

- Horwitz G.J. (1990). *In the Shadow of Death. Living Outside the Gates of Mauthausen*. New York: Free Press (trad. it.: *All'ombra della morte. La vita quotidiana attorno al campo di Mauthausen*. Venezia: Marsilio, 1994).
- Kershaw I. (1983). *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich. Bavaria, 1933-1945*. Oxford: Clarendon Press.
- Klemperer V. (1947). *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Leipzig: Reclam Verlag (trad. it.: *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*. Firenze: La Giuntina, 1998).
- Lanzmann C. (1985). *Shoah*. Préface de Simone de Beauvoir. Paris: Gallimard (trad. it.: *Shoah*. Milano: Bompiani, 2000, 2ª edizione ampliata).
- Leach J. (2004). Why people “freeze” in a emergency: Temporal and cognitive constraints on survival responses. *Aviation, Space and Environmental Medicine*, 75: 539-542.
- Milgram S. (1963). Behavioral study of obedience. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67: 371-378.
- Milgram S. (1974). *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper & Row (trad. it.: *Obbedienza all'autorità*. Milano: Bompiani, 1975; Torino: Einaudi, 2003).
- Neitzel S. & Welzer H. (2011). *Soldaten*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag (trad. it.: *Soldaten. Combattere uccidere morire. Le intercettazioni dei militari tedeschi prigionieri degli Alleati*. Milano: Garzanti, 2012).
- Putnam F. (1992). Discussion: Are alter personalities fragments or figments?. *Psychoanalytic Inquiry*, 12: 95-111.
- Ravenna M. (2011). Quando individui ordinari compiono atti “mostruosi”. Relazioni tra banalità del male, obbedienza all'autorità, realizzazione della Shoah. *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 2: 96-113. DOI: 10.4453/rifp.2011.0013.
- Reicher S.D., Haslam S.D. & Rath R. (2008). Making a virtue of evil: A five-step social identity model of the development of collective hate. *Social and Personality Psychology Compass*, 2/3: 1313-1344.
- Šalamov V. (1998). *Kolymskie rasskazy*. Moskva: Vagrius (trad. it.: *I racconti di Kolyma*. Torino: Einaudi, 1999, 2 voll.).
- Schwartz H.L. (1994). From dissociation to negotiation: A relational psychoanalytic perspective on multiple personality disorder. *Psychoanalytic Psychology*, 11: 189-231.
- Sereny G. (1974). *Into the Darkness: From Mercy Killing to Mass Murder*. London: Random House (trad. it.: *In quelle tenebre*. Milano: Adelphi, 1975).
- Tarquini A. (2013). Hannah Arendt. Von Trotta: il mio omaggio alla Germania migliore. *la Repubblica*, 30 gennaio 2013, p. 56.
- Zamperini A. (2001). *Psicologia dell'inerzia e della solidarietà. Lo spettatore di fronte alle atrocità collettive*. Torino: Einaudi.
- Zamperini A. (2003). Obbedienza distruttiva e crisi dell'azione. In: Milgram, 1974, pp. 141-148. XLII trad. it. del 2003.
- Zamperini A. (2004). *Prigioni della mente. Relazioni di oppressione e resistenza*. Torino: Einaudi.
- Zamperini A. (2007). *L'indifferenza. Conformismo del sentire e dissenso emozionale*. Torino: Einaudi.
- Zamperini A. (2010). *L'ostracismo. Essere esclusi, respinti e ignorati*. Torino: Einaudi.
- Zamperini A., Andriphetto L. & Menegatto M. (2012). The deconstruction of enemy images in a nonkilling society. In: Christie DJ & Pini FF, editors, *Nonkilling Psychology*. Honolulu: Hawaii: Center for Global Nonkilling, 2012, pp. 321-340.

