







I lettori che desiderano  
informazioni sui volumi  
pubblicati dalla casa editrice  
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

via Sardegna 50,  
00187 Roma,  
telefono 06 42 81 84 17,  
fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:  
<http://www.carocci.it>

# Dopo la Shoah

Un nuovo inizio per il pensiero

A cura di Isabella Adinolfi



Carocci editore

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e T.d.S. dell'Università Ca' Foscari di Venezia e del Dipartimento di Storia dell'Università di Padova.

1<sup>a</sup> edizione, novembre 2010  
© copyright 2010 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Omnibook, Bari

Finito di stampare nel novembre 2010  
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-430-5739-9

Riproduzione vietata ai sensi di legge  
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,  
è vietato riprodurre questo volume  
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,  
compresa la fotocopia, anche per uso interno  
o didattico.

# Indice

<b>Introduzione</b> di <i>Isabella Adinolfi</i>	9
<b>Parte prima</b> <b>I problemi</b>	
<b>La Shoah nella tribunalizzazione della storia</b> di <i>Alberto Melloni</i>	27
<b>Le testimonianze della Shoah: tipi e varietà</b> di <i>Pier Vincenzo Mengaldo</i>	33
<b>Diventare ebrei, diventare uomini. Una lettura ontologica dell'enigma di Auschwitz</b> di <i>Giorgio Brianese</i>	47
<b>La crisi della teodicea in Wolfgang Hildesheimer e Elie Wiesel</b> di <i>Roberto Garaventa</i>	63
<b>Le figure della colpa in Karl Jaspers e Günther Anders</b> di <i>Umberto Galimberti</i>	91
<b>In margine alle riflessioni di Jean-Luc Nancy a proposito della rappresentazione dei campi e della Shoah</b> di <i>Giuseppe Fulvio Maurilio Accardi</i>	99
<b>È innocente la filosofia? Adorno, la dialettica, lo sterminio</b> di <i>Marco Fortunato</i>	115

**Parte seconda**  
**I testimoni**

- Fratello Hitler. Thomas Mann e il nazionalsocialismo*** 143  
di *Paolo Bettiolo*
- «**Con un vero senso della storia**»: la fede di Etty Hillesum 185  
di *Giancarlo Gaeta*
- L'etica come traumatismo. La coscienza morale in Lévinas** 195  
di *Sebastiano Galanti Grollo*
- Hannah Arendt. Il male politico fra orrore e banalità** 209  
di *Giuseppe Goisis*
- Una testimonianza per l'oggi: Sophie Scholl e la Rosa bianca** 231  
di *Marta Perrini*
- E sentì stranamente uno straniero dire: "Io sono conte"** 245  
di *Silvia Piccolotto*
- Forza e dolore in Simone Weil** 261  
di *Umberto Regina*
- Il concetto di Dio dopo Auschwitz nella riflessione di Hans Jonas** 275  
di *Fabrizio Tuoldo*
- Irène Némirovsky e l'ebraismo** 289  
di *Rolando Damiani*
- Le Lettere di Etty Hillesum. Una cronaca poetica di Westerbork** 303  
di *Isabella Adinolfi*



# Introduzione

di *Isabella Adinolfi*

In una pagina di *Alla ricerca del tempo perduto* Marcel Proust osserva a proposito del tedio che invincibilmente afferra chiunque si accosti ai casi della vita inscrivendoli in situazioni che già ha vissuto, di cui tutto presume di sapere: «Così sbadiglia in anticipo di noia un letterato cui si parli di un nuovo “bel libro”, perché immagina una specie di composto di tutti i bei libri che ha letti»<sup>1</sup>.

Mi tornavano in mente queste righe, mentre, pensando al tema di questo libro, indugiavo sulle obiezioni che talora mi erano state mosse a suo riguardo e che io stessa mi muovevo. Ha senso, dopo tutto ciò che è stato già scritto e detto, interessarsi ancora a questo argomento? Cosa si può aggiungere di nuovo? Resta in quest'ambito qualcosa d'inesplorato da esplorare che meriti la rinnovata applicazione dello storico, del filosofo o dello studioso di letteratura? E poi è davvero così singolare questa vicenda da giustificare tanto protratta applicazione? Non v'è un'enfatizzazione indebita nel tornare su di essa, convinti della sua unicità, quando tanti e a volte non meno efferati sono stati i genocidi e le stragi compiuti nello stesso Novecento – per tacere di quelli consumati nei secoli anteriori?

Sembra che in quest'ambito ogni nuova riflessione sia in partenza condannata alla ripetizione di quanto si è già innumerevoli altre volte detto. Sembra che accostandosi a questa tragica vicenda sia inevitabile un'opprimente sensazione di saturazione, un'invincibile impressione di sazietà, sovrappiatti come si è non solo dalla mole dell'enorme bibliografia che la concerne, ma anche dall'insistenza che le istituzioni e le politiche nazionali e internazionali dell'Occidente pongono nel rievocarla, in termini che talora destano perplessità e inquietudine... Come confessa il giovane *alter ego* di Proust, uno sbadiglio allora ci cattura, un giudizio pessimistico sulla vita prende forma nel nostro intimo, sulle nostre labbra: nulla di nuovo sotto il sole!

Tuttavia, quelle righe della *Recherche* chiudevano il racconto di un'esperienza affatto contrastante con quell'esito spento, annoiato, cui, si diceva, per lo più gli uomini consegnano il loro vivere. A una sosta del treno,

1. M. Proust, *À la recherche du temps perdu – À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, trad. it. di F. Calamandrei, N. Neri, *Alla ricerca del tempo perduto – All'ombra delle fanciulle in fiore*, Einaudi, Torino 1981, p. 250.

nella luce del sole levante, vi si legge, camminò lungo i vagoni una «robusta ragazza [...] con una brocca di latte»<sup>2</sup>.

Provai dinnanzi a lei – annota il protagonista del romanzo, in viaggio verso una località marina – quel desiderio di vivere che rinasce in noi ogni volta che prendiamo di nuovo coscienza della bellezza e della felicità. Dimentichiamo sempre che l'una e l'altra sono individuali, e sostituendo loro nel nostro spirito un tipo convenzionale che formiamo facendo una specie di media tra i volti differenti che ci sono piaciuti, fra i piaceri che abbiamo conosciuti, finiamo col non averne che immagini astratte, che sono languide e insipide, appunto, perché prive di quel carattere di cosa nuova, diversa da ciò che abbiamo già conosciuto, il carattere proprio della bellezza e della felicità. E formuliamo sulla vita un giudizio pessimistico che supponiamo giusto<sup>3</sup>.

L'accidia del nostro sguardo, del nostro giudizio è dunque, suggerisce Proust, frutto di una "dimenticanza", di un pavido ritrarsi dinnanzi alla sorprendente, inquietante novità di ogni singolo caso o incontro, di tutta un'arte di accurate precauzioni tese a esonerarci da qualsiasi azione e responsabilità, gioia e dolore, per vivere avari, solo in parte vivendo, fino alla morte.

Non sono improprie queste considerazioni in rapporto ad Auschwitz! Tornano utili infatti a ricordare come, da ultimo, quanto ci convince a intraprendere o ripetere una ricerca non sia altro che l'urgenza posta dalla singolarità di una visione o voce inattese che a un tempo scombinano e danno tensione e orientamento alla nostra esistenza, restituendola alla liberante e impegnativa complessità dell'umano: lo sguardo posato su una foto, l'ascolto o la lettura di una testimonianza, di una notizia, di una poesia, relative a singole vicende, che improvvisamente con la loro terribile "novità", ci prendono, turbano, scuotono, affasciano anche<sup>4</sup>, obbligandoci a cogliere a un tratto con ben altra profondità avvenimenti che magari erano stati già più volte registrati nella nostra memoria in modo piatto, ripetitivo, meccanico, senza essere stati mai veramente compresi fino in fondo; dalla cui scardinante consapevolezza ci eravamo, pigri e distratti, allontanati, non permettendole mai di condurci ad alcuna crisi capace di consentire un nuovo inizio.

2. Ivi, p. 249.

3. Ivi, p. 250.

4. Come scriveva Thomas Mann nel 1939 del "fratello Hitler": «Se non ci toccasse assistere al continuo orrore delle vittime che la fatale vita interiore di quest'uomo miete, se non dovessimo assistere alle devastazioni morali che ne derivano, sarebbe più facile confessare che il fenomeno della sua esistenza ci affascina», ci induce a «una certa disperata ammirazione», tale da esporci al «rischio morale di scomparire a dire di no» (Th. Mann, *Bruder Hitler*, trad. it. di C. Lombardo, C. Origlio, *Fratello Hitler e altri scritti sulla questione ebraica*, a cura di A. Ruchat, Mondadori, Milano 2005, pp. 93-103, in partic. pp. 93, 96, 99).

Nel romanzo di José Pablo Feinmann, *L'ombra di Heidegger*, sono ad esempio gli occhi enormi, dilatati dal contrasto con la magrezza del volto, di un internato avviato alla camera a gas, è il suo sguardo vuoto, spento, non più di uomo ma di «cosa»<sup>5</sup>, che il professore Dieter Müller, discepolo del grande filosofo, nota in una fotografia tra tante, a destare in lui all'improvviso un'impressione così opprimente e perturbante da scuotere profondamente la sua coscienza e gettarlo nell'angoscia circa le ambiguità presenti nel pensiero suo e del suo maestro...

Dunque, simili esperienze – fondanti ogni esistenza propriamente umana – ci mettono in grado di guardare anche alla Shoah in modo non impersonale, stereotipato, convenzionale, alla fin fine banale; di cercare di venire in chiaro con noi stessi, di riflettere sul turbamento e lo spaesamento che improvvisamente, in singoli momenti, dinnanzi a sue singole vicende, ci sorprendono e rendono incerti; di non rinunciare senza lotta a quel senso di una doverosa, generosa e lucida responsabilità nei confronti del nostro prossimo, che proprio in quegli attimi, sia pur fugacemente, ci visita, chiedendoci, secondo le parole di Thomas Mann, di «provvedere saggiamente a ciò che occorre sulla terra affinché la vita vi sia migliore»<sup>6</sup>.

Ed ecco, allora, che anche per noi non è più ozioso il compito già mille volte affrontato di ascoltare, guardare, schedare, elaborare ipotesi e ricostruzioni, in proficuo confronto con precedenti letture e diverse sensibilità, pazienti, tenaci, nel tentativo di sciogliere quel disagio, quel terrore e quella fascinazione che ci sorprendono a contatto con quel “passato che non vuole passare” – quel nostro scomodo passato, divenuto ormai, letteralmente, carne della nostra carne, e per questo ancora e sempre carico di passioni, sentimenti, problemi.

Per parte mia, a rendermi attenta alla Shoah, a destare il mio interesse per la tragedia del popolo ebraico, a farmela sentire prossima, coinvolgendomi a livello intellettuale, emotivo ed esistenziale, è stata la lettura, qualche anno fa, del *Diario* di Etty Hillesum – una giovane donna ebrea morta ad Auschwitz, a soli ventinove anni –, che è insieme testimonianza storica e giornale intimo di altissimo valore letterario. Da allora l'attenzione nei confronti di questa vicenda è cresciuta sempre più, estendendosi dapprima agli scritti di altri deportati e poi a saggi di carattere filosofico o teologico sull'argomento. E, come testimonia questo libro, l'interesse non si è anco-

5. J. P. Feinmann, *La sombra de Heidegger*, trad. it. di L. Sessa, *L'ombra di Heidegger*, Neri Pozza, Vicenza 2007, pp. 134-5.

6. Sono alcune delle parole con cui Adrian Leverkühn, al termine del suo percorso, tratteggia l'agire alternativo a quello che aveva caratterizzato la sua propria demoniaca vicenda, infine del tutto parallela a quella del nazionalsocialismo, nel *Doctor Faustus* di Th. Mann (Th. Mann, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzer Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*, trad. it. di E. Pocar, *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico*, Mondadori, Milano 1949, p. 943).

ra spento e anzi probabilmente crescerà ancora, grazie al confronto con colleghi e amici che da altre prospettive e con sensibilità accresciuta dall'esercizio di altre discipline hanno incontrato per proprie vie questa stessa vicenda, lasciandosene personalmente coinvolgere.

Certo, ci suggerisce Marcel Reich-Ranicki, è possibile anche non vedere o distogliere lo sguardo. Nella sua autobiografia, infatti, ricorda «con piacere» un vecchio compagno di classe «ariano» al Liceo Fichte di Berlino, un ragazzo simpatico, dalla condotta irreprensibile nei confronti degli ebrei. Lo incontrò nuovamente dopo la guerra; nel frattempo, scrive, era divenuto medico: come altri di quella loro classe aveva avuto «successi professionali», aveva poi viaggiato e conduceva allora una vita confortevole e onesta. Nella conversazione che in quell'occasione intrecciarono, a un certo punto, questo vecchio amico gli «raccontò che nel 1940, nei pressi della Stettiner Bahnhof a Berlino, in mezzo a un gruppo di ebrei condotto dalla polizia sotto stretta sorveglianza aveva notato» un loro compagno, T. «Era in pessime condizioni», raccontò, e aggiunse: «Immaginai che per T. sarebbe stato increscioso che io lo vedessi in uno stato così pietoso. Mi sentii a disagio, e guardai altrove». «Sì – conclude Ranicki – è andata proprio così: in milioni guardarono altrove»<sup>7</sup>.

Si può dunque “guardare altrove” e lasciare che quell'altrove stemperi e infine, poco a poco, cancelli con le sue priorità, le sue urgenze quel disagio: «La strada per Auschwitz – è stato detto a ragione – fu costruita dall'odio, ma pavimentata dall'indifferenza». Sia pure, ma chi non guarda altrove e si accosta al suo compito di accurata chiarificazione di quella storia, ben presto si rende conto di quanto intrecciata sia quella vicenda al nostro presente in tutti i suoi nodi più problematici e vivi, di quanto numerosi e stimolanti siano i “cantieri” che la Shoah ha aperto senza che mai poi siano stati perfettamente chiusi, come i testi raccolti nella *Parte prima* del volume bene illustrano: da quello giuridico, relativo ai tribunali internazionali per i crimini contro l'umanità, che appunto dal processo di Norimberga hanno avuto origine, a quello della rinnovata e controversa funzione della ricerca storica, chiamata sempre più spesso a deporre in veri e propri processi intantati a singoli e istituzioni del passato, a quello della costruzione e pratica di una nuova teologia e di una nuova etica, che appunto da quel passato sono tenute a ripartire, facendo perno su singoli percorsi intellettuali o relativi a forme di vita ed esperienza religiosa in esso maturati.

