

experience; (2) the difficulties brought about by this definition for the conception of a psychology of social phenomena.

The first one concerns, in its own way, a recurring problem involved in any formulation of a science of subjectivity. The scientific discourse presupposes, by definition, some sort of objectification (categorization, conceptual generalization or even a stable descriptive delimitation of the object). How could there be, then, a science of the subject – that is, a science of that which is essentially intuitive, immediate, exclusively given from the first person perspective, and so on – without this objectification causing the very subject matter of this science to vanish?

The second impasse has a narrower scope, but even so concerns any attempt to formulate a social science focused on the concept of subject. In other words, if psychology is a science of the conscious subject and if a social psychology – a “psychology of the people” (*Völkerpsychologie*) in Wundt’s words – must somehow be possible, where is the subject of a collective experience or psychical process to be found? It seems that this subject can only be situated on a metaphysical plane (let us think of the Hegelian “Spirit”, for example), which would violate the principle established by Wundt of keeping the metaphysical and the empirical planes apart in the investigation of mental processes. This is the same philosophical problem that haunted the attempts of a whole generation of French sociologists (Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl, among others) at constituting a positive science of man, that is, a social anthropology defining its object in terms of “collective representations”.

The impossibility of empirically specifying and theoretically justifying the subject of these representations eventually led to the rejection of both the notion of representation and the category of subject by the structural anthropology which followed those earlier attempts. Not coincidentally, this anthropology also reintroduced the unconscious as a central concept for the epistemology of social sciences.

As mentioned above, the forgetting of history leads to repetition, either by insisting on the same mistakes or by redundantly rediscovering past successes. It is, at the same time, reassuring and disappointing to find the same issues approached over and over again in the history of a science, even if they appear widely repackaged or formulated with a different rationale. However, works as *Wundt’s*

Project for a Scientific Psychology are bound to convince us that the history of science is far from being just an exercise in empty dilettante scholarship, as some people tend to judge it. In its best moments, its relevance to the present becomes evident, especially in the case of sciences such as psychology which admittedly still fall short of their long-awaited adulthood.

Richard Theisen Simanke

Philip G. Zimbardo

L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?

Raffaello Cortina Editore, Milano 2008

Traduzione di Margherita Botto

Collana: Scienza e idee

Pagine: 769; € 34,80

Solitamente siamo portati a credere che una persona sia *buona* oppure *malvagia*. Essere buoni o malvagi dipende dalla volontà di ognuno, perché siamo noi a scegliere da che parte stare. Inoltre, è comune l'idea che un individuo mantenga lo *stato* prescelto per tutto il corso della sua vita: se nasce malvagio, lo sarà per sempre, a meno di un radicale intervento dall'esterno, che comunque richiede un lento processo di trasformazione interiore. Infine, quando qualcuno compie delle azioni moralmente riprovevoli, siamo certi che sia lui a essere responsabile di tali azioni e che siamo inclini ad accettare soltanto poche tipologie di giustificazione?

Le ricerche condotte da Philip G. Zimbardo sconvolgono – e per certi aspetti addirittura capovolgono – questa visione *statica* della natura umana, della quale il senso comune risulta portatore, proponendo per converso una concezione dinamica del comportamento umano e della morale. In *L'effetto Lucifero* Zimbardo si chiede se sia proprio vero che tutti i comportamenti moralmente riprovevoli sono dovuti alla natura malvagia di chi li compie, oppure se «*cattivi si diventa?*» Questo è il motivo conduttore dell'intera opera, probabilmente sintetizzato al meglio dal sottotitolo dell'edizione originale: *How Good People Turn Evil* [in che modo individui buoni diventano malvagi].

La posizione espressa da Zimbardo si basa sull'idea che l'interazione di *forze situazionali* (esterne) e di *forze disposizionali* (interne) possa spingere gli individui a compiere azioni malvage e impensabili. In altre parole: non si sceglie di *essere cattivi*, ma si *diventa* cattivi in certe situazioni, salvo poi tornare a essere quelli di prima una volta

esauritasi la situazione che ha indotto ad assumere comportamenti moralmente esecrabili.

Il tema del volume è decisamente classico (e per questo quasi banale): il Bene e il Male, i Buoni e i Malvagi. E tuttavia questa dicotomia è interpretata in una prospettiva diversa da quelle cui siamo abituati: una prospettiva immanentista e assolutamente non "moralistica", descrittiva piuttosto che normativa, la quale fa leva sull'evidenza sperimentale disponibile nel campo della psicologia al fine di individuare i tratti salienti della natura umana, dell'interazione sociale e delle situazioni in cui questa trova concrezione storica e che possono condurre ciascuno di noi a compiere azioni moralmente esecrabili.