## BANALITÀ DEL MALE E COSTRUZIONE CULTURALE DELLA VIOLENZA\*

Fabio Dei\*\*

### La coscienza assente

Il concetto di banalità del male ha senza dubbio influenzato in modo determinante gli studi sulla Shoah e sulla violenza di massa del Novecento. Indirizzando l'attenzione sulla modernità e sulla natura sistemica di questa violenza, il concetto di Hannah Arendt (1963) ha non solo consentito una più ampia consapevolezza delle sue “ragioni” e della sua attualità: ciò che più conta, ha nutrito originali e decisivi percorsi di ricerca in diverse discipline. Per citare solo alcuni nomi, gli studi di psicologia sociale di Stanley Milgram (1974), quelli sociologici di Zygmunt Bauman (1989), le indagini storiche di Christopher Browning (1992), la riflessione etica di Tzvetan Todorov (1991) – tutti questi contributi e i dibattiti da essi suscitati si muovono nella scia della “banalità del male”.

Tuttavia oggi la spinta propulsiva del concetto sembra esaurita. Non si torna indietro rispetto ad alcune acquisizioni che esso ha prodotto; eppure si fa strada un certo disagio, perlomeno verso alcune semplicistiche ricezioni che ne sono passate nel senso comune e nel discorso mediale. Gli interventi al Convegno “Identità del male. La costruzione della violenza perfetta” (Bologna, il 29 novembre-1 dicembre 2012) sono per l'appunto accomunati da un

\* Relazione svolta al Convegno “Identità del male. La costruzione della violenza perfetta”, tenuto alla Sala Rossa della Scuola Superiore di Studi Umanistici dell'Università di Bologna, Via Marsala 26, 40126 Bologna, il 29 novembre-1 dicembre 2012 (vedi la pagina Internet <http://www.psicoterapiaescienzeumane.it/Male-2012.htm>). Il video di questa relazione è disponibile sul canale Youtube della rivista *Psicoterapia e Scienze Umane*, alla pagina Internet <http://www.youtube.com/user/PsicoterScienzeUmane>.

\*\* Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Università di Pisa, Via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, E-Mail: [fabio.dei@unipi.it](mailto:fabio.dei@unipi.it)

*Psicoterapia e Scienze Umane*, 2012, XLVII, 2, 169-178  
<http://www.psicoterapiaescienzeumane.it>

simile disagio, dalla volontà di ridiscutere criticamente un paradigma interpretativo: non certo per rovesciarlo, ma per consentirne sviluppi e arricchimenti. Vorrei qui concentrarmi su un aspetto di questo ripensamento che trovo cruciale soprattutto nella prospettiva della mia specifica disciplina, l'antropologia culturale. Si tratta, in sostanza, del ruolo della cultura nella costruzione della violenza. Il paradigma della "banalità" pensa la disposizione al male e a forme estreme di violenza come radicata in soggettività ordinariamente morali e "umane". I perpetratori della crudeltà sono soggetti che in certi contesti manifesterebbero una "naturale" sensibilità morale, rifiutando ad esempio di compiere atrocità verso esseri umani inermi, ma che in altre condizioni sviluppano invece indifferenza morale, sospendendo per così dire il normale funzionamento della loro coscienza. Queste sono le condizioni del totalitarismo, ovviamente; ma anche quelle degli apparati amministrativi e della razionalità burocratica della modernità. In entrambi i casi, la responsabilità dell'individuo rispetto alle proprie azioni è assorbita dai macro-ingranaggi della vita sociale (l'obbedienza all'autorità da un lato, gli impersonali dispositivi dello Stato dall'altro).

La possibilità di compiere il male scaturirebbe dunque da una mancanza, da un'assenza. Una coscienza universalmente o elementarmente umana, che dovrebbe esserci, viene invece annullata, nascosta o anestetizzata da certe condizioni sociali. L'influenza del sociale consisterebbe nel togliere qualcosa, nel mutilare la soggettività di una funzione che dovrebbe normalmente esserci: nel produrre un "vuoto" laddove si supporrebbe esistere un "pieno" di valori o sentimenti. Nel paradigma della "banalità" si parla infatti di processi di costruzione di *indifferenza* morale: non di una morale positivamente diversa, ma dell'assenza stessa di sentimenti morali. Come si ricorderà, ripercorrendo il caso Eichmann nella introduzione a *La vita della mente*, Hannah Arendt (1978) attribuisce al criminale nazista la caratteristica cruciale della «mancanza di pensiero» (p. 84 trad. it.). E nello stesso libro che ha coniato lo slogan della banalità del male viene costantemente rimarcata la questione del "mettere a tacere" la coscienza: «Tutto sta a dimostrare che la coscienza in quanto tale era morta, in Germania, al punto che la gente non si ricordava più di averla (...). Il problema era quello di soffocare non tanto la voce della loro coscienza, quanto la pietà istintiva, animale, che ogni individuo normale prova di fronte alla sofferenza fisica degli altri» (Arendt, 1963, pp. 111, 113 trad. it.). E ancora, Arendt si chiede «quanto tempo occorre a una persona media per superare l'innata ripugnanza per il crimine, e (...) che cosa esattamente le accade una volta che abbia raggiunto quel punto» (*ibid.*, p. 101). In quanto a Eichmann, aveva una coscienza? «Sì, aveva una coscienza, e questa funzionò per circa quattro settimane nel senso normale, dopo di che cominciò a funzionare in senso inverso» (*ibid.*, p. 103).