Alla luce di queste considerazioni sembrano dunque molte le ragioni che inducono a riprendere la discussione intorno a ciò che simbolicamente Auschwitz ha significato e continua a significare nella storia della coscienza e delle politiche dell'Occidente e, oserei dire, data l'interconnessione che oggi tutto domina, dell'intero pianeta. Ciascuno di noi, si diceva,

7. M. Reich-Ranicki, *Mein Leben*, trad. it. di S. Bellini, *La mia vita*, Sellerio, Palermo 2003, pp. 74-5.

lo farà a modo proprio, seguendo percorsi individuali, interessi personali, a partire, magari, da quel dettaglio, quella notizia, lettura, problema o visione da cui è rimasto colpito e per cui Auschwitz è divenuta nuovamente viva, presente e attuale per lui. Prima che il lettore si addentri nella lettura del libro, vorrei tuttavia illustrare, *in limine*, solo per brevissimi cenni e a partire da una prospettiva assai selettiva, le principali linee di sviluppo caratterizzanti gli studi che di seguito verranno proposti, riportandole nella più ampia articolazione della ricerca che ha per oggetto la Shoah, così com'è attestata da una bibliografia in continua espansione<sup>8</sup>.

## I

### Inspiegabilità della Shoah

Non è facile venire a capo di questa vicenda, dei tanti problemi che sono e rimarranno aperti a suo riguardo. «Nessun libro – annota Pierre Vidal-Naquet – può pretendere di esaurire la questione, tant'è vero che Auschwitz, sia nello spazio che nel tempo, nel tempo lungo e nel tempo breve, nell'insieme e nel dettaglio, avrà sempre qualcosa da insegnarci»<sup>9</sup>.

“Inesauribile” è infatti la discussione intorno alle “cause” e all’“unicità” e “specificità” dell'evento ad essa sotteso. Ricerche storiche serie e documentate ne hanno puntigliosamente ricostruito la traiettoria, chiarito le premesse culturali, politiche, sociali e fattuali, individuato i responsabili, contato le vittime<sup>10</sup>; hanno, come la decisiva opera di Raul Hilberg, esaminato nel dettaglio «il meccanismo della distruzione», ma nel far questo si

8. Bernard Bruneteau nel libro *Il secolo dei genocidi* scrive: «Ogni anno, l'Istituto Yad Vashem di Gerusalemme riceve parecchie migliaia tra opere e articoli che trattano l'argomento direttamente o indirettamente, e i lavori pubblicati dal 1990 al 2000 sulla questione sono quasi pari a quelli usciti tra 1945 e 1985. Perciò, Saul Friedländer ha giustamente parlato di “paralisi dello storico” di fronte a questa tragedia fondamentale del XX secolo, la cui analisi risulta delicata per i suoi meccanismi a volte contraddittori» (B. Bruneteau, *Le Siècle des génocides*, trad. it. di A. Flores d'Arcais, *Il secolo dei genocidi*, il Mulino, Bologna 2005, p. 129).

9. P. Vidal-Naquet, *Premessa all'edizione del 2005 del suo Les assassins de la mémoire. “Un Eichmann de papier” et autres essais sur le révisionisme*, trad. it. di V. Lanciotti, *Gli assassini della memoria. Saggi sul revisionismo e la Shoah*, Viella, Roma 2008, p. 53. E, sempre a questo proposito, Enzo Traverso annota: «[la Shoah] non può essere messa a distanza come un evento del passato. Essa appartiene ad un tempo “compresso” la cui carica di passioni, sentimenti e ricordi non è stata disinnescata» (E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2004, p. 233).

10. «Grazie a una serie di ricerche ampie e rigorose – osserva Giorgio Agamben in *Quel che resta di Auschwitz* – fra le quali il libro di Hilberg occupa un posto particolare, il problema delle circostanze storiche (materiali, tecniche, burocratiche, giuridiche) in cui è avvenuto lo sterminio degli ebrei è stato sufficientemente chiarito. [...] Ben diversa è la situazione per quanto concerne il significato etico e politico dello sterminio, o anche la comprensione umana di ciò che è avvenuto» (G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 7).

sono attente programmaticamente al «come», astenendosi volutamente dall'indagarne le ragioni ultime, i «perché»<sup>11</sup>. «Non ho cominciato – ammette lo storico – dalle grandi questioni, poiché temevo di ottenere risposte infondate. Al contrario, ho scelto di rimanere ancorato alla precisione dei dettagli, dei minimi particolari per organizzarli in una forma, una struttura, che mi consentisse, se non di spiegare, almeno di descrivere il più completamente possibile quanto è avvenuto»<sup>12</sup>.

Perché “il grande delitto” sia accaduto proprio in Germania, in Europa, in quel preciso momento storico, resta dunque ancora un “oscuro enigma”.

Di certo – scrive Jean Améry – sappiamo che esso non si impose in un paese in via di sviluppo, non fu la diretta continuazione di un regime tirannico, come in Unione Sovietica, non si realizzò a partire dalla feroce lotta di una rivoluzione costretta a difendere la propria sostanza, come nella Francia di Robespierre. Avvenne in Germania. Scaturì per generazione spontanea, frutto contro natura del ventre che lo partorì<sup>13</sup>.

I tentativi di fornire spiegazioni di carattere economico, politico, sociale, religioso, soprattutto se “monocausali” e “unidimensionali”, appaiono del tutto insoddisfacenti: «La storiografia – conclude Améry nel suo bilancio delle ricerche condotte fino al 1966 – coglie comunque solo singoli aspetti e fra tanti alberi non vede più la foresta, la foresta del Terzo Reich»<sup>14</sup>. E, quasi a confermare queste parole, Pier Vincenzo Mengaldo, dopo aver constatata una “sproporzione grande” tra le cause e l'effetto, cita infine sconcolato le parole del *Macbeth*: «Una storia raccontata da un idiota, piena di frastuono e di furore, che non significa nulla»<sup>15</sup>.

Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, da un lato, e Emmanuel Lévinas, dall'altro, hanno tentato una comprensione filosofica del fenomeno dell'hitlerismo e del suo antisemitismo, i primi riconducendolo sostanzialmente nell'ambito della dialettica dell'illuminismo come estremo, maledetto frutto delle sue interne, irrisolte, contraddizioni, il secondo spiegandolo come risultato del ripiegamento dell'uomo sull'elemento ilico, sui “va-

11. Scrive Frediano Sessi nella *Nota introduttiva* a *La distruzione degli Ebrei d'Europa*: «Quando nel 1948, Raul Hilberg, giovane ventiduenne, studente di diritto pubblico e scienze politiche, comincia la sua ricerca, lo scopo che si prefigge subito è quello di esplorare il meccanismo della distruzione. C'è dunque uno spostamento del punto di vista: capire il *come*, se non è possibile comprenderne le ragioni, il *perché* o trasmetterne il sentimento» (R. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, trad. it. di F. Sessi, G. Guastalla, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, Einaudi, Torino 1995, pp. XI-XII).

12. Ivi, p. XII.

13. J. Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, trad. it. di E. Ganni, *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 17.

14. Ivi, p. 16.

15. P. V. Mengaldo, *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 16.

lori” della carne e del sangue, dopo che lo spirito, il pensiero, era “divenuto puro gioco”, perdendo così ogni credibilità. Horkheimer, Adorno e Lévinas registrano tutti uno scacco del pensiero e dello spirito, ma, negli appunti che chiudono la loro riflessione, i primi due annotano enigmaticamente: «Uno degli insegnamenti dell’epoca di Hitler è che è sciocco volerla sapere troppo lunga [...] Hitler era contro lo spirito e antiumano: ma c’è anche uno spirito antiumano»<sup>16</sup>.

È dunque forse lecito riconoscere e parlare di un’“aporia” e forse anche di un “paradosso” che concerne questa vicenda. Del resto, soprattutto agli occhi di chi l’ha vissuta la Shoah resta, come scrive Primo Levi nei *Sommersi e i salvati*, un fatto incomprendibile e imprevedibile:

Al di sopra delle nostre esperienze individuali – leggiamo – siamo stati collettivamente testimoni di un evento fondamentale e inaspettato, fondamentale appunto perché inaspettato, non previsto da nessuno. È avvenuto contro ogni previsione; è avvenuto in Europa; incredibilmente, è avvenuto che un intero popolo civile, appena uscito dalla fervida fioritura culturale di Weimar, seguisse un istrione la cui figura oggi muove al riso; eppure Adolf Hitler è stato obbedito e osannato fino alla catastrofe!<sup>17</sup>

Insufficienza degli studi o crisi di una tradizione intellettuale e delle sue ambizioni di poter tutto comprendere? Secondo Adorno «Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura»<sup>18</sup>. Crisi drammatica, dunque, ma forse anche salutare, almeno in un certo senso. Vale forse la pena di richiamare qui alcune parole di Mann che colgono sorprendentemente sotto una luce consolante tanto quanto impegnativa (perché implica l’affermazione di un’incoercibile, affatto ambigua libertà al principio di ogni divenire, sia del singolo, sia della società) l’“oscuro enigma”, la terribilità del nazismo: «Non è solo irritante – scriveva nel 1939 in *Bruder Hitler* – è anche un’esperienza tranquillizzante, che nonostante tutta la conoscenza, i lumi, l’analisi, nonostante tutti i progressi del sapere umano – nell’azione, nell’attuazione, nella proiezione impressionante dell’inconscio nella realtà, tutto resta possibile sulla terra, in ogni momento» – «tutto, tutto è possibile: il meglio e il peggio»<sup>19</sup>.

16. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, trad. it. di L. Vinci, *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 225.

17. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, in Id., *Opere*, vol. I, Einaudi, Torino 1987, p. 819.

18. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 330.

19. Mann, *Fratello Hitler*, cit., p. 99. La seconda citazione nel testo è tratta da J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* (1930), libro cui Mann aveva rinviato esplicitamente in un precedente saggio del marzo del 1935, *Achtung, Europa!*, e cui qui manifestamente allude. Il secolo XIX, aveva scritto l’intellettuale spagnolo, si è definito come tempo “moderno”. «Già la stessa denominazione – proseguiva – è inquietante: come può un’epoca autoproclamarsi “moderna”, ossia ultima, definitiva, di fronte alla quale tutte le altre sono puro e semplice



Dunque alla domanda: «Warum?», posta da Levi al soldato tedesco che gli strappa brutalmente di mano il ghiacciolo con cui vorrebbe dissestarsi, la risposta è ancora oggi quella “ripugnante ma semplice” che allora gli fu data: «Hier ist kein warum»<sup>20</sup>.

## 2

## Unicità della Shoah

Da più parti si è rifiutata la comparazione, il confronto dell'esperienza della Shoah con altri crimini del passato o coevi, che pure sembra imporsi alla coscienza. «Un grande mattatoio», così Hegel definiva, all'indomani della vicenda napoleonica, la storia del mondo nel secolo XIX, un secolo forse, nonostante tutto, lontano per violenza, crudeltà ed efferatezza da quello appena trascorso, che ha conosciuto due guerre mondiali, gli opposti eppur simili totalitarismi di destra e di sinistra, il genocidio del popolo armeno ed ebraico, i crimini di Stalin, i falò nucleari di Hiroshima e Nagasaki, i gulag ecc., e che, come ci ricorda Lévinas, ha vissuto nell'ossessione del ritorno di tutto ciò che questi nomi barbari significano: «sofferenza e male imposti deliberatamente, che nessuna ragione frenava nell'esasperazione della ragione divenuta politica e distaccata da ogni etica»<sup>21</sup>.

In questo sommario elenco degli orrori i mattatoi di Chelmino, Belzec, Treblinka, Majdanek, Sobibór e Auschwitz sono posti accanto ad altri mattatoi, ma da più parti, si diceva, si è rifiutata questa equiparazione, come se ciò che viene simbolicamente riassunto nei nomi di Auschwitz o Treblinka rappresentasse il «male assoluto»<sup>22</sup> senza paragone e confronto. Cos'avrebbe di specifico, di suo, la tragedia del popolo ebraico? Cosa distingue il lager dal gulag?

Nella monumentale opera di Raul Hilberg leggiamo: «L'aspetto più impressionante nelle operazioni dei centri di sterminio è che, a differenza del-

passato, modeste preparazioni del suo avvento? Saeete senza slancio che mancano il segno! Non si tocca qui con mano la differenza essenziale fra il nostro tempo e quello che è appena tramontato, trapassato? Il nostro tempo, in realtà, non si sente definitivo; al contrario, nella sua stessa radice scopre oscuramente l'intuizione che non vi siano tempi definitivi, sicuri, cristallizzati per sempre, ma, viceversa, la presunzione che un tipo di civiltà – quello chiamato “cultura moderna” – dovesse essere definitivo ci sembra una cecità e una ristrettezza inverosimili del campo visivo. E, sentendo in questo modo – concludeva –, percepiamo la deliziosa impressione di essere evasi da un recinto angusto ed ermetico, di essere fuggiti, di essere usciti nuovamente sotto le stelle, nel mondo autentico, profondo, terribile, imprevedibile e inesauribile, dove tutto, tutto è possibile: il meglio e il peggio» (J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, trad. it. di S. Battaglia, C. Greppi, SE, Milano 2001, p. 67).

20. P. Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1963, p. 32.

21. E. Lévinas, *La souffrance inutile*, in Id., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, trad. it. di E. Baccarini, *La sofferenza inutile*, in Id., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 123-35, in partic. p. 130.

