mulino, Bologna.
- TOURAINE Alain (2008), *La globalizzazione e la fine del sociale*, il Saggiatore, Milano.
- WIEVIORKA Michel (2012), *Facing Evil: A Sociological Perspective*, Polity Press, Cambridge.
- WOLFF Kurt (1969), *For a Sociology of Evil*, in "Journal of Social Issues", XXV, pp. 11-125.

### **Abstract**

#### SOCIOLOGY OF EVIL: A PATH OF RECONSTRUCTION

In my contribution I intend to reconstruct the sociological debate on the topic of evil, through some of the most representative voices of this debate. In particular, I will consider the perspectives of Bauman, Elias and Alexander. If the first two authors, albeit with different outcomes, closely link the theme of evil to the birth of Modernity and the concepts of civilization and progress, Alexander fills a gap in sociological thought, founding a sociology of evil and demonstrating how the Holocaust can be affirmed as a collective cultural trauma, a bridge metaphor of all forms of evil, capable of refuting every absolute and ahistorical categorization of Good and Evil. In light of this last consideration, the conclusions are entrusted with the task of developing some reflections on the difficulty in “managing”, today, the categories of good and evil.

*Key words:* Evil, Good, Holocaust.