## Teste piene e teste vuote

Qui si presuppone una coscienza universale di tipo kantiano ("innata", "normale"), che si può uccidere, cancellare o "invertire" (con quest'ultima espressione Arendt si riferisce al meccanismo che rivolge verso se stessi la commiserazione di fronte alla sorte degli altri – la *Shoah* come duro e sporco lavoro di cui i nazisti si fanno carico), ma che non può essere positivamente diversa. La prospettiva di psicologia sociale di Milgram sembra partire dallo stesso assunto: la condizione di eteronomia morale, in cui la coscienza viene delegata all'autorità, presuppone una condizione di autonomia intesa come stato di normalità. L'esperimento di Milgram alla *Yale University*, così come la vicenda del Battaglione 101 narrata da Christopher Browning, sono in fondo tentativi di rispondere alla domanda sopra citata – «quanto tempo occorre a una persona media per superare l'innata ripugnanza per il crimine».

Dunque, un "pieno" morale che non può che avere i contenuti che noi pensiamo, che ci sembrano naturali (ripugnanza verso il crimine e verso le crudeltà rivolte a nostri simili inermi); e un "vuoto" morale, indotto da particolari condizioni sociali (obbedienza all'autorità, totalitarismo, anomia). La tesi del "vuoto" come condizione della violenza si è fatta largamente strada nel senso comune contemporaneo – specie in relazione a forme di violenza "inutile", cioè non volte a finalità utilitaristiche; ad esempio il teppismo e i comportamenti asociali dei gruppi giovanili. Le sparatorie nelle scuole americane, o i lanci di pietre dai cavalcavia delle autostrade che per alcuni anni hanno segnato la cronaca italiana, sono stati puntualmente interpretati da educatori, psichiatri, politici e religiosi come conseguenza di una radicale assenza di valori – di "pensiero", nel senso di Hannah Arendt. «La banda delle teste vuote» è ad esempio l'etichetta che negli anni 1990 aveva contrassegnato i lanciatori di pietre – usata da giornalisti e magistrati, e ripresa persino in un celebre discorso del pontefice Giovanni Paolo II.

Ma non dovremmo invece considerare quelle teste come "piene"? Piene di valori, codici culturali e morali – anche se non sono quelli che ci piacciono? La violenza e il male, non meno di altre sfere dell'agire umano, consistono in pratiche "significative", che acquistano cioè senso per gli attori in relazione a uno sfondo culturale e morale. Il senso comune, nel condannare la violenza, può anche permettersi di definirla come una pratica barbara, disumana e bestiale, come una pura espressione di furore vitalistico, ciò che resta quando viene meno il pensiero. Ma le scienze umane che vogliono *comprendere* il male (non solo condannarlo, e peraltro neppure in alcun modo perdonarlo) non possono seguire questi scenari del senso comune. Devono intendere la cultura del male e della violenza, quella che riempie la testa dei perpetratori e rende le loro azioni fin troppo umane.