22. Vidal-Naquet, *Gli assassini della memoria*, cit., p. 244.



le fasi preliminari del processo di distruzione, non avevano alcun precedente. Non era mai accaduto nella storia dell'umanità che si uccidesse così a catena»<sup>23</sup>. E ancora: «Il campo di concentramento e la camera a gas esistevano già da un certo periodo di tempo, ma isolate. La grande innovazione fu di mettere in funzione i due sistemi insieme»<sup>24</sup>. Secondo Vidal-Naquet «gli armeni, nel 1915, non conobbero che una forma arcaica di massacro, certamente radicale, ma non di tipo industriale»<sup>25</sup>. E colpisce il sottile distinguo tra i campi e centri di sterminio nazisti e la schiavitù tradizionale proposto da Wolfgang Sofsky, per il quale: «Lo scopo della schiavitù non è il terrore e la morte, come nel sistema dei campi di concentramento, bensì lo sfruttamento»<sup>26</sup>.

Soprattutto l'equiparazione lager-gulag è stata oggetto di discussioni. C'è chi l'ha rifiutata con nettezza, quasi con sdegno, soprattutto fra gli intellettuali di sinistra. Scrive, ad esempio, Améry:

Non è possibile in questa sede affrontare la principale mistificazione politica del dopoguerra secondo la quale comunismo e nazionalsocialismo sarebbero due manifestazioni in fondo non tanto dissimili di una stessa identica cosa. Troppo di frequente si sono voluti accostare Hitler e Stalin, Auschwitz e la Siberia, il muro del ghetto di Varsavia e il muro di Berlino voluto da Ulbricht, così come si è soliti accostare Goethe e Schiller, Klopstock e Wieland. Prendendo su di me ogni responsabilità e a rischio di una denuncia, ripeto a questo punto quanto Thomas Mann disse nel corso di un'intervista che gli procurò molti nemici: e cioè che il comunismo, sebbene in certi momenti si manifesti nell'orrore, simboleggia in ogni caso un'idea dell'uomo, mentre il fascismo hitleriano non era in nessun modo un'idea, ma solo malvagità<sup>27</sup>.

C'è però anche chi sembra sostenere, avvalorare quell'equiparazione, come, ad esempio, lo scrittore Vasilij Grossman. In una scena cruciale del romanzo *Vita e destino*, il direttore di un lager tedesco nell'intento di convincere un prigioniero bolscevico a collaborare, si rivolge a lui con queste parole: «Quando io e lei ci guardiamo in faccia, non vediamo solo un viso che odiamo. È come se ci guardassimo allo specchio. È questa la tragedia della nostra epoca. Come potete non riconoscervi in noi, non vedere in noi la vostra stessa volontà?»<sup>28</sup>. Parimenti, per lo storico tedesco revisionista

23. Hilberg, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, cit., p. 942.

24. *Ibid.*

25. Vidal-Naquet, *Gli assassini della memoria*, cit., p. 244.

26. W. Sofsky, *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*, trad. it. di N. Antonacci, *L'ordine del terrore. Il campo di concentramento*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 251 ss. Senza dimenticare, però, la giusta sottolineatura di Mengaldo che: «sulla strada di Auschwitz stanno già il massacro e la schiavizzazione di indigeni e neri nelle americhe» (Mengaldo, *La vendetta è il racconto*, cit., p. 41).

27. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, cit., p. 66.

28. V. S. Grossman, *Жизнь и судьба*, trad. it. di C. Zonghetti, *Vita e destino*, Adelphi, Milano 2008, p. 376.

Ernst Nolte, tra i diversi genocidi la soluzione finale progettata e messa in atto dai nazisti è, sì, unica, poiché tende allo «sterminio totale di un popolo *mondiale*», ma costituisce esattamente l'immagine rovesciata della tendenza allo «sterminio di una classe *mondiale* da parte dei bolscevichi»<sup>29</sup>.

Singolare o no che sia, un fatto è però certo: come nessun altro accadimento storico, la realtà della Shoah è stata negata *in toto*, come menzogna giudaica, o ridimensionata in parte, contestando puntigliosamente il numero delle vittime e mettendo in dubbio l'esistenza stessa delle camere a gas. Inoltre, come nessun altro accadimento storico, ha comportato un ripensamento delle tradizionali categorie giuridiche, etiche e teologiche.

### 3 Shoah e crisi del diritto, dell'etica e della teologia tradizionali

Sicuramente il “secolo breve” è il periodo storico che ha fatto emergere gli interrogativi più radicali e tragici sull'uomo e su Dio. Ci si è chiesti se e come sia ancora possibile pensare e invocare Dio dopo l'orrore dei campi di sterminio, e in modo ancora più urgente – almeno per i non credenti – cosa pensare dell'uomo, della sua umanità, della sua ragione, dopo la sistematica politica di distruzione e morte inflitta a un intero popolo da una delle nazioni europee culturalmente più evolute, che aveva dato i natali a Kant, Goethe e Beethoven, dopo che l'assurdo, l'impensabile è accaduto.

Dal punto di vista giuridico si provò subito, appena finita la guerra, a fare i conti con questo terrificante evento, ma i risultati sono stati e restano al momento ambigui, aperti a molteplici prospettive non sempre tra loro chiaramente correlate. Basti pensare alle molte figure che il concetto di “colpa” ha assunto dopo Auschwitz: “giuridica”, “politica”, “morale”, “metafisica”, “collettiva” – varianti che rendono immediatamente evidente come il diritto non possa esaurire una questione che, semmai, com'è stato osservato, è a tal punto enorme da mettere in questione lo stesso diritto<sup>30</sup>.

La differenza tra colpa giuridica e morale, con tutte le implicazioni e conseguenze di ordine più generale che essa comporta, come ad esempio il problema del rapporto tra legalità e moralità, emerse con sconvolgente, drammatica chiarezza nei processi istruiti per punire i criminali nazisti. I difensori degli imputati sostennero che questi non potevano essere giudicati colpevoli dal punto di vista giuridico, in quanto quei crimini erano stati commessi nell'ambito di un ordine legale, autorizzati dalle leggi del loro paese, ordinati dai governanti dello Stato a cui appartenevano. Paradossalmente, si trattava dunque di “crimini legali”. Così, solo

29. La citazione è tratta da Bruneteau, *Il secolo dei genocidi*, cit., p. 164.

30. Cfr. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 18.

per fare un esempio, nel processo intentato a Gerusalemme contro Adolf Eichmann, quando gli fu chiesto, seguendo la prassi, se si ritenesse colpevole delle azioni criminose che gli venivano imputate, egli rispose: «Non colpevole nel senso dell'atto d'accusa». E il suo avvocato difensore in un'intervista concessa alla stampa chiarì: «Eichmann si sente colpevole dinnanzi a Dio, non dinnanzi alla legge». A quale legge, a quale codice giuridico si riferiva Robert Servatius? A quelli del Terzo Reich, evidentemente: nessun tribunale tedesco avrebbe allora condannato Eichmann per i suoi crimini.

Pertanto, per processare, condannare e punire i “criminali” nazisti, ideatori e esecutori del genocidio del popolo ebraico, sono stati istituiti per la prima volta dei tribunali internazionali. Sennonché, come scriveva nel 1946 Hannah Arendt a Karl Jaspers, «Per delitti di tal fatta non c'è più alcuna punizione adeguata; intendiamoci – proseguiva –, impiccare Göring è necessario, ma del tutto insufficiente», e concludeva: «Insomma questa colpa, diversamente da ogni altro crimine, sopravanza e infrange qualsiasi ordinamento giuridico»<sup>31</sup>. Anche più tardi, nell'*Epilogo della Banalità del male* la filosofa tedesca lamenta la carenza di una legislazione adeguata a questo tipo di situazioni, sottolineando come le atrocità del genocidio costituissero dei crimini di «nuovo tipo», non ancora previsti o classificati da alcun ordinamento giuridico del tempo<sup>32</sup>.

Per l'etica Auschwitz ha rappresentato, secondo alcuni studiosi, la più radicale messa in discussione dei suoi valori fondamentali, delle sue regole, d'oro o d'argento che siano<sup>33</sup>. “Al di qua del bene e del male” si svolge infatti la vita del campo e non soltanto quella degli aguzzini e degli oppressori, nonostante la loro pretesa di porsi nietzschianamente “al di sopra” della morale, ma anche quella degli oppressi, delle vittime, di cui Primo Levi, nei libri che raccontano la sua prigionia ad Auschwitz, non esita a registrare la completa perdita di quella dimensione umana, di quella libertà interiore, su cui le categorie etiche propriamente poggiano e si fondano. La dimensione dell'uomo che sta alla base dell'etica, che ne è la condizione e la rende possibile, è infatti quella di un essere capace di trascendere la pura naturalità, la pura immediatezza. Solo in quanto eccede la dimensione propriamente naturale, fisiologica, l'uomo è soggetto morale. La

31. H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, trad. it. di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, p. 67.

32. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, trad. it. di P. Bernardini, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 274-5.

33. Con un'immagine suggestiva, nell'*Avvertenza* che apre il suo studio, Giorgio Agamben si augura che alcuni problemi sollevati dall'analisi del fenomeno Auschwitz possano aiutare a orientare futuri «cartografi» di una «nuova terra etica» (Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., pp. 9-10), giacché «quasi nessuno dei principi etici che il nostro tempo ha creduto di poter riconoscere come validi ha retto alla prova decisiva, quella di una Ethica more Auschwitz demonstrata» (ivi, p. 9).

legge morale è, infatti, in contrasto con la legge che regna sovrana in natura, con l'elementare legge del più forte.

Ma è la legge naturale e primitiva del dominio – della forza e della sopraffazione, da una parte, e, dall'altra, della conservazione di sé; è la legge della sopravvivenza a ogni costo, quella che regna nel campo. In quella gigantesca “esperienza biologica e sociale” che il lager rappresenta – scrive Levi – «esistono fra gli uomini due categorie ben distinte: i salvati e i sommersi. Altre coppie di contrari (i buoni e i cattivi, i savi e gli stolti, i vili e i coraggiosi, i disgraziati e i fortunati) sono assai meno nette, sembrano meno congenite, e soprattutto ammettono gradazioni intermedie più numerose e complesse»<sup>34</sup>. Così muore lo spirito e, con esso, l'etica, ad Auschwitz. «Chi è passato nel campo – scrive Giorgio Agamben – tanto se è stato sommerso quanto se è sopravvissuto, ha sopportato tutto ciò che poteva sopportare – anche ciò che non avrebbe voluto o dovuto sopportare»<sup>35</sup>.

Jean Améry ha descritto molto bene lo scandalo dell'intellettuale, dell'uomo di cultura, avvezzo alla riflessione morale, posto a confronto con l'assurda esperienza del lager, che gli si presenta in «stridente contrasto con tutto ciò che sino allora egli aveva considerato possibile e accettabile dall'uomo»<sup>36</sup>. Essa gli appare sconcertante, incomprensibile perché immorale e, viceversa, immorale e inaccettabile perché assurda<sup>37</sup>: «All'inizio – scrive – per lui valeva una sorta di folle saggezza ribellistica secondo la quale certamente non può esistere ciò che non è lecito che esista»<sup>38</sup>. All'amaro stupore e sconcerto, agli scongiuri di rito, del tipo “non può essere”, spes-

34. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 110. «Auschwitz – osserva Agamben – rappresenta il luogo di un esperimento ancora impensato: tutti i metalli dell'etica tradizionale raggiungono il loro punto di fusione in quella che Levi ha designato come la “zona grigia”, un'incessante alchimia dove l'oppresso diventa l'oppressore e il carnefice appare a sua volta come vittima» (Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 19).

35. Ivi, p. 71.

36. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, cit., p. 40.

37. «Qualche esempio chiarirà facilmente il mio pensiero. In primo luogo l'uomo dello spirito era più restio dei suoi compagni non intellettuali a prendere semplicemente atto di quelle inimmaginabili condizioni. L'antica abitudine a mettere in discussione i fenomeni della realtà quotidiana gli impediva la mera accettazione della realtà del Lager, poiché questa era in stridente contrasto con tutto ciò che sino ad allora egli aveva considerato possibile e accettabile dall'uomo. In libertà aveva sempre frequentato persone disponibili all'argomentazione garbata e ragionevole e non riusciva in alcun modo a capire un dato assai semplice e cioè che nei suoi confronti, nei confronti del prigioniero, le SS impiegavano una logica dello sterminio che in sé operava con altrettanta coerenza quanto all'esterno la logica della conservazione della vita. Si doveva essere sempre ben rasati, ma era severamente proibito possedere gli strumenti necessari per radersi, e dal barbiere ci si andava solo ogni quindici giorni. Al vestito a righe non doveva mancare nemmeno un bottone, a rischio di una punizione, e tuttavia se lavorando se ne perdeva uno, il che era inevitabile, non vi era praticamente alcuna possibilità di sostituirlo. Si doveva essere in forze, e tuttavia si veniva sistematicamente indeboliti. All'ingresso nel Lager si veniva privati di tutto, e successivamente dileggiati dai depredatori perché non si possedeva niente» (*ibid.*).

38. Ivi, p. 41.

so però seguiva poi nella sua anima, una volta costretto a riconoscere come “possa esistere ciò che non deve esistere”, con il crollo della sua prima resistenza interiore, una messa in questione e infine un rifiuto dei valori morali: «Sì, le SS potevano agire come agivano: non esiste alcun diritto naturale e le categorie morali vanno e vengono come le mode»<sup>39</sup>.

Infine, per la riflessione teologica, soprattutto di tradizione ebraica, Auschwitz sembra aver rappresentato un vero e proprio spartiacque concettuale, che ha segnato una netta cesura nella storia sacra del popolo eletto. All'interno di questa tradizione teologica si può, infatti, distinguere una concezione di Dio prima e dopo Auschwitz. Scrive Lévinas: «La sproporzione tra la sofferenza e ogni teodicea apparve ad Auschwitz con una chiarezza che cava gli occhi. La sua possibilità mette in questione la fede tradizionale multimillennaria. La parola di Nietzsche sulla morte di Dio non acquisiva forse nei campi di sterminio il significato di un fatto quasi empirico?»<sup>40</sup>. Al cospetto di quanto è accaduto, sostiene, dal canto suo, Adorno, nessuna parola, proveniente dall'alto, neppure teologica, ha il diritto di restare immutata<sup>41</sup>. Ed Etty Hillesum annota nel suo *Diario*: «E parole come Dio e Morte e Dolore e Eternità si devono dimenticare di nuovo. Si deve diventare un'altra volta così semplici e senza parole come il grano che cresce, o la pioggia che cade. Si deve semplicemente essere»<sup>42</sup>.