Secondo Zimbardo l'essere umano non è intrinsecamente malvagio, ma lo è potenzialmente, nel senso che tutti possono rendersi colpevoli di comportamenti moralmente riprovevoli quale conseguenza del modo in cui percepiscono un determinato contesto nel quale sono inseriti. Gli elementi chiave che costituiscono l'asse portante della posizione di Zimbardo sono le nozioni di "situazione" e di "sistema": la "situazione" designa i fattori contestuali esterni all'individuo, generati da un "sistema". Quest'ultimo può consistere in qualsiasi forma di organizzazione (può per esempio concretarsi in un apparato istituzionale, un gruppo dirigenziale, una setta animata da fanatismi di diverso genere, un qualsiasi ordinamento gerarchico, basato sulla forza o imposto da forze ideali e spirituali, come nel caso dell'operato di predicatori, ecc.).

Una "situazione" (per esempio una prigione, un'azienda, una classe, una guerra) può considerarsi un'istanza del "sistema". La "situazione" esercita delle forze sugli individui che ne fanno parte e che Zimbardo chiama *forze situazionali*. Queste si contrappongono alle *forze disposizionali* che sono determinate dalle attitudini e dalle predisposizioni proprie di ogni individuo. Se le prime sono più pressanti delle seconde, la persona cessa di agire secondo regole proprie, adeguandosi ai principi dettati dalla situazione. Questo adeguamento si riscontra soprattutto in contesti nuovi, nei quali gli individui si sentono indifesi e per i quali non dispongono di un repertorio di comportamenti collaudati.

La prima (e principale) evidenza sperimentale che Zimbardo riporta a supporto della propria tesi è l'*esperimento carcerario di Stanford*, da egli stesso condotto nel 1971. Zimbardo e collaboratori si-

mularono la situazione di un carcere all'interno del campus universitario, assegnando a due gruppi di studenti i ruoli, rispettivamente, di guardie e di detenuti. L'esperimento fu inizialmente progettato per valutare come si modifica il comportamento dei giovani in situazione di detenzione e pianificato per una durata di due settimane. Tuttavia, l'esperimento dovette essere interrotto dopo una sola settimana a causa dei comportamenti vessatori e umilianti assunti dalle "guardie" a scapito dell'altro gruppo, comportamenti che mettevano in pericolo la solidità psicologica stessa dei "detenuti". Eppure si trattava di studenti ritenuti "normali", assegnati in maniera casuale all'uno o all'altro gruppo.

Paradossalmente, l'esperimento fu un successo: Zimbardo ottenne molto più di quanto si aspettasse. Ebbe modo di mostrare che il contesto carcerario aveva generato forze situazionali capaci di trasformare gli studenti, spingendoli ad azioni che non avrebbero mai compiuto nella loro vita di tutti i giorni.

L'intensità e la direzione delle forze situazionali, fa notare Zimbardo, dipende dalla *rappresentazione mentale* del contesto situazionale che l'individuo che vive quel contesto si forma. In questo senso, il comportamento dipende dal modo in cui la "situazione" è percepita. Due diverse persone possono avere percezioni diverse, e quindi subire influenze differenti e reagire mettendo in atto comportamenti non congruenti, talvolta perfino opposti. Il comportamento è il risultato di una interazione tra forze situazionali percepite e disposizionali.

Ma, in cosa consistono esattamente i "fattori situazionali"? La risposta non è banale, per lo meno se consideriamo la vita di tutti i giorni, ma è più intuibile in un contesto fortemente organizzato e gerarchico, come per esempio quello militare. In questo caso, un potente fattore situazionale è il *ruolo* che una persona ricopre in una determinata "situazione", che è tipicamente implicito, ma esplicito in contesti organizzati. I ruoli, assegnati dal "sistema", sono spesso insidiosi: modificano profondamente il carattere delle persone che li assumono, perché agiscono direttamente sul loro modo di percepire il mondo esterno. Un ruolo viene facilmente interiorizzato. I ruoli *mascherano*, danno forza e sicurezza, anche perché sono assegnati dall'esterno. La maschera permette al soggetto che la indossa di occultarsi e di non temere le conseguenze delle proprie azioni. Come

esempio utile a illustrare il potere del mascheramento, Zimbardo cita il libro di William Golding, *Il signore delle mosche*, in cui la protezione della maschera e dell'anonimato scatena il comportamento incontrollato e selvaggio di un gruppo di ragazzi.