Il paradosso delle “teste vuote” ci invita allora a leggere con prudenza la tesi della banalità del male – a svincolarla da alcune assunzioni verso le quali rischia di scivolare. Intanto, come accennato, la tesi poggia su un universalismo morale che appare difficile da accettare. Lo stesso modo di porre la domanda può essere fuorviante: il problema è come neutralizzare la «pietà istintiva, animale, che ogni individuo normale prova di fronte alla sofferenza fisica degli altri», l’«innata ripugnanza per il crimine», come si esprime Hannah Arendt. Ma su cosa si basa la convinzione nell’esistenza di una simile morale elementare, “naturale”, persino innata? Le violenze e le crudeltà documentate in ogni epoca storica non sembrano avvalorare molto questo presupposto. La lettura del Novecento come “secolo delle tenebre” non è priva di fondamento: la scala industriale e i mezzi tecnologici con cui i massacri sono stati compiuti sono effettivamente senza precedenti storici, e il concetto stesso di genocidio sembra rappresentare una peculiarità contemporanea. Tuttavia è discutibile ritenere unico e peculiare il “crollo della coscienza”, nel senso dello sviluppo di una diffusa indifferenza morale per la sorte degli altri. Non c’è nulla di così storicamente e culturalmente variabile come la disposizione e la soglia di tolleranza per la violenza, nonché la “compassione” nei confronti della sofferenza degli altri, anzi di diverse categorie di altri. Nello spettacolo delle atrocità offerto dalle più svariate epoche storiche colpisce proprio l’indifferenza dei perpetratori e degli spettatori – da quelli delle arene della Roma imperiale a quelli dei massacri di guerra, delle persecuzioni religiose, dei genocidi coloniali e così via. Possiamo forse considerare la Shoah un evento unico nella storia; ma certo non sono eccezioni lo zelo o l’indifferenza di quelli che Goldhagen (1996) ha chiamato “i volenterosi carnefici di Hitler”.

### Violenza come fare e violenza come essere

La domanda che fonda la tesi della banalità del male – com’è possibile che quelle umane coscienze non abbiano fatto resistenza a quanto stava accadendo – è in fondo mal posta. Implica che sarebbe stato “naturale” resistere e opporsi. Sarebbe forse più corretto chiedersi: in che modo ciò che stava accadendo ha plasmato quelle coscienze? In che modo una certa cultura della violenza ha costituito forme particolari di soggettività? Queste domande spostano l’attenzione sulla pedagogia della violenza, sui modi di insegnarla e apprendere, sulle pratiche che consentono di incorporarla fino a farla apparire “naturale”, sulle forme delle relazioni sociali che essa implica. In altre parole, aprono il campo a una etnografia della violenza che chiede risposte descrittive (e a più nei termini di una «descrizione densa», nel senso di Clifford Geertz [1973, pp. 3-30 trad. it.]), piuttosto che speculative o concettuali.



**Donne che identificano i caduti**  
(foto scattata da Dimitri Baltermants vicino a Kerch, in Crimea, nel 1942)

È in effetti questa dimensione che è vistosamente assente dalla pur geniale riflessione arendtiana su male e violenza. Possiamo capire meglio questo punto considerando brevemente anche il saggio *Sulla violenza*, nel quale Hannah Arendt (1969) discute non il male nazista ma alcune concezioni della violenza rivoluzionaria diffuse nel pensiero degli anni Sessanta. La sua lucida critica si rivolge soprattutto alle visioni dialettiche e vitalistiche della violenza, rappresentate da *I dannati della terra* di Fanon (1961), e ancora più dalle posizioni di Sartre. Il libro di Fanon è essenzialmente una riflessione sui modi in cui la violenza permea e costituisce il mondo coloniale – non solo il dominio, ma anche le soggettività dei dominati; e su come essa sia necessariamente coinvolta nel processo di liberazione. Sartre (1961) aveva ripreso queste posizioni in un più ampio elogio della violenza antiborghese come una «lancia di Achille, che guarisce le ferite che essa stessa ha inferto», e dei sommovimenti popolari come «eruzioni vulcaniche, dotate della stessa forza delle pressioni che sono state suscitate su di esse». (cit. in: Arendt, 1969, pp. 24-25 ediz. it. del