Pertanto anche la parola “Dio”, il concetto di “Dio”, con Hans Jonas, mutano di significato. Non designano più l'essere infinito, onnipotente, il Signore che guida la storia, ma un essere che, spogliando della propria onnipotenza, si aliena nel finito, affidandosi al divenire, consegnandosi agli uomini. Peraltro, questa concezione del divino, non priva di precedenti storici, era in particolare già presente, nei suoi tratti essenziali, nel pensiero di una giovane scrittrice ebrea: Simone Weil. Al centro del suo pensiero religioso si trova infatti l'idea di un Dio che si ritira nell'atto stesso di creare, abdicando al suo potere, spogliandosi della sua pienezza e regalità, rinunciando a essere l'uno-tutto per lasciare essere ciò che è essenzialmente altro da Lui. «Quaggiù – leggiamo nei *Quaderni* – Dio è onnipotente solo per salvare quelli che desiderano essere salvati da Lui. Tutto il resto del suo potere l'ha abbandonato al Principe di questo mondo e alla materia inerte. Il suo potere è solo spirituale. E la spiritualità stessa ha quaggiù il minimo necessario di potere per esistere. Granello di senape, perla, lievito, sale»<sup>43</sup>.

E in un mondo, in cui Dio è assente, la responsabilità di quanto in esso accade di bene o di male è tutta e solo dell'uomo, come scrive Etty

39. *Ibid.*

40. Lévinas, *La sofferenza inutile*, cit., pp. 123-35, in partic. p. 130.

41. Cfr. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 330.

42. E. Hillesum, *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum 1941-1943*, trad. it. di C. Passanti, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 1985, p. 160.

43. S. Weil, *Cahiers Simone Weil*, trad. it. di G. Gaeta, *Quaderni IV*, Adelphi, Milano 1993, p. 121.

Hillesum: «Di minuto in minuto desideri, necessità e legami si staccano da me, sono pronta a tutto, a ogni luogo di questa terra nel quale Dio mi manderà, sono pronta in ogni situazione e nella morte a testimoniare che questa vita è bella e piena di significato, e che non è colpa di Dio, ma nostra, se le cose sono così come sono, ora»<sup>44</sup>.

#### 4 Testimoni della Shoah

Se la *Parte prima* del volume è dedicata all'esame di alcuni nodi problematici sollevati dal fenomeno Auschwitz, la *Parte seconda*, e più cospicua, è invece dedicata a un suo aspetto che ci è parso particolarmente degno di interesse, quello dell'esempio e del pensiero di quegli uomini e donne che si sono opposti alla barbarie hitleriana, che con la loro riflessione, le loro opere o le loro azioni hanno contrastato il male che il totalitarismo nazista incarna in modo paradigmatico, almeno nel nostro immaginario – di noi, italiani, europei, occidentali. Nel bel libro di Giancarlo Gaeta, *Le cose come sono*, alcuni di loro sono nominati nella prima parte, al suo inizio, sotto il titolo significativo di *Testimoni della catastrofe*: Walter Benjamin, Simone Weil, Etty Hillesum, Dietrich Bonhoeffer, ma poi, accanto a loro, si possono ricordare Sophie Scholl, Thomas Mann, Theodor W. Adorno, Hannah Arendt, Hans Jonas e molti altri ancora...<sup>45</sup>.

Dopo il naufragio ad Auschwitz della metafisica, dell'etica, della teologia tradizionali, o, meglio, delle loro verità rese oziose dalla ripetizione meccanica che se ne proponeva, quasi fossero dati oggettivi, indifferenti, estranei a qualsiasi soggettività; dopo un quarantennio che ha presto travolto e a più riprese bloccato, nella lunga stagione della “guerra fredda”, molti dei progetti e delle speranze accese in quei primi terribili anni Quaranta del Novecento; dopo vent'anni ormai da quando il crollo del muro di Berlino ha riavviato un processo in cui tutto davvero sembrava ancora una volta possibile, ma il cui esito fino a ora sono instabilità e “torbidi” tali che rischiano di travolgerci in una nuova “barbarie”, è dalla loro azione e dal loro pensiero – o anche forse solo dalla loro disperata, ma esigente e severa volontà di azione e pensiero – che crediamo possibile trarre quel nuovo inizio per la *nostra* conoscenza e vita, la cui irrinunciabile esigenza già si trova espressa nelle limpide parole di una di loro<sup>46</sup>, Etty Hillesum:

44. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 160.

45. G. Gaeta, *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Libri Scheiwiller, Milano 2008, p. 18.

46. Abbiamo certamente bisogno di questi “testimoni”, perché di “maestri”, se mi è lecito ricordare una considerazione di un uomo – intellettuale, politico e monaco – che mi è caro, Giuseppe Dossetti, forse davvero non ve ne sono più. Lo diceva da democristiano in una seduta del consiglio comunale bolognese degli inizi del novembre del 1956, durante una

Certo che non è così semplice, e forse meno che mai per noi ebrei – scriveva in una lettera del dicembre 1942 –; ma se non sapremo offrire al mondo impoverito del dopoguerra nient'altro che i nostri corpi salvati ad ogni costo – e non un nuovo senso delle cose, attinto dai pozzi più profondi della nostra miseria e disperazione –, allora non basterà. Dai campi stessi dovranno irraggiarsi nuovi pensieri, nuove conoscenze dovranno portar chiarezza oltre i recinti di filo spinato<sup>47</sup>.

discussione relativa ai fatti di Suez e d'Ungheria, a interlocutori sia liberali che socialisti e comunisti. «La mia cultura – diceva in quel frangente critico del dopoguerra, riproponendo una diagnosi già matura per lui agli inizi degli anni Cinquanta – è da un pezzo che è andata in pezzi [...] se siamo veramente dotati di volontà sincera e retta, non possiamo sottrarci [...] al travaglio profondo che gli eventi che oggi si stanno verificando impongono in maniera ancora più pressante alla nostra coscienza, cioè non possiamo sottrarci al sentire infrangersi, veramente infrangersi, gli strumenti culturali che hanno formato i nostri maestri». Per questo, concludeva, «io oggi sono un uomo senza maestri e senza cultura, che denuncia la liquidazione del proprio pensiero di fronte alla crisi di una civiltà [...] che è crisi veramente totale» (G. Dossetti, *Due anni a Palazzo d'Accursio. Discorsi a Bologna 1956-1958*, Aliberti, Reggio Emilia 2004, pp. 54-5).

47. E. Hillesum, *Brieven 1942-1943*, trad. it. di C. Passanti, *Lettere 1942-1943*, Adelphi, Milano 1990, p. 45.





Parte prima  
I problemi



# La Shoah nella tribunalizzazione della storia

di *Alberto Melloni*

La «tribunalizzazione della storia» è un'espressione di Odo Marquard sulla quale ho avuto la possibilità di lavorare anche con lui, convinto allora come oggi che questo sia un nodo essenziale per capire le specificità e i rischi di quel "giudizio" che lo storico emette nel proprio registro, in qualche punto del proprio discorso e che però, oggi più che mai, viene posto come la più pressante richiesta che il potere e le mode che lo sorreggono avanzano in modo subdolo o minaccioso<sup>1</sup>.

Alla storia viene attribuito, non certo da oggi, un compito che, come intuì Marquard, ricorda la metrica della teodicea: come si giustifica il male del mondo messo a confronto con la pretesa dell'annuncio di un Dio di bontà? Innanzitutto non eludendo, ma afferrando l'accusa, portando Dio alla sbarra, chiedendo conto di come per Lui quel male possa essere tramite di un bene – per poi lasciare che Lui sfugga nella inimputabilità, si scagioni, compensi, e alla fine esca indenne da un processo senza il quale sarebbe rimasto prigioniero del sospetto. Lo stesso, dice Marquard, accade koselleckianamente nel passaggio dalle storie alla storia – a quella storia universale che rinchioda insieme quella che oggi si chiama più propriamente la filosofia della storia, ma che include e ingloba la grande stagione della ricerca delle nervature più profonde del tempo. Senza Dio, sotto un cielo vuoto, tocca all'uomo prendere coscienza e dar conto del proprio male davanti, appunto, al tribunale della storia<sup>2</sup>. Un tribunale nel quale, guarda caso, accade proprio quello che accadeva a Dio con la teodicea: il male specifico, compiuto in singole circostanze da singole persone si compensa, si espande, si annulla davanti a quel tribunale che, nel momento stesso in cui si costituisce, diventa il luogo appropriato per l'esibizione delle difese, il palesarsi delle apologie, per comprendere – *un mot pour tout dire...* – e poi giudicare, aprendo così due insperate vie di fuga, quella verso la de-

1. O. Marquard, A. Melloni, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Laterza, Roma-Bari 2008.

2. O. Marquard, *Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie* (1983), ora in *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart 1986, pp. 11-32, ora in Marquard, Melloni, *La storia che giudica*, cit., pp. 71-94.

precazione apotropaica che confonde la conoscenza dei fatti con l'erezione di un *obex* a che non si ripetano "mai più"; oppure l'individuazione di colpevolezze al fondo circoscritte in una forma tale da risultare, per i più e in ogni caso per i soggetti collettivi, un'assoluzione.

1. Questa forma della tribunalizzazione della storia, concretamente, s'è appoggiata e corroborata nel rapporto con la celebrazione di veri processi, davanti a veri tribunali, nei quali il lavoro peritale sulle fonti o sulle interpretazioni è diventato giudizio penale su fatti storici e insieme giudizio storico su fatti penali<sup>3</sup>. Questo ha un'origine precisa nel primo dopoguerra<sup>4</sup> e ha un corposo sviluppo nel corso del secondo dopoguerra, per il quale rinvio, appunto, al lavoro svolto con Marquard. Qui mi limito a richiamare qualcosa sul processo di Norimberga che sollecita e legittima l'intreccio fra giudizio penale e giudizio storico in un evento nel quale la Shoah da tema di sfondo è invece affiorata e diventata inopinatamente centrale<sup>5</sup>. Quell'intreccio, proprio perché si colloca a valle della crisi del diritto pubblico europeo colta da Carl Schmitt, profila un nuovo rapporto fra potere politico e sapere storico, nel quale l'immagine – l'immagine come prova dell'inimmaginabile – gioca un ruolo decisivo per allestire un foro in cui entrano una quantità simbolica di colpevoli (12 + 12 nelle intenzioni, poi ridotti a 22 da due morti) e si esibiscono le immagini dei crimini per ottenere alcuni risultati minimali di giustizia ad esemplari fini storico-politici. Questi servono al presente e lo riallacciano in una retorica della storia universale in modo da dare alla vittoria militare un carattere "salvifico": qualunque sia il giudizio che si dà sull'evento, sulle sue cause, sulla sua meccanica e sulle sue funzioni.

Quando il procuratore Robert H. Jackson parla nell'aula di Norimberga del nazismo come di una nuova inquisizione e dei membri della Gestapo come dei «nuovi Torquemada», propone qualcosa di più che una semplice retorica dell'accusatore: suggerisce un'immagine della storia stessa come storia universale fatta di richiami, echi, paradigmi, invisibili tessiture agostiniane – un'immagine rispetto alla quale giustizia e conoscenza debbono insieme esorcizzare il ritorno di ciò al cui cospetto la politica secolarizzata sente tutta la debolezza del proprio fondamento.

Tuttavia, com'è noto, il tribunale di Norimberga non voleva essere e non fu un tribunale sulla Shoah: voleva sanzionare la pratica dell'aggressione, dell'invasione, del trasferimento della guerra nel corpo degli occupati. Sono le fonti e le immagini che impongono un altro crimine, innominato all'attenzione in un quadro giuridico di cui i vincitori sono strumenti.

3. M. Flores (a cura di), *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, Bruno Mondadori, Milano 2001.

4. E. Goldstein, *Gli accordi di pace dopo la Grande guerra (1919-25)*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 29-30 (ed. or. 2002).

5. Cfr. M. Cattaruzza, I. Deák, *Il processo di Norimberga tra storia e giustizia*, UTET, Torino 2006, per la letteratura recente.

Il tentativo è di costituire un tribunale “di nuovo tipo”, nel quale si intrecciano in modo nuovo vari elementi: l'azione *de iure condendo* d'un diritto di guerra ripensato dagli Alleati già all'indomani della Prima guerra mondiale, l'imputabilità dei singoli accanto a quella degli Stati ai cui ordini essi agiscono, la convinzione che, se non una legge “qualsiasi”, certamente la storia può giudicare del nazismo, l'intuizione di farlo impersonare da una pattuglia di suoi “rappresentanti”, non necessariamente più colpevoli dei milioni di cittadini il cui conformismo ha reso possibile il regime e i suoi crimini, tutto questo si riversa sulla comprensione della Shoah che da lì in poi diventa materia pubblica.

Il “giudizio della storia” a cui ci si vorrebbe appellare a Norimberga è infatti sostenuto da una singolare impalcatura: lasciata ai vinti la colpa<sup>6</sup>, Norimberga si offre come paradigma di una conoscenza che quanto più giudica, tanto più condanna; e quanto più condanna, tanto più rimuove. Sicché, alla fine, dopo aver certo esonerato l'uomo concreto, con la stessa fragile eleganza con cui la teodicea esonerava Dio, non ci si ritrova fra le mani una tesi filosofica, ma un legame pericolosamente solido fra giudizio storico e giudizio penale.