Zimbardo sottolinea come ciascuno di noi sia convinto di essere immune dall'influenza delle "forze situazionali" e che i propri principi siano abbastanza robusti da resistere a ogni tentativo di manipolazione. Ma questo non è che un *bias egocentrico di autoinnalzamento che porta ciascuno a percepirsi come una persona speciale e fuori dal comune*. Zimbardo prende in esame vari studi – gli esperimenti più rilevanti che discute sono, oltre al proprio, quelli di Asch sul conformismo e quelli di Milgram sull'obbedienza all'autorità. *Ciò che, a suo avviso, queste ricerche mettono in evidenza è che chiunque è potenzialmente soggetto all'influenza situazionale*, anche coloro che ritengono di possedere un carattere saldo e una notevole forza di volontà. Oltre a queste evidenze sperimentali, l'Autore analizza diversi episodi tratti dall'esperienza storica concreta, come per esempio il genocidio in Ruanda o l'Olocausto, in cui l'istigazione da parte di un'autorità (il "sistema") ha portato un'intera popolazione a partecipare allo sterminio di un'altra etnia, precedentemente considerata amica.

Quello descritto da Zimbardo non è un meccanismo di tipo deterministico: una "situazione" o un *ruolo* che ci è stato assegnato non causa necessariamente un comportamento moralmente riprovevole; tuttavia, aumenta certamente la probabilità che questo si verifichi. La ragione per cui questo accade è da rintracciarsi in ampia misura nei processi di razionalizzazione messi in atto in questi contesti. La sua ipotesi è che, quando le persone hanno a che fare con un contesto nuovo, complicato, apparentemente senza significato e che non si adatta al loro modo di pensare, vivono uno stato di *dissonanza cognitiva*, il quale genera un forte disagio e spinge a colmare la dissonanza. Per colmare la dissonanza gli individui sono portati a trovare giustificazioni logiche a comportamenti che altrimenti, in un contesto *normale*, non compierebbero mai, ma anzi condannerebbero.

A questo fattore si affianca il bisogno di *approvazione sociale* (vogliamo essere accettati dagli altri, quindi ci conformiamo) e la paura di essere tagliati fuori dal gruppo (di essere esclusi da quell'*inner ring*, citando Clive Staples Lewis, cui

ciascuno di noi sente il bisogno di far parte).

Fra gli esempi di "sistema" e "situazione" che Zimbardo discute in maniera più diffusa, figurano la vita militare e gli episodi di violenza e di sopruso che si sono verificati in anni recenti in carceri come quello di Abu Ghraib (2004). La lettura di queste situazioni offerta da Zimbardo va nella direzione di una parziale deresponsabilizzazione dei soldati coinvolti nelle violenze. Sebbene Zimbardo non giustifichi il comportamento dei soldati, a suo avviso la responsabilità delle azioni perpetrate nelle carceri deve ricadere anche e soprattutto sull'esercito. Purtroppo sono le Istituzioni stesse che – tradendo il loro compito di agire in favore della comunità – spesso si rendono responsabili di episodi di grave decadenza morale, poiché mettono in atto "situazioni" che scatenano comportamenti riprovevoli. La loro – per Zimbardo – è una responsabilità *passiva*, legata all'omissione di azioni tese a evitare o a ridurre la possibilità che si verificino certi tipi di situazioni. E, come sottolinea Zimbardo citando Dante, la *virtù* non è semplice astensione dal peccato, ma richiede azione e attenzione. Anche l'azione mancata è una forma di azione moralmente condannabile di cui, nel caso specifico di Abu Ghraib, si sono rese colpevoli le alte gerarchie dell'esercito statunitense.

Se il destino della natura umana è quello di essere costantemente in balia di "forze situazionali" che tendono a reprimere o ad annullare le nostre capacità di pensiero critico e il nostro libero arbitrio, la vera virtù morale è da rintracciarsi nella capacità di resistere a queste forze e di agire secondo la propria coscienza. A questa capacità – che per Zimbardo designa una vera e propria forma di eroismo – è dedicato l'ultimo capitolo del volume.

Il fatto che Zimbardo descriva come eroi coloro che si dimostrano capaci di resistere alle situazioni che possono indurre a comportamenti malvagi non implica alcuna giustificazione rispetto al comportamento di chi eroe non è e, lasciandosi travolgere dagli eventi, si rende colpevole di azioni mostruose. Come più volte ribadito dall'Autore, l'analisi psicologica non è una forma di *giustificologia* tesa ad assolvere i comportamenti malvagi o chi li compie. Essa è piuttosto uno strumento per comprendere le dinamiche di innesco del male e dunque per decidere cosa sia più opportuno fare e come agire per evitare il ripetersi di schemi comportamentali delittuosi.

Raffaele Tucciarelli