1996). Da parte sua, Hannah Arendt si scagliava da un lato contro l'idea organicistica di una violenza creativa, forza vitale in grado di redimere e guarire una società malata, di immettere nuovo impulso nella storia («niente di più pericoloso», scriveva; e avrebbe ben potuto far rimarcare le analogie con simili argomenti usati dai nazionalismi e dai fascismi della prima metà del secolo, e largamente presenti anche nella giustificazione della *Shoah*). Dall'altro lato, nonizzava sulle filosofie dialettiche della storia, che postulando un nesso originario fra potere e violenza immaginano che solo quest'ultima possa in definitiva rivolgersi contro il potere. Prospettiva basata su «un pregiudizio filosofico molto antico: che il male non è altro che un *modus* privativo del bene, che il bene può anche derivare dal male; che, in breve, il male non è altro che una temporanea manifestazione di un bene ancora nascosto» (Arendt, 1969, p. 61 ediz. it. del 1996).



Hannah Arendt (1906-1975)

A ciò Hannah Arendt contrappone una teoria dell'agire razionale in cui: 1) la violenza è semplicemente una pratica strumentale, un mezzo usato per raggiungere un fine, e solo in relazione a un fine immediato (ad esempio l'autodifesa) può essere moralmente giustificata; 2) la violenza non è coesistente con il potere, gli è anzi complementare. Più il potere è forte, meno ha bi-

sogno della violenza: «Il potere e la violenza sono opposti: dove l'uno governa in modo assoluto, l'altro è assente. La violenza compare dove il potere è scosso, ma lasciata a se stessa finisce per far scomparire il potere» (*ibid.*, p. 61). È una prospettiva assai efficace contro le fumosità delle filosofie della storia e un certo misticismo soreliano, certo. Tuttavia è curioso che qui Hannah Arendt sembri aver dimenticato Eichmann. Il suo razionalismo politico sarebbe in grado di comprendere la violenza della *Shoah* o quella coloniale di cui parla Fanon? L'essenza de *I dannati della terra* (rimando per questa lettura a Dei, 2013) non è l'invito a un ricorso strumentale alla violenza per conseguire l'obiettivo politico della liberazione. Si tratta piuttosto di un'analisi della violenza come peculiare e irriducibile dimensione politica. La violenza penetra e informa le relazioni sociali e le soggettività talmente a fondo che in quel contesto non si può parlare di attori e di finalità politiche indipendentemente da essa. Per Hannah Arendt, soggetti e finalità dell'azione razionale esistono prima e in modo autonomo rispetto alla violenza (che può subentrare con funzione strumentale). Per Fanon non è così, poiché la violenza modifica le condizioni stesse dell'azione razionale.

Come è stato osservato (Fraser-Hutchings, 2008), si tratta della differenza tra una violenza-come-fare e una violenza-come-essere. Pur partendo da una più rozza filosofia politica, Fanon coglie meglio questa seconda dimensione: quella di una forza che «struttura i modi in cui gli individui e gli attori collettivi sono prodotti e riprodotti, (...) coinvolti in repertori di violenza prima ancora che si possa prendere la decisione se usare o no la violenza in un caso specifico» (Fraser-Hutchings, 2008, pp. 104-105).

### Genealogie della violenza e filosofie della storia

Il concetto di “repertori” (e si potrebbe aggiungere quello di “codici”) della violenza mi sembra particolarmente interessante nell'ottica di una fenomenologia descrittiva delle forme del male. Come per altri ambiti della cultura, in particolare quello delle tecniche e degli usi del corpo, anche per la violenza si tratterebbe di ricostruire i repertori, i codici, la sintassi delle pratiche violente e le forme della loro trasmissione. Certo, si tratta spesso di “saperi” impliciti: come quelli tecnici, sono incorporati e legati a una memoria procedurale e non dichiarativa, appresi ostensivamente più che attraverso regole formalizzate. Nondimeno, sono eminentemente culturali – anzi, si può dire, quanto più impliciti tanto più profondi.