L'idea che il tribunale sia il luogo (il solo, il primo o l'ultimo) in cui è possibile rendere giustizia a una storia della Shoah che progressivamente esce dall'ombra della rimozione passa, fra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta, dall'Europa a Israele, dalla cultura politica dei vincitori a quella della discendenza delle vittime. Prima ancora che la cattura di Adolf Eichmann in Argentina apra il più decisivo processo di rielaborazione della Shoah non più come capitolo della Seconda guerra mondiale o del “razzismo”, è un tribunale israeliano il luogo in cui si consuma un tragico scontro interno all'ebraismo slovacco e ungherese, legato alla vicenda dei cosiddetti «protocolli di Auschwitz»<sup>7</sup>: la vicenda di due fuggiaschi le cui testimonianze sui forni crematori dovevano essere, secondo loro, allarme salvifico per gli ebrei ungheresi, rimane invece patrimonio di pochi; e dopo la guerra questa loro convinzione diventa voce, insinuazione, capo d'accusa<sup>8</sup>, finché un grande processo in Israele di Rudolf Kazstner – l'accusato che cita per diffamazione i propri accusatori – diventa una rivisitazione devastante del passato, nel quale Kazstner perderà la vita, ammazzato in una strada di Tel Aviv, e il testimone resterà deluso<sup>9</sup>. È dopo questi fatti che diventa ne-

6. Il classico lavoro del 1946 di Karl Jaspers uscì l'anno dopo in Italia come *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1947 (Milano 1996).

7. Su questo cfr. R. Vrba, *I protocolli di Auschwitz. Aprile 1944: il primo documento della Shoah*, a cura di A. Melloni, BUR, Milano 2008.

8. Y. Bauer, *Jews for Sale? Nazi-Jewish Negotiations 1933-1945*, Yale University Press, New Haven 1994.

9. Sul paradosso del testimone P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 233 (ed. or. 2001).

cessario trovare e processare Eichmann: cosa che accadrà con un giudizio che si inserisce nella linea di legittimità di Norimberga e della imprescrittibilità dei crimini contro l'umanità, introducendovi alcune importanti varianti: l'individuazione, la cattura, il titolo del giudice. Giacché chi processa, condanna e giustizia Eichmann non sono né i tedeschi né i vincitori, ma gli eredi delle vittime: la giustizia dei vincitori cedeva il passo a una giustizia delle vittime.

Il processo Eichmann, in realtà, è oggi dominato dalle cronache filosofiche che Hannah Arendt scrisse per il "New Yorker": la formula della «banalità del male», con la quale Arendt leggeva lo zelo conformista dello sterminatore a quindici anni dalla distruzione del Reich e dalla divisione della Germania, s'è come imposta a tutta la discussione successiva, ben più di altre sue osservazioni<sup>10</sup>. Ma quegli interrogatori, quella gabbia di cristallo, quella sentenza hanno un peso decisivo nell'introdurre la figura del pubblico-spettatore, giurato del giudizio storiografico legittimato dalla sua prossimità civile e morale col teste<sup>11</sup>.

Figura che ritornerà a più riprese nel "processo" a Pio XII apertosi non a caso con un'opera teatrale come quella di Rolf Hochhuth sul *Vicario*, e nei processi di Francoforte, che nel 1963-65 misero sotto accusa gli ufficiali impiegati nelle mansioni "operative" del campo di sterminio.

La costellazione dei processi che inizia con Norimberga e approda a Francoforte segna il ventennio nel quale la Shoah diventa un nodo storico le cui implicanze raggiungono zone rimaste vergini fino a quel momento. In questo contesto, e in modo al tempo stesso maturo e confuso, la storia diventa più chiaramente "il" tribunale pubblico nel quale si giudica non solo l'atteggiamento di un carnefice o di un soldato, bensì anche quello degli astanti, dei potenziali soccorritori ai quali si imputano inerzie o – soprattutto – silenzi.

2. Su questo la vicenda della Chiesa cattolica e del suo modo di "vedere" l'Olocausto muovendosi molto lentamente su una linea tortuosa che va dall'inconsapevolezza al pentimento ha avuto un valore paradigmatico. Anche perché essa si intreccia col tentativo di fare della storia lo strumento per dar forza all'accusa, ovvero per mandare assolti gli imputati – anzi, l'imputato, giacché dal 1963 in poi la questione della posizione cattolica davanti alla Shoah diventa questione che riguarda il papa (*ex sese, non ex consensu Ecclesiae*, verrebbe da dire se fosse una nemesi del 1870) e lì resta, in un ossessivo palleggio di difese e imputazioni che non cessa da decenni<sup>12</sup>.

10. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann in Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964 (ed. or. 1963).

11. D. Michman, *Pour une historiographie de la Shoah. Conceptualisations, terminologie, définitions et problèmes fondamentaux*, In Press, Paris 2001.

12. A. Melloni, *La lenta ricezione della Shoah, fra chiesa cattolica e ricerca storica*, in A. Riccardi (a cura di), *Le Chiese e gli altri. Culture, religioni, ideologie e chiese cristiane nel Novecento*, Guerini e Associati, Milano 2008, pp. 97-127.

In questo duro confronto è il tema delle fonti che diventa presto dominante: perché tutte quelle inaccessibili sono diventate progressivamente sempre più importanti di quelle accessibili. Quasi che il problema della documentazione pubblicata (in Germania nel quadro di un'azione organizzata, in Vaticano nel tentativo montiniano di smontare la prima ondata di polemiche e di studi sul silenzio di Pio XII, in Italia in una paralisi più eloquente di mille parole) fosse solo quello di far supporre l'esistenza di segreti da negoziare: per questo – non è un caso e non è un bell'esempio – era nata una commissione mista ebraico-vaticana per documentare alcune questioni ritenute chiarificatrici, ovviamente solo in una prospettiva giudiziaria e non certo storico-critica.

D'altro canto, all'interno di una parabola storiografica che merita una trattazione a sé sulla quale ho offerto altrove il mio contributo, proprio l'analisi dell'atteggiamento delle chiese ha fatto ricorso alla distinzione fra antisemitismo (biologico, razziale, espressosi al massimo livello nel nazismo) e antigioaismo (religioso, teologico e diventato innocuo nella modernità), della quale si sono appropriati sia documenti del magistero cattolico (come la dichiarazione del 1996 *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah* redatta dall'organismo vaticano deputato al dialogo con l'ebraismo) sia lavori di carattere storico. La distinzione era stata usata dagli studiosi dell'età antica per distinguere l'odio contro gli ebrei dalle vicende del secolo XX<sup>13</sup> e misurare le violente polemiche ai danni delle comunità giudaiche dei primi secoli dell'era cristiana con categorie peculiari. Entrata in un titolo d'opera scientifica solo col saggio di Jeremy Cohen sulla predicazione antiebraica dei frati<sup>14</sup>, la figura dell'antigioaismo è stata risucchiata negli studi sulla preistoria e talora anche sulla storia della Shoah<sup>15</sup>: essa, infatti, si prestava a una distinzione talora utile, più spesso usata ambiguamente per rappresentare una versione mite dell'odio “puramente” religioso<sup>16</sup>. Quasi che questo risolvesse il nodo storico della catechesi del disprezzo o quello dell'atteggiamento cattolico davanti alla soluzione finale, quasi che si potesse sottrarre dalla cosa-Shoah l'antigioaismo inevitabile e quel “filogioaismo” cattolico<sup>17</sup> (che spesso confina con le pratiche della conver-

13. La distinzione fra antigioaismo e antisemitismo era stata usata da U. Tal, *Christians and Jews in Germany: Religion, Politics and Ideology in the Second Reich, 1870-1914*, Cornell University Press, Ithaca 1975.

14. J. Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Cornell University Press, Ithaca 1982.

15. Ad esempio, nel lavoro, condotto su scala regionale pomerana, in *Antijudaismus, Antisemitismus, Fremdenfeindlichkeit. Aspekte der Geschichte der Juden in Deutschland und Mecklenburg, Schwerin 1998, 2/1999, S. 109*, herausgegeben von Verein für jüdische Geschichte und Kultur in Mecklenburg und Vorpommern, Schwerin 1998.

16. P. Stefani, *L'antigioaismo. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2004, M. Ghiretti, *Storia dell'antigioaismo e dell'antisemitismo*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

17. V. De Cesaris, *Pro Judaëis. Il filogioaismo cattolico in Italia (1789-1938)*, Guerini e Associati, Milano 2006.

sione forzata<sup>18</sup>) e ridurla a dimensioni accettabili, proprio in quella logica della tribunalizzazione poc' anzi enunciata. Da qui si arriva a quell'ideologumenno che parla dell'antisemitismo cattolico concentrato nella persona di papa Pacelli come di una calunniosa leggenda, accettata in sede storiografica<sup>19</sup> e accolta da un concilio per colpa di qualche polacco inviperito e dei bolscevichi irritati dall'anticomunismo di Pacelli.

3. La questione, diventata mediaticamente bollente attorno al papa degli anni della Shoah, in realtà è assai più vasta. Giacché è evidente che nella pianificazione e nell'esecuzione del tentato genocidio d'Israele giocano motivazioni che differenziano, sul piano delle intenzionalità ultime, un carnefice dall'altro. Intenzionalità che talora, proprio grazie alla mediazione teologica, si collocano in quel «santuario della coscienza» nel quale, come insegnava Johann Gustav Droysen, «non penetra lo sguardo dell'indagine» storica.

Ma è altrettanto chiaro che senza rapporti, contiguità, permeabilità oggettive fra attitudini diverse, non ci sarebbe stato spazio per la creazione di quella catena di propaganda, legislazione, deportazione e industrializzazione dello sterminio che costituisce la Shoah<sup>20</sup>. Sfuggire a questo che resta *il* nodo storico sembra solo il ripresentarsi di quell'atteggiamento che appare così solennemente impalcato nella propria retorica che in realtà «esonera», per usare un termine caro a Odo Marquard, le generazioni passate e quelle presenti dallo sforzo di conoscere<sup>21</sup>.

18. M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Viella, Roma 2004.

19. Cfr. il bollettino bibliografico di S. Grosvald (ed.), *Antisemitism. An Annotated Bibliography*, vol. XXI, The Vidal Sasson International Center for the Study of Antisemitism-The Hebrew University of Jerusalem-De Gruyter, Berlin 2005.

20. G. Miccoli, *L'atteggiamento delle chiese durante l'Olocausto*, in *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, vol. I, a cura di M. Cattarezza, M. Flores, S. Levis Sullam, E. Traverso, UTET, Torino 2005, pp. 1077-120.

21. Marquard, *Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie*, cit., ora in Marquard, Melloni, *La storia che giudica*, cit., pp. 71-94.



# Le testimonianze della Shoah: tipi e varietà

di Pier Vincenzo Mengaldo

Per tentar di abbozzare qualche distinzione fra le varie categorie di vittime-testimoni della Shoah e in genere dei campi tedeschi, è opportuno partire ancora una volta da Primo Levi che ha dichiarato «documenti di estrema importanza» le testimonianze dell'altra sponda, cioè dei criminali. Così il memoriale del comandante di Auschwitz Rudolf Höss, prefato in Italia da Levi stesso, o le dichiarazioni, raccolte e vagliate nel capolavoro di Gitta Sereny, *In quelle tenebre*, di quello di Sobibór e Treblinka di Franz Stangl e dei suoi sottoposti. E altre testimonianze dello stesso tipo, anzi più incisive perché legate ai volti, le possiamo trovare particolarmente nel magnifico film di Claude Lanzmann *Shoah*, disponibile col suo testo in DVD.

Si può dire che le testimonianze dell'altra sponda sono di estrema importanza per almeno due motivi. Il primo è per quanto, ed è moltissimo, confermano, e con gli interessi, quelle delle vittime. Sia un caso che non riguarda i campi ma sì la Shoah, cioè i massacri di centinaia di migliaia di ebrei – e di altri – compiuti dalle *Einsatzgruppen* (composte di SS e Gestapo, ma anche di poliziotti comuni) in Polonia, Paesi Baltici e Russia durante la campagna di guerra contro l'Unione Sovietica. L'insieme delle testimonianze o saggi storici sull'argomento, soprattutto il fondamentale e terribile *Libro nero* di Vasilij Grossman e Il'ja Ehrenburg, non lascia il minimo dubbio sul profondo coinvolgimento della Wehrmacht in quelle imprese, tale che volta per volta (per usare la forcella di Hannah Arendt) non si può parlare di semplice "responsabilità" ma di precisa "colpa". Ma ecco che al processo di Norimberga il generale delle SS Erich von dem Bach-Zelewski e il comandante di uno di quei gruppi, Otto Ohlendorf, hanno affermato nelle loro testimonianze lo stesso (il primo: «i metodi [dello sterminio in questione] erano conosciuti da tutti. Beninteso anche dai capi militari»), che al medesimo processo è stata letta e usata come documento una direttiva ufficiale del feldmaresciallo Walter von Reichenau del 10 ottobre 1941 che non lascia neppure dubbi in proposito, e così via (d'altronde sempre a Norimberga Marie Claude Vaillant-Couturier, una delle testimoni più efficaci, rivelò che il campo di Auschwitz era sorvegliato anche da soldati e ufficiali dell'esercito).

Per il secondo punto è sufficiente prendere in mano il memoriale di Höss, repellente fin che si vuole, che però ci dà del più importante dei la-

ger e del suo funzionamento una descrizione globale e articolatissima, pari solo alla burocratica freddezza con cui è redatto, quale evidentemente quasi nessun internato, chiuso in un frammento di campo, condannato alla ripetizione degli stessi atti, dunque votato alla messa in rilievo anche potente dei “dettagli” (nel che però è una ragione principe del valore di quei ricordi), avrebbe potuto dare. Naturalmente in questi casi più che mai occorre vegliare su dimenticanze, inesattezze, omissioni, ma a mio avviso tenendo presente che queste, più ancora che a rimozione dei crimini, saranno dovute al fatto che quella attività criminosa, anche quando sconfessata, era stata vissuta dagli interessati come pura routine, e dunque più facilmente esposta all’oblio.