In questa prospettiva possiamo guardare sotto una diversa luce anche il problema della genealogia della violenza della *Shoah* e del XX secolo. Il nesso tra una visione storica e antropologica sta a mio parere nell'approccio proposto da Enzo Traverso (2002), che parte dall'analisi della fenomenologia della violenza nazista per rintracciare minuziosamente, a ritroso, le condizioni

della sua formazione. La morte seriale inflitta con la mediazione di uno strumento tecnico come la ghigliottina, nonché la serialità industriale della macellazione degli animali che si sviluppa nell'Ottocento; le forme del lavoro, della reclusione e del controllo disciplinare delle masse legate alla rivoluzione industriale; gli sviluppi delle tecniche militari che trovano il loro culmine nella prima guerra mondiale; l'esperienza coloniale, in particolare la conquista dell'Africa, che ha accompagnato lo sviluppo del capitalismo industriale, e nel quale trovano per la prima volta una sintesi storica il razzismo, che declassa certi gruppi umani in nome delle obiettive verità della scienza, l'amministrazione e la burocrazia moderne e il massacro razionalmente pianificato (Traverso, 2002, p. 66). Tutti questi ambiti sono da intendere non come macrocause del nazismo e delle sue pratiche, ma come campi di formazione dell'esperienza culturale, relazionale, persino corporea di quei moderni soggetti che della violenza novecentesca sono stati protagonisti. In fondo, si tratta degli stessi temi che interessavano Hannah Arendt: ma qui sono analizzati come ingredienti nella costruzione di una "coscienza" specifica, non solo come cornice sociali che deresponsabilizzano gli individui anestetizzandone i principi morali.

Occorre inoltre marcare la distanza di questo approccio genealogico da quelle filosofie della storia volte a mostrare come il nazismo e la *Shoah* non siano altro che l'inevitabile sbocco di una qualche essenza della storia e del potere che si è progressivamente dispiegata secondo una sua logica interna. Sono le visioni hegeliane e marxiste con le quali già Hannah Arendt polemizzava, e che si offrono oggi soprattutto nella raffinata versione della cosiddetta *Italian Theory*. Vale la pena di citare perlomeno il contributo di Giorgio Agamben, sia per la sua fortuna internazionale sia per i riferimenti specifici al problema della *Shoah*. Agamben parte proprio da una nettissima presa di distanza dalla tematica della banalità del male. «La domanda corretta rispetto agli orrori commessi nei campi – scrive – non è (...) quella che chiede ipocritamente come sia stato possibile commettere delitti tanto atroci rispetto a degli esseri umani»; occorre piuttosto «indagare attentamente attraverso quali procedure giuridiche e quali dispositivi politici degli esseri umani abbiano potuto essere così integralmente privati dei loro diritti e delle loro prerogative, fino a che commettere nei loro confronti qualsiasi atto non apparisse più come un delitto» (Agamben, 1995, p. 191). Bene. Ma quell'«indagare attentamente» prende la forma di una vertiginosa ricerca delle origini del potere sovrano e della sua capacità di produrre «vite immediatamente uccidibili». La figura dell'*homo sacer*, una forma di nuda vita messa al bando e privata di ogni tutela giuridica, è fin dall'inizio il prodotto dell'esistenza stessa di uno Stato. Il potere sovrano si maschera dietro le successive metamorfosi in potere disciplinare e in biopotere, che lasciano tuttavia intatta la sua essenza più profonda, adattandola a una società di massa. La *Shoah* non è allora il prodotto di circostanze storiche e di specifiche esperienze della modernità, ma l'inevitabile esi-

to e invero del potere statale in sé; e il detenuto di Auschwitz – il musulmano – è la figura perfetta della soggettività moderna (vedi anche Agamben, 1998).

Come Hannah Arendt, Agamben nega che la *Shoah* e gli altri genocidi del Novecento siano buchi neri di una modernità altrimenti pacifica e democratica. Ma si spinge un po' troppo oltre nell'affermare che, al contrario, di quella modernità essi sarebbero – in senso hegeliano – la verità, lo sviluppo inevitabile di una originaria premessa. Qui non vi è ricerca genealogica: piuttosto, la "scoperta" di una ferrea legge che guida la storia e che spiega tutto, per di più sul piano di una astratta filosofia del diritto – come se le soggettività fossero costituite dalle relazioni giuridiche e non da sistemi di pratiche. Soprattutto, non vi è possibilità di discernere tra quelle forme del potere che hanno prodotto Auschwitz e quelle che non lo hanno prodotto. Categorie come totalitarismo e democrazia potranno magari apparire ingenua e insufficienti a operare quella distinzione; ma affermare che il problema consiste nel potere in sé, nella modernità in sé, ecc., non ci pone in grado di discernere, di comprendere perché in quel tempo e in quel luogo la storia ha avuto quel tipo di esiti.