Una seconda questione va individuata nei rapporti, che è bene non supporre necessariamente pacifici, fra le testimonianze dei superstiti e le ricostruzioni storiche del fenomeno. Accennerò solo a qualche posizione, volutamente in contrasto. Uno dei maggiori storici della Shoah, Yehuda Bauer (*Rethinking the Holocaust*) ha affermato: «non c’è storia dell’Olocausto senza testimoni»; ma invece la vera e propria Bibbia sull’argomento, cioè *La distruzione degli Ebrei d’Europa* di Raul Hilberg, è tutta costruita per centinaia e centinaia di dense pagine su documenti, senza ricorrere *mai* ai testimoni, neppure ai più importanti come Levi o Hermann Langbein. Ma a dire il vero io penso che il grande storico americano abbia proceduto così non in omaggio al tipo di storia che usiamo chiamare *evenemenziale* (o *fattuale* come l’ha definita Bauer), ma piuttosto per porsi interamente dal punto di vista degli “organizzatori” vicini e lontani, e così mettere in luce – e c’è riuscito perfettamente – il carattere *burocratico*, oltre che articolatissimo nella sua organizzazione, dello sterminio. Ancora, il notevole storico olandese Sem Dresden ha scritto, ineccepibilmente dal riguardo della correttezza storica, che le testimonianze «presentano una lacuna: sono inconfutabili [mi pare che qui ci possa anche essere un’eco della logica di Karl Popper], mentre la storiografia nel senso pieno del termine dev’essere polifonica» – ma in verità qualsiasi documento isolato soffre dello stesso limite, e una testimonianza non è più falsificabile se è confermata da altre. Viceversa Robert Antelme, l’autore del celebre *L’espèce humaine*, ha dichiarato senz’altro che «se non esistesse la memoria, non vi sarebbe campo di concentramento», e ancora Maurice Halbwachs ha detto epigraficamente: «La storia comincia quando finisce il ricordo». Termino questi *excursus*, che ho voluto anche per rendere omaggio io pure alla polifonia, con quanto si trova scritto nell’importante libro su Ravensbrück dell’etnologa francese, legata a Claude Lévi-Strauss, Germaine Tillion, che ricorda: «io misuravo pure l’approfondirsi dell’abisso che si scava tra ciò che è *realmente* accaduto e quella *ri-presentazione* incerta che si chiama storia».

Altre due premesse. La prima è che, secondo quanto hanno giustamente fissato Levi, Langbein, l’autore dell’imprescindibile *Menschen in Auschwitz* e altri ancora, i veri testimoni dei campi non sono i sopravvissu-

ti, i “salvati”, ma coloro che non hanno potuto testimoniare, i “sommersi”, i “musulmani” (analoghi ai *dochodjaghi* dei gulag), coloro – per usare l’espressione dello stesso Levi – che «hanno visto in faccia la Gorgone»: e altrove Levi ha parlato di testimonianza «per conto di terzi» (ricorderete anche il grande, tremendo e quasi sacro episodio del piccolo Hurbinek all’inizio della *Tregua*, dove Levi s’innalza a testimoniare per il bambino, che non ha potuto). Similmente nel bellissimo *Diario* della studentessa francese Hélène Berr, appena edito e tradotto – non dal lager, ma già nei suoi pressi e nella sua attesa – leggiamo: «Il solo *réportage* veridico, e degno di essere scritto, sarebbe quello che riunisse i racconti completi di ogni deportato».

Sono cautele giustissime, ma si può osservare che esiste una categoria intermedia, se mi passate il brutto termine, fra quelle dei “sommersi” e dei “salvati”, e sono le testimonianze dei pochissimi superstiti dei *Sonderkommandos* addetti allo sgombero dei gasati e alla loro incinerazione. Non solo come specchio di sé ma ancor più come specchio delle centinaia di migliaia di assassinati, costoro hanno certamente visto in faccia la Gorgone. Qui, entrando ancor meno di Levi sul piano del giudizio etico, citerò dal film di Lanzmann il cèco Philip Muller che parla con commossa fermezza della sua disumanissima esperienza (per esempio, a proposito dell’apertura delle camere a gas dopo il lavoro dello Zyklon-B): «a questa [scena] non ci si abituava mai. Era impossibile», e ancora: «quella visione intollerabile: quelle persone schiacciate come basalto, blocchi compatti di pietra», e quindi due libri usciti in Italia di recente, quello di Salmen Gradowski, *Sonderkommando. Diario di un crematorio di Auschwitz, 1944* (Marsilio 2002), e quello del greco Schlomo Venezia, *Sonderkommando Auschwitz* (Rizzoli 2007). È chinandosi su queste testimonianze, e solo su queste, che si può intravedere l’immagine ultima dei campi di sterminio.

In generale, che carattere ha la letteratura dei testimoni dei campi? Mi sembra eccellente la definizione che ne dà Wolfgang Sofsky nel suo fondamentale *L’ordine del terrore*: «La *littérature de témoignage* è uno specifico luogo testuale nel quale la riflessione *teorica* si unisce alla descrizione microanalitica della vita quotidiana del lager», ovvero – possiamo sintetizzare – una letteratura di memoria in cui si intreccino inscindibilmente memorialistica e saggistica. *Se questo è un uomo* ne è a tutt’oggi la realizzazione più piena e perfetta, col suo sistematico selezionare non le variabili e l’episodico ma le costanti e gli aspetti strutturali della vita del lager (e a questo orienta tutte le sue scelte, ad esempio usando i normali tempi verbali del passato nelle parti narrative, ma di norma il presente astanziale, o dell’eterno presente, proprio nell’inquadramento sistematico della “struttura” di Auschwitz). E Levi non è affatto l’eccezione ma l’espressione più coerente della regola. Qualcosa del genere avviene anche quando i ricordi del lager entrano in una costruzione più “letteraria”, ma beninteso senza invenzione, come nell’ottimo *Il settimo pozzo* (2005) di Fred Wander, serie di vivi ritratti dei suoi compagni di detenzione. Ed ecco cosa scrive l’autore:

«Su milioni di morti non si può dir nulla. Ma su due o tre si potrebbe raccontare una storia». E la scrittrice tedesca Christa Wolf, che si è occupata di questo libro, ha commentato: «Che almeno alcuni di questa moltitudine siano strappati, che alcuni nomi vengano fatti, alcune voci ridestate, alcuni volti ridisegnati a partire dal ricordo».

Ma se la definizione di Sofsky è inoppugnabile, si può tuttavia citare un testo che ne rappresenta per così dire il grado zero: è il memoriale di Rudolf Vrba e Alfréd Wetzler, tra i pochissimi fuggiti con fortuna da Auschwitz nel 1942 e che purtroppo non ha avuto nell'immediato il minimo effetto pratico nonostante ne fossero state tirate e distribuite per tempo molte copie nelle lingue più varie (e qui si potrebbe entrare nel merito di quello che col libro di Walter Laqueur si può chiamare *Il terribile segreto*). Chi ha raccolto per primo questo memoriale, Oskar Krasnansky, lo definisce così: «Il seguente rapporto contiene tutto quello che i due hanno visto durante la loro prigionia, ma solo quanto uno o entrambi hanno subito, sentito o sperimentato di persona. Non sono quindi trascritti i giudizi soggettivi né le loro sensazioni e niente che sia stato riferito da terzi». A buon diritto il curatore e commentatore della recente edizione italiana del rapporto (2008, ed. or. 2002), Alberto Melloni, ha parlato di una testimonianza «escussa con tutti i crismi dell'incidente probatorio».

Com'è possibile operare distinzioni all'interno della massa delle testimonianze? L'avvertenza preliminare dev'essere la seguente. Ospiti dei campi tedeschi di lavoro e sterminio furono, salve deprecabili omissioni mie, i seguenti gruppi più o meno folti: ebrei, zingari, oppositori del nazismo e resistenti, testimoni di Geova o *Bibelforscher*, omosessuali, criminali comuni, "asociali", prostitute, portatori di handicap, soldati e ufficiali dell'Armata rossa (cosa potessero subire questi ultimi lo descrive, per Mauthausen, Piero Caleffi nel capitolo più sconvolgente di *Si fa presto a dire fame*). Ora di quelle esperienze noi abbiamo a tutt'oggi quasi solo testimonianze di ebrei e di politici, e tra queste hanno in un certo senso carattere speciale quelle dei politici, in particolare francesi, tedeschi e austriaci, che tendevano ad abitare il lager non solo nel tentativo di sopravvivenza, ma anche o soprattutto come continuazione della lotta antinazista o di resistenza, specie quando era loro riuscito di conquistarsi entro il lager stesso posizioni di controllo, diciamo, esercitandole con tutta la necessaria durezza della lotta politica assoluta (come nel far sparire dalle liste di condannati al gas nomi di sicuri militanti, sostituendoli con quelli di "anonimi"). Parla chiarissimo il libro su Auschwitz che ho ricordato, di Langbein, militante comunista austriaco, combattente nella guerra di Spagna ecc. Levi, che era insieme ebreo e resistente, ma non propriamente adusato nella resistenza, ha scritto: «Era nella logica delle cose che questi storici fossero quasi tutti prigionieri politici». È un fatto che fra le più importanti relazioni dai lager le più siano state, diciamo fra il 1945 e il 1954, opera di politici, Louise Alcan, Robert Antelme e David Rousset in Francia, Ella Lingens e

Benedikt Kautski in Austria, Eugen Kogon e lo stesso scrittore Ernst Wiechert in Germania, Tadeusz Borowski e i suoi compagni – che hanno scritto un libro non meno che straordinario su Auschwitz – in Polonia, Bruno Vasari, Giuliano Pajetta, Teresa Noce e Caleffi in Italia ecc. Ciò ha indubbiamente influenzato in senso “resistenziale” la percezione comune di quei fatti, tanto più che il terreno era a ciò favorevole. Accolgo senz’altro le parole di una specialista come Liliana Picciotto che recentissimamente ha scritto che dalla fine degli anni Quaranta e per un buon tratto si è avuto un «utilizzo politico della memoria dei Lager: i deportati, tutti i deportati, furono considerati contro ogni evidenza delle vittime dell’impegno antifascista, puniti per la loro eroica militanza»; e su questo, che del resto Levi ha puntualizzato per tempo, ha insistito un altro specialista come Alberto Cavaglion. Mentre Bruno Maida ha giustamente parlato della «incomprensione che gli uomini della Resistenza ebbero fin da subito nei confronti della deportazione».

In ogni caso la specificità e la particolare gravità dello sterminio degli ebrei si sono affermate a quanto sembra in ritardo, come si vede ancora da opere pur meritorie come *Il flagello della svastica* (1954) di Lord Russell di Liverpool, o, se non ricordo male, il notevole film-documentario *Notte e nebbia* di Alain Resnais (1956). Come sappiamo, al processo di Norimberga la Shoah è apparsa non proprio per inciso ma non come questione fondante (si può citare fra l’altro il recente *Interrogatori* di Richard Overy, 2001), e come ha scritto Hilberg a proposito di successivi processi a criminali e complici: «Per gli alleati, la nozione di Ebreo massacrato per il solo motivo di essere Ebreo, poneva difficoltà insormontabili». Si potrebbe citare tanto altro, come Jean Samuel (il Pikolo di Levi) che ricorda: «All’epoca [siamo nel 1966] [...] solo un pubblico ristretto s’interessava alla Shoah». Tra gli Alleati, certo i russi avevano – ovviamente – una percezione più precisa della peculiarità ed estensione del massacro degli ebrei in quanto ebrei, ma è anche vero che *Il libro nero* di Grossman-Ehrenburg, che lo documentava in modo spaventoso, è stato bloccato dalla censura staliniana anche perché così spesso si parlava esplicitamente di “ebrei” e non di “russi” in generale come desiderato.

Non mi soffermo oltre, se non per accennare alla concordia delle testimonianze sul fatto che in Israele – per tutt’altre ragioni – ha valso a lungo una specie di divieto ai sopravvissuti di parlare di quel loro passato: come ricorda ad esempio Hanna Kugler Weiss nel suo libro *Racconta! Fiume Birkenau-Israele*. A quanto pare fra l’altro negli anni Cinquanta “Shoah” li significava soltanto “distruzione”. La svolta è stata ovviamente il processo Eichmann del 1961-62, che ha scaricato nell’aula, e nelle coscienze, una tal mole di testimonianze irrefutabili che non si poteva né arginare né isolare la memoria collettiva. È quanto ha pure fatto presente pochi anni fa il famoso scrittore israeliano David Grossman. Più in genere vale quanto fissato di recente da Cavaglion: «Dopo il processo Eichmann nessuno potrà dir-

si incolpevole. Capire come siano andate le cose prima del 1961 è invece assai difficile».

Devo fare ora un breve passo indietro. Sarebbe erroneo credere che i sopravvissuti che hanno testimoniato ci raccontino *tutto* ciò cui hanno assistito. È decisiva in tal senso questa dichiarazione di Langbein: «Noi che ci siamo posti il compito di far conoscere alle generazioni future [quelle vicende], indipendentemente l'uno dall'altro e senza preventivo accordo abbiamo preso l'abitudine di tacere delle esperienze più madornali, perché esse superano la capacità di immaginazione umana». E infatti noi tutti sappiamo bene che a far veramente nostri quei pur reticenti racconti non è l'intelletto che vien meno, ma l'immaginazione, e altrettanto bene sappiamo che durante la strage fu anche l'immaginazione a impedire a singoli, gruppi, istituzioni e potentati di ammetterla. È stato anche notato, a proposito di tutto quel non-detto, che per esempio nella sua efficace rievocazione l'ebrea polacca Ida Fink evita i momenti di maggior orrore descrivendone piuttosto il subito prima e il subito dopo.

Ma sconfitta dell'immaginazione sì, però anche sconfitta del linguaggio umano: e questa andrà intesa non solo, come ovvio, in relazione ai racconti del dopo, ma già alla stessa difficoltà di dar un nome a quelle cose *durante*, da parte degli internati-spettatori. Ha scritto Levi: «Tale era infatti, laggiù, la nostra sensazione di tutti i giorni: se tornassimo a casa, e se volessimo raccontare, ci mancherebbero le parole: il linguaggio di tutti i giorni è adatto a descrivere le cose di tutti i giorni, ma qui è un altro mondo, qui ci vorrebbe un linguaggio "dell'altro mondo", un linguaggio nato qui»; e Piera Sonnino: «Appena uscimmo [dai treni] ciò che ci accolse non ha nel linguaggio umano alcun riferimento». Si può andar oltre scorrendo l'importantissimo volume di Annette Wieviorka, *Déportation et génocide*. Qui uno dei reduci, Bernard Klieger, dichiara: «Se fossi in grado [di descrivere quei grandi orrori] non sarei un uomo, sarei un dio»: che è appena uno dei tanti casi di quella desublimazione radicale o rovesciamento nel sotto-umano che la letteratura della deportazione opera sul grande tema della ineffabilità che nella nostra tradizione era legato all'oltre-umano religioso o estetico. Nello stesso libro di Wieviorka un altro sopravvissuto, Albert Rohmer, afferma senza mezzi termini: «È meglio forse che questa esperienza unica, ma *inutile perché non trasmissibile*, non appaia nella storia dell'umanità che come una tremenda farsa»; e del resto un suo compatriota, David Rousset, ha insistito sugli aspetti farseschi di Buchenwald, eventualmente filtrandoli attraverso il capolavoro della letteratura farsesca del suo paese, *l'Ubu Roi* di Alfred Jarry. Cito ancora nelle vicinanze di questi brani lo scrittore sloveno Boris Pahor (1990), che è in qualche modo soddisfatto, pur senza provarne sollievo, nel constatare che «il mondo del campo di concentramento rimaneva incomunicabile», e a sua volta un compagno di schiavitù di Mino Micheli (*I vivi e i morti*, 1967) aveva detto: «Qui hanno inventato la morte in serie, non c'è scampo, se qualcuno tornerà ed avrà



voce per farsi intendere, provi a dire, provi a raccontare queste pazzie, queste infamie, provi. Dubito che possa essere compreso». Tanti altri si potrebbero ricordare, come Lidia Beccaria Rolfi o Elie Wiesel, ma infine su questo argomento vorrei rimandare a una grande pagina dei *Minima Moralia* di Adorno, o anche ad alcune delle *Origini del totalitarismo* di Hannah Arendt.

Tornando al punto principale, la prima distinzione opportuna è di carattere nazionale, vale a dire il rapporto fra com'è stata vissuta quell'esperienza e il senso più o meno forte di identità nazionale dei gruppi in questione. In un articolo di pochi anni fa sui prigionieri liberati dal durissimo campo di Ebensee in Austria, Peter Kuon ha contrapposto con tutte le ragioni la fortissima presenza di quel sentimento nei francesi alla sua totale assenza negli italiani (ne sappiamo qualcosa, non è vero?). E quanti testimoni – ad esempio Gradowski o Vaillant-Couturier – ci raccontano di prigionieri francesi che si avviano alle camere a gas, e fino all'ingresso in queste, cantando la Marsigliese. Non insisto su tali aspetti, se non per ricordare la posizione un po' diversa di Borowski e amici, che sulla base del noto spirito nazionale dei polacchi, presentano i tedeschi come l'Altro e il Nemico assoluti, ma nello stesso tempo avvertono quanto la Polonia, e nei suoi caratteri non migliori, sia una sorta di altra o seconda Germania. Qui sarebbe anche utile presentare esempi, frequentissimi, del forte legame, non rotto o rafforzato, degli *Häftlinge* meno annientati con la propria tradizione culturale, e del contributo che questa passione e questa memoria possono aver dato, diversamente da quanto pensava Jean Améry, alla salvezza individuale (l'identica cosa vale per gli schiavi dei gulag, come mostrano grandi rievocatori quali Eugenia Ginzburg o Varlam Šalamov). A noi italiani basta ripensare al Dante che penetra tutte le fibre di *Se questo è un uomo*, per la Francia ad esempio a pagine anche in questo straordinarie di Antelme o di Germaine Tillion. Mi permetto di rimandare allo spazio che ho dedicato a questo problema nel mio recente libro sulle testimonianze della Shoah.

Ugualmente accennerò soltanto, anche perché a mia conoscenza la questione è poco studiata e meriterebbe di esserlo sistematicamente, alla diversa esperienza di chi è entrato nei lager da adulto e di chi vi è entrato da bambino: tra questi il ben noto scrittore israeliano Aharon Appelfeld, le cui posizioni – lo ricordo per inciso – emergono oggi anche da *Operazione Shylock* di Philip Roth (che d'altra parte è stato il più efficace intervistatore di Levi).

Ricca di testimonianze stringenti, e studiata anche dagli storici (come Hilberg nel suo *Carnefici, vittime, spettatori*) è invece la diversità sessuale all'interno di quelle esperienze. Ha scritto Bauer: «i problemi che riguardano le donne in quanto donne e gli uomini in quanto uomini acquistano acutezza in una situazione estrema come l'Olocausto». E una nobile superstite italiana, Giuliana Tedeschi, ha detto: «la lettura del lager fatta da una donna è completamente diversa, nello spirito, da quella fatta da un uomo». E così è,

ma per non disperdermi in mille rivoli, mi limiterò a due aspetti di carattere molto generale. È un apparente paradosso, in realtà confermato – esattamente come per i gulag – da una massa di testimonianze e dalle riflessioni degli studiosi, che per un lato le donne si mostrarono nei campi più forti degli uomini, ma per l'altro soffrirono di più, prima di tutto perché soffrirono una più profonda umiliazione: i campi tedeschi prevedevano precisamente per le donne, come punizione base e prima forma di annientamento, la distruzione della femminilità, lungo un itinerario che andava dalla spoliazione e dalla rasatura dei capelli e del pelo pubico fino alla sterilizzazione, passando attraverso l'interruzione del ciclo mestruale a causa della misera alimentazione, della fatica e dell'abbruttimento; negli uomini la maschilità fu umiliata e derisa sì, ma non totalmente cancellata. Lord Russell riferisce l'impressione di una resistente norvegese, Fru Salvesen, al suo arrivo a Ravensbrück: «Mi pareva proprio un quadro dell'inferno – non perché abbia visto qualcosa di particolarmente terribile, ma perché per la prima volta in vita mia vidi esseri umani che non riuscivo a capire se fossero maschi o femmine»: quadro ribadito da un buon numero di racconti.

Passando ora al dopo. Al ritorno, nella situazione di oscillante ascolto su cui dirò ancora qualcosa, è certissimo che le donne furono ascoltate o credute *meno, molto meno* degli uomini. È anche questo un punto su cui un gran numero di testimonianze converge (Simone Weil, Natalia Tedeschi, Liliana Segre, Anna Cherchi, Goti Bauer, Madeleine Doiret, Ruth Klieger ecc.). Cadeva facilmente il sospetto che quelle sopravvissute si fossero prostitute per salvarsi, e comunque la morale del tempo non perdonava loro di essere uscite dal ruolo assegnato dalla società patriarcale alle donne per farsi, in particolare, politiche e partigiane consapevoli. Lidia Beccaria Rolfi ha detto di recente a Maida, interpretando il perché del suo ritorno in un collegio di suore che la ospitava in cui non le avevano fatto domande: «Le donne per bene stanno a casa, allevano i figli, servono gli uomini, oppure insegnano ricamano cucinano. Poi ci sono le altre e io avrei potuto essere una di quelle. Meglio non sapere nulla, meglio non fare domande»; e ancora: «alle donne, in sostanza, è stato chiesto di dimenticare ancor più in fretta che agli uomini, a loro si è chiesto di ritornare ad esser figlie, mogli, madri». E ora rimando in generale al recentissimo *Essere donne nei Lager*, con l'importante saggio di Alessandra Chiappano. È chiaro che qui il paradigma sessuale va incrociato con quello nazionale, perché quanto appena detto valeva più per l'Italia d'allora che per un paese molto più moderno e laico come la Francia. Eppure, per ciò che riguarda l'Italia è stato giustamente ricordato che, subito dopo il ritorno, il referto di *Se questo è un uomo* fu circondato soprattutto da alte voci femminili (Liana Millu, Luciana Nissim, Giuliana Fiorentino Tedeschi ecc.; fuori d'Italia ad esempio Mary Berg dalla Varsavia del Ghetto e Zofia Nałkowska).

Grosso modo la massa delle testimonianze si distribuisce in due grandi periodi principali: il decennio dalla fine della guerra e l'ultimo venticin-



quennio circa. In altre parole è molto grande e sempre in espansione il numero delle testimonianze *scritte* rilasciate a grande distanza dagli avvenimenti, come già abbiamo intravisto, e basta ricorrere alla bibliografia ragionata di Alessandra Chiappano contenuta in *Memorialistica della deportazione e della Shoah* (Unicopli 2009): anche se ovviamente resta vero ciò che dirò con le parole di una delle memorialiste più acute e incisive, la polacca e poi inglese Kitty Hart (*Return to Auschwitz*, 1981, incredibilmente non tradotto in italiano), che già allora il numero dei testimoni andava verso l'esaurimento. Di qui qualche problema. Ma, a parte quanto è stato detto giustamente, cioè che chi raccoglie una testimonianza diviene a sua volta "testimone", è vero quello che scrive, plasticamente, Grete Weil: «Più il tempo passa e più Auschwitz s'avvicina»; e così uno storico, Dan Diner: «Pare quasi che, paradossalmente, il passato sia più vicino alla coscienza odierna che non al periodo immediatamente successivo alla guerra», mentre il grande critico tedesco Gert Mattenklott, autore di un libro di grande valore sugli ebrei tedeschi, sintetizza: «Quanto più ci si allontana dal fascismo [che in bocca a un tedesco vuol dire "nazismo"] tanto più sembra accrescersi in Germania l'interesse per gli ebrei». Quanto invece alla frequente indifferenza iniziale verso i testimoni cito volentieri la diagnosi pungente di Pahor: «L'Europa è uscita dal dopoguerra, che avrebbe potuto essere il periodo in cui compiere la propria purificazione, come un'invalida a cui qualcuno abbia applicato occhi di vetro perché non spaventi i buoni cittadini con le sue occhiaie, e tuttavia burlandosi di lei e offendendola con impudenza. E l'uomo europeo ha accettato tutto questo». Non c'è dubbio che nel dopoguerra l'ascolto è stato molto minore che in anni recenti, quasi a realizzare tristemente l'incubo comune agli *Häftlinge*, di parlare al ritorno e non essere ascoltati. Lo stesso studioso principe della Shoah, Raul Hilberg, che faticò a farsi pubblicare, ha ricordato: «Nella mia ricerca [cominciata subito dopo la guerra] mi sono sentito solo [...]. Era una sensazione vagamente analoga a quella dei sopravvissuti, preoccupati che le loro esperienze non fossero ascoltate o capite». Insisto sulla controparte senza ovviamente dimenticare che in moltissimi casi il silenzio di molti reduci per sempre o per decenni è stato dovuto prima di tutto a precise e intuibili ragioni psicologiche. Ha detto André Néher: «Ora Auschwitz è soprattutto il Silenzio»; e Antelme: «Appena si incominciava a parlarne, subito si soffocava» (Antelme stesso, dopo il ritorno a Parigi e la difficoltosissima guarigione, ha steso e pubblicato subito il suo libro, ma poi non ha più voluto parlare dell'argomento). Ed ecco per chiudere le parole chiarissime di Schlomo Venezia, che ha cominciato tardi a testimoniare oralmente e ancor più tardi, si può dire oggi, per iscritto:

Ho iniziato a raccontare quello che avevo visto e vissuto a Birkenau molto tempo dopo, non perché non ne volessi parlare ma per il fatto che le persone non volevano ascoltare, non volevano crederci [...] mi ritrovai con un ebreo e cominciai a par-

lare. A un tratto mi resi conto che, invece di guardarmi, guardava dietro di me qualcuno che gli faceva dei segni. Mi girai e vidi uno dei suoi amici che gli diceva coi gesti che ero completamente matto. Da quel momento in poi non ho più voluto raccontare. Per me parlarne era una sofferenza e quando mi trovavo di fronte a persone che non mi credevano mi dicevo che era inutile.

Circa un possibile meccanismo della testimonianza ritardata, è molto notevole quanto scrive Adina Blady Szwajger nel suo *La memoria negata* (1988):

Non posso biasimare che me stessa per essermi decisa soltanto adesso che sono passati tanti anni e i miei ricordi si sono appannati. Ma dopo la guerra decisi di non scrivere più. Mai. Ciò che era accaduto non era qualcosa che si poteva scrivere o leggere. Quanto meno, così credevo allora [...]. Non avevo proprio nulla da aggiungere? Cresceva sempre più in me la consapevolezza di avere qualcosa di *necessario* da dire a mia volta [...]. Ciò nonostante, mi trattenevo, facevo resistenza. Sinché non fui presa da un'altra paura. Che non avrei fatto in tempo. Che non avrei pagato il mio debito verso quell'epoca ecc.

Parole molto significative, e in perfetta sintonia con quelle di altri testimoni tardi, come Janina Bauman, la moglie del grande sociologo, memorialista del Ghetto di Varsavia (*Inverno nel mattino*, 1991), o come Jean Samuel, certo spronato in questo senso dall'amico Levi: «Che lo vogliamo o meno, noi siamo testimoni, e ne portiamo tutto il peso». Aggiungo, aprendo fin da ora sul problema del funzionamento della memoria, quanto detto dal francese André Laithier: «In tanti anni i ricordi si sono affievoliti [ma] certi dettagli scomparsi dalla memoria ritornano talora inaspettatamente», o più recisamente da Clara Kramer (2008) sul suo periodo di reclusione in un rifugio polacco analogo a quello della famiglia Frank: «Riesco a ricordare alla perfezione tutto quello che accadde in diciotto mesi che passammo nel nascondiglio. Se chiudo gli occhi posso vedere ancora ogni singolo dettaglio», per non parlare della perfetta memoria analitica di Levi. E un grande studioso, fra l'altro proprio dei meccanismi della memoria, Paul Ricoeur, ha scritto: «Ricordarsi non significa soltanto accogliere, ricevere un'immagine del passato, ma anche cercarla, "fare" qualche cosa. Il verbo "ricordarsi" doppia il sostantivo "ricordo". Questo verbo designa il fatto che la memoria è *esercitata*». Forse non è un punto di vista perfettamente proustiano, ma per quanto mi riguarda corrisponde anche alla mia esperienza.

È da credere, mettendo come fra parentesi i comportamenti e le ragioni psicologiche individuali, tra pulsione a dimenticare e imperativo della testimonianza, che ci sia comunque un forte rapporto, e diciamo pure un circolo virtuoso, fra l'affacciarsi di tante testimonianze tarde e il molto maggiore ascolto che si è prestato da un certo momento in poi a quelle vicende rispetto ai primi anni (e anche a più avanti, secondo quello che osservano ad esempio Jean Samuel e il grande scrittore tedesco Winfried Sebald); e che è confermato tra l'altro dalla crescita esponenziale della bibliografia storica

sull'argomento: in Germania anzitutto, poi in Francia e Italia ecc.; non so in Polonia, se è vera la battuta del compianto storico Pierre Vidal-Naquet: «la "questione ebraica" si è posta nuovamente in una Polonia senza ebrei. Insomma l'ebraicità è stata "sradicata", ma non la "questione ebraica"». Ma in generale è evidente, nei singoli e nelle collettività, un accresciuto "rifiuto della dimenticanza" – per usare la bella categoria di una studiosa della tragedia greca, Nicole Loraux –, e diciamo pure un rifiuto del *perdono*, se con questo non si deve intendere ansia di vendetta, è chiaro, ma di giustizia. Ricorderete cosa grida Ivan nei *Fratelli Karamazov* alla barbara uccisione di un piccolo contadino da parte di un signorotto: «Esiste forse, in tutto l'universo, un uomo che avrebbe la possibilità e il diritto di perdonare? Non voglio l'armonia: per amore stesso dell'umanità non la voglio».

Sorge qui una questione. La memoria dei testimoni più antichi è maggiormente attendibile di quella dei recenti? Scriveva Sigmund Freud: «tutte le impressioni sono conservate non solo nella stessa forma in cui furono recepite, ma anche in tutte le forme che hanno assunto nei loro sviluppi futuri» e, continua, «hanno scambiato tutte le loro connessioni originali con altre più recenti». Non si tratta dunque soltanto di affievolimento della memoria esatta ma anche, in particolare, di possibile contaminazione con quanto già letto sull'argomento in rapporto a situazioni simili. Paul Steinberg (colui che in *Se questo è un uomo* viene chiamato Henry) ha ricordato per iscritto quegli eventi solo dopo cinquant'anni, e insiste continuamente sulla friabilità della memoria: isole nitidissime, dice press'a poco, su un fondo oscuro, e poi aggiunge, d'accordo con Levi e altri: «Non bisogna [...] lasciare che gli scritti di altri testimoni interferiscano». Un caso di interferenza – non dico certo probabile ma possibile – è quello in cui Jean Samuel ricorda l'episodio del Kapo che si pulisce sulla sua giacca, che sembra riverberare quello celebre di Alex in *Se questo è un uomo*, il libro del suo amico Levi da lui ben conosciuto: tanto più, si può aggiungere, che quella scena precede immediatamente il celebre capitolo del libro dell'amico in cui lui, Pikolo, si accampa da deuteragonista o adiuvante (*Il canto di Ulisse*).

Io però non credo si debba andare oltre. Ha detto splendidamente, mettendo la frase in esergo a un suo libro, Charlotte Delbo, una delle grandi scrittrici della deportazione: «Oggi non sono sicura che quello che ho scritto sia *vero*. Sono sicura che è *reale*». E Ida Fink: «Lo so, ma non lo ricordo». Sul versante saggistico uno storico italiano, Claudio Vercelli, ha scritto benissimo che «il vero tratto della psicologia concentrazionaria, per chi l'ha subita, è la sua indelebilità». Ricordo ancora quanto ho detto poco sopra, aggiungendo che alcuni sopravvissuti, come ad esempio Janina Bauman e Trudi Birger, insistono con forza sulla loro capacità di cercare e ritrovare quei ricordi.

Piuttosto la mia impressione è che la differenza fondamentale fra le testimonianze tardive e le precoci stia nel fatto che le tardive sono portate a

riflettere molto di più, oltre che sui pericoli di contaminazione col già scritto, sul *funzionamento* della memoria. Fa testo soprattutto *Tempi bui* (2002) dell'eminente studioso polacco Michał Głowiński, non deportato ma continuamente braccato nella sua infanzia. Egli scrive per esempio: «i particolari si sono diluiti nella nebbia», «ovviamente non so cosa provassi io stesso quel giorno», «nella mia memoria di questo mondo assassinato non sono rimasti che fantasmi, ritagli, rimasugli»: ma, va osservato, questi ritagli o schegge o frammenti che emergono dalla bruma assumono così una più grande *enargheia* (evidenza) non solo artistica ma segnaletica, che si potrebbe paragonare a quella delle *epifanie* joyciane o degli episodi di memoria involontaria di Proust, o meglio a quelle che con forte immagine Appelfeld ha chiamato «potenti macchie della memoria». Del resto un altro testimone, già nel 1946, aveva scritto: «La memoria conserva solo dei close up»: dove si vede che memoria a breve e memoria a distanza possono avere lo stesso comportamento, anche perché – mi viene da precisare – è sulla memoria a breve che può cadere più facilmente l'autocensura emotiva. E c'è naturalmente un forte argine a questo sfilacciamento, che sta appunto nel “rifiuto della dimenticanza”: Tadeusz Borowski, uno dei più vigorosi, tragici e perfino spietati rievocatori del mondo di Auschwitz, ha scritto con orgogliosa energia: «Noi non possiamo permettere a noi stessi il lusso di dimenticare [...]. La memoria del campo ci accompagnerà lungo la nostra vita, altrimenti siamo come tutta l'altra gente sulla terra».

Infine, e brevemente, le differenze individuali, più difficili da “ridurre”, fra i testimoni. Ricordate Levi: «Ognuno ha vissuto il lager a modo suo», e quanti altri gli hanno fatto eco, come Liliana Treves Alcalay: «mi sono convinta che ognuna di noi possieda una propria storia nella stessa storia», e uno storico americano: «Ogni scrittore dell'Olocausto ha una storia diversa da raccontare». Le variabili, nell'esperienza fatta o piuttosto subita, sono infinite, posto che la sopravvivenza è stata quasi sempre dovuta al puro caso: differenze nella struttura fisica e psichica degli internati, in ciò che gli è accaduto più o meno accidentalmente di subire, nella natura dei campi stessi, nella durata dell'internamento ecc. ecc. Per stare al lager per eccellenza, Auschwitz, non era lo stesso essere internato o subito spedito in gas a Birkenau o a lavorare alla Buna (che pure conosceva le selezioni), o, al momento della dissoluzione del campo, prima dell'arrivo dell'Armata rossa, non è stato lo stesso essere avviato a una delle cosiddette “marce della morte” invece che essere abbandonato nell'infermeria o *Ka-Be*. E le vittime dei campi di puro sterminio come Bełżec, Sobibór e Treblinka semplicemente non hanno potuto testimoniare. A volte poi le cose viste o sperimentate direttamente erano di per se stesse ambigue. Alludo per esempio al grado di sadismo dei *Prominenten*, della Gestapo e delle stesse SS (che però erano spesso dei *dii absconditi*), su cui infatti la valutazione dei superstiti è fortemente oscillante (ma secondo me, lo accenno appena, questo problema, come quello

relativo della “banalità del male”, non è bene impostato, perché andrebbe trasferito dagli individui alle strutture, in se stesse non banalmente sadiche: “lavoro inutile”, appello, rito di riordinare la cuccetta a regola d’arte ecc.). O ancora ai testimoni di Geova, sui quali non meraviglia che il giudizio degli altri sia polarizzato se non oscillante, fra l’ammirazione per la loro rettitudine e capacità di resistenza, e la deprecazione del loro cieco fanatismo (così ad esempio in Wiechert o in Milena Jesenská, la straordinaria, indimenticabile amica di Kafka morta a Ravensbrück, come racconta la sua compagna di prigionia Margarete Buber-Neumann).

Tanto più colpisce allora l’assoluta concordia dei testimoni su molti punti capitali dell’organizzazione e della vita dei campi: che, sia detto di passaggio, è anche una prova della loro preordinata omogeneità (salve ovviamente le differenze di “grado”). E il minimo comune denominatore era, come ben si sa, una logica mirante alla distruzione delle storie e dei caratteri individuali, in una specie di sinistra parodia di quell’egalitarismo che tanti lungo il corso dei tempi hanno sognato (è il marxiano “sogno di una cosa”).

Accenno appena a pochissimi fra i molti punti. Il ricordo del caos e terrore all’arrivo nei campi, doppiato dalla sorpresa incredula nel vedere quegli individui con pigiama a righe e berretto che s’affaccendano nei vagoni e sulle banchine – e a cui prestissimo i nuovi arrivati saranno uguali. La fame e le sue manifestazioni, anche grottesche. La vista dei compagni e compagne come specchio di se stessi (cito appena Tedeschi: «I visi affilati, gli occhi spenti e perduti, i corpi estenuati delle compagne erano i miei»). L’incomprensione fra ebrei occidentali e orientali («Non parli jiddisch? Allora non sei un ebreo ma un falso ebreo»). La descrizione, che raramente manca, dei cosiddetti “musulmani”, secondo le varie ma concordanti definizioni di “morti vivi”, “cadaveri viventi”, “uomini mummie”, “gusci vuoti” e altro: questi, che come detto avrebbero potuto essere i *veri* testimoni dei lager, sono l’incarnazione compiuta di quella che, con la definizione terribile ed esatta di Sofsky, è stata l’impresa estrema del nazismo, quella di creare un «terzo regno tra la vita e la morte» (allora credo che dovremo trovare troppo “umanistica” l’asserzione di Antelme: «Si può uccidere un uomo, non lo si può trasformare in cosa diversa dall’uomo»). E se lo sguardo degli altri internati si posa così spesso sui musulmani (uno sguardo che per il resto può essere, evidentemente, molto distratto), non è solo per la tragicità della loro condizione, ma anche perché – come ha detto ancora Levi – erano loro l’essenza del campo; e perché i non ancora sommersi vi scorgevano come in uno specchio deformante l’immagine della propria ultima degradazione; acutamente Steinberg ha coniato il termine di “pre-musulmani”. Tralascio quasi, non per reticenza, la concordia delle testimonianze circa l’indifferenza o peggio verso la deportazione e lo sterminio degli ebrei da parte di tanti tedeschi, lituani, lettoni e polacchi, ai quali non un solo superstite attribuisce un antisemitismo più accentuato ancora di quello germanico (qui mi limito a due episodi-indice di eccezionale eloquenza, il col-

loquio in latino di Levi appena liberato con il civile avvocato polacco narrato nella *Tregua*, e le raccomandazioni rivolte al grande critico Marcel Reich-Ranicki dal coraggioso che l'ha nascosto: «non dica per carità che lui ha nascosto un ebreo...»).

Voglio finire con un tratto ancora comune alle testimonianze, che si riferisce invece alla volontà e capacità di resistenza investite in atti apparentemente – solo apparentemente – minimi. È il tenersi puliti, il lavarsi regolarmente ed energicamente, che i più consapevoli e forti non solo esercitano, ma consigliano e se occorre impongono con fermezza ai compagni. Memorabile fra tanti, in *Se questo è un uomo*, l'episodio di Steinlauf, l'ex sergente decorato dell'Imperial-Regio Esercito, che Levi definisce biblicamente «uomo di volontà buona». Ma attorno a questo si può raccogliere una vera e propria galassia di episodi in tutto e per tutto analoghi, dal grande “oratorio” di Peter Weiss nell'*Istruttoria al Fumo di Birkenau* di Liana Millu, alla lituana Masha Rolnikaite, a Germaine Tillion, a Jorge Semprún e così via. E devo ricordare che per le donne, per le quali il bisogno di tenersi pulite era ancora più impellente, in Auschwitz un pezzo di sapone valeva due pezzi di pane giornaliero.

Ed è bello, quasi confortante imbattersi in queste affermazioni di dignità e di resistenza al Male estremo. Però è bene non farsi troppe illusioni. Scopo del nazismo e del Terzo Reich, attraverso i lager, era di sopprimere rapidamente tutti i sottouomini o di ridurli a musulmani e poi sopprimerli tutti; per poco non ci sono riusciti, ed è purtroppo vero che l'unica vera vittoria del nazismo è stata la distruzione degli ebrei d'Europa. Quel “per poco” e questa vittoria, sempre ripetibili in altre forme, ci additano con forza quanto è nera la nube che sovrasta l'umanità a causa dell'uomo stesso.

# Diventare ebrei, diventare uomini. Una lettura ontologica dell'enigma di Auschwitz

di *Giorgio Brianese*

Se gli ebrei fossero soli su questa terra, essi  
annegherebbero nella sporcizia e nel marciume.

Adolf Hitler, *Mein Kampf*

Noi siamo le pietre viventi  
dannati vicino all'inferno  
schiavi, con la remota speranza  
negli uomini e nell'amore.

canzone popolare

Insomma, non riesco neppure a dare  
un senso al rapporto con mio padre...  
come posso dare un senso  
ad Auschwitz? ... all'Olocausto?...

Art Spiegelman, *Maus*

## I

### Il racconto di un povero idiota

Voglio aprire questo mio contributo confessando il mio imbarazzo. Come già altre volte mi è capitato, infatti, mi sono messo in una situazione complessa e contraddittoria. Perché della Shoah, a proposito della quale dovrei proporre qui alcune riflessioni “filosofiche”<sup>1</sup>, forse *non* si dovrebbe affatto parlare. O meglio, anche a prescindere da quello che si “dovrebbe” o “non dovrebbe” fare, forse della Shoah è *impossibile* parlare senza con ciò stesso snaturarla, senza farle perdere la propria terribile “qualità” specifica, senza trasformarla in una delle tante esperienze delle quali – come direbbe Martin Heidegger – «si parla» e, così facendo, ci si sente legittimati a non doverne rispondere, ciascuno e nessuno escluso, in prima persona. Perché «il *Man sgrava* ogni singolo Esserci nella sua quotidianità. Non solo. In que-

1. Ammesso e non concesso che la filosofia abbia, oggi come ieri, la capacità di interrogarsi seriamente su essa; cercherò di mostrare nel prosieguo in che senso io credo che quella capacità la filosofia la possieda, e anche perché ritengo che interrogarsi “filosoficamente” sia, anche e soprattutto oggi, un “dovere” per il pensiero.



sto sgravamento di essere, il *Man* si rende accetto all'Esserci perché ne soddisfa la tendenza a prendere tutto alla leggera e a rendere le cose facili»<sup>2</sup>.

Ecco, della Shoah sembra impossibile riuscire a parlare se non in modo retorico e ideologico, ossia rischiando a ogni passo, anche quando si intende affrontarla con la