Non posso sviluppare di più questa discussione (rimando a Dei [2012] per qualche approfondimento). In sintesi, si può dire che per la tesi della banalità del male il problema è come delle soggettività universali possano compiere la violenza ignorando ben radicate (forse "naturali"?) disposizioni morali. Nella prospettiva della "nuda vita" di Agamben non vi sono al contrario soggetti universali "dati" prima dell'azione politica: il problema è come i dispositivi del potere costituiscono i soggetti stessi (indifferentemente, i carnefici, le vittime e gli spettatori). Ma tale costituzione avviene in virtù di una ancor più universale e ferrea legge della storia che, una volta individuata, spiega tutto – ogni evento e ogni comportamento. Non c'è bisogno di analizzare i repertori e la sintassi della violenza per capirne il significato: quel significato è già dato fin dall'inizio dei tempi, dall'originario "bando sovrano". In entrambi i casi non vi è molto spazio per quella che ho chiamato etnografia descrittiva o analisi culturale della violenza – una ricostruzione paziente e dal basso dei sistemi di pratiche, spesso contorti e contraddittori, che producono le soggettività violente e il "male" come azione sociale significativa.

*Riassunto.* Il concetto di "banalità del male", specie nelle sue declinazioni di senso comune, tende a spiegare la disposizione alla violenza come legata a un vuoto o a un'assenza: l'uccisione della coscienza morale, la "mancanza di pensiero" che Hannah Arendt attribuisce a Eichmann, le "teste vuote" che contrassegnano la delinquenza giovanile. In questo articolo, vengono sostenute le potenzialità di un approccio etnografico che consideri la violenza come un "pieno" – il frutto di processi pedagogici e di costruzione culturale, non meno di altre sfere dell'agire sociale. In particolare, viene discusso il problema della costituzione dei "soggetti violenti" e della loro genealogia in relazione a sistemi di pratiche sociali, in riferimento ad autori come Hannah Arendt, Franz Fanon e Giorgio Agamben. [PAROLE CHIAVE: banalità del male, violenza, antropologia culturale, coscienza morale, Hannah Arendt]

a cura di Alberto Burgio\*\* e Marina Lalatta Costerbosa\*\*

**Abstract: Banality of evil and social construction of violence.** In the common sense, the notion of "banality of evil" links violent behaviour to a kind of moral absence or emptiness: the killing of morality, the "lack of thought" which Hannah Arendt saw in Eichmann, the "empty mind" of juvenile delinquents. In this paper, it is emphasized the importance of an ethnographic method which approaches violence as a meaningful practice – the product of a cultural process, like other kinds of social action. Specifically, it is raised the problem of cultural and historical constitution of "violent subjectivities" in systems of social practices, and the contributions of authors such as Hannah Arendt, Franz Fanon and Giorgio Agamben are discussed. [KEY WORDS: banality of evil, violence, cultural anthropology, morality, Hannah Arendt]

#### Bibliografia

- Agamben G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Agamben G. (1998). *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Arendt H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press (trad. it.: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Milano: Feltrinelli, 1964).
- Arendt H. (1978). *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Bruce Jovanovich (trad. it.: *La vita della mente*. Bologna: Il Mulino, 1987).
- Arendt H. (1969). *On Violence*. New York: Harcourt Brace Javanovich (trad. it.: *Sulla violenza*. Milano: Mondadori, 1971; Parma: Guanda, 1996).
- Bauman Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge, UK: Polity Press (trad. it.: *Modernità e Olocausto*. Bologna: Il Mulino, 1992).
- Browning C. (1992). *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. London: Penguin Books (trad. it.: *Uomini comuni. Polizia tedesca e «soluzione finale» in Polonia*. Torino: Einaudi, 1995).
- Dei F. (2012). Spettri del biopotere. In: Bachis F. & Pusceddu A.A, a cura di, *Storie di questo mondo*. Roma: CISU, 2013, in stampa (Relazione al convegno "Seduzioni del biopotere. La violenza e i linguaggi dell'antropologia", Pisa, 13-14 settembre 2012).
- Dei F. (2013). Corpo, potere, violenza: Franz Fanon e Hannah Arendt. In: Mellino M., a cura di, *Fanon postcoloniale. Leggere "I dannati della terra" oggi*. Verona: Ombre Corte, 2013, pp. 113-123.
- Fanon F. (1961). *Les damnés de la terre*. Paris: Maspero (trad. it.: *I dannati della terra*. Prefazione di Jean Paul Sartre. Torino: Einaudi, 1962, 2007).
- Fraser E. & Hutchings K. (2008). On politics and violence: Arendt contra Fanon. *Contemporary Political Theory*, 7: 90-108. DOI: <http://dx.doi.org/10.1057/palgrave.cpt.9300328>.
- Geertz C. (1957-72). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973 (trad. it.: *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino, 1987).
- Goldhagen D.J. (1996). *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Alfred A. Knopf (trad. it.: *I volenterosi carnefici di Hitler. I tedeschi comuni e l'Olocausto*. Milano: Mondadori, 1997).
- Milgram S. (1974). *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper & Row (trad. it.: *Obbedienza all'autorità*. Milano: Bompiani, 1975; Torino: Einaudi, 2003).
- Sartre J.P. (1961). Préface. In: Fanon, 1961 (trad. it.: Prefazione, pp. vii-xxvi ediz. del 2007).
- Todorov T. (1991). *Face à l'extrême*. Paris: Seuil (trad. it.: *Di fronte all'estremo*. Milano: Garzanti, 1992).
- Traverso E. (2002). *La violenza nazista. Una genealogia*. Bologna: Il Mulino.

NOTA INTRODUTTIVA. Viene qui trascritta una intervista a Enzo Collotti, decano degli storici italiani del nazismo e della Germania contemporanea, registrata a Firenze il 15 novembre 2012 e proiettata, in parte, in occasione del Convegno "Identità del male. La costruzione della violenza perfetta", tenuto alla Sala Rossa della Scuola Superiore di Studi Umanistici dell'Università di Bologna, Via Marsala 26, Bologna, il 29 novembre-1 dicembre 2012 (il programma è disponibile alla pagina Internet <http://www.psicoterapiaescienzeumane.it/Male-2012.htm>). Al testo sono state aggiunte delle note redazionali e, tra parentesi quadre, sono stati indicati alcuni riferimenti bibliografici. Il video di questa intervista, come quelli delle relazioni del convegno, sono disponibili sul canale YouTube della rivista Psicoterapia e Scienze Umane all'indirizzo Internet <http://www.youtube.com/user/PsicoterScienzeUmane> [A.B., M.L.C.]

Alberto Burgio (AB): *Enzo, comincerei da una riflessione su un'alternativa classica ma in qualche modo dirimente: da una parte, la posizione di chi – faccio il nome di Bauman [1989], per intenderci – sostiene che quanto accade in Germania (in particolare la Shoah e il genocidio) sarebbe figlio della modernità, e che quindi in qualche misura in Germania abbiamo solo la casuale convergenza di elementi che si ritrovano ovunque (l'antisemitismo, la "diffusione della responsabilità", quindi l'irresponsabilità propria della burocrazia e l'ingegneria sociale); dall'altra parte, posizioni che insistono sulla specificità tedesca (il cosiddetto Sonderweg [percorso peculiare] o il radicamento dei miti comunitari; l'esigenza di individuare elementi di appartenenza o la questione del risentimento dopo il trattato di Versailles). Come ci muoviamo di fronte a questa alternativa?*

\* Dipartimento di Studi Storici e Geografici, Università di Firenze, Via San Gallo 10, 50129 Firenze.

\*\* Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Università di Bologna, Via Zamboni 38, 40126 Bologna, E-Mail: [alberto.burgio@unibo.it](mailto:alberto.burgio@unibo.it) e [marina.lalatta@unibo.it](mailto:marina.lalatta@unibo.it).

*Psicoterapia e Scienze Umane*, 2013, XI VII, 2: 379-398  
<http://www.psicoterapiaescienzeumane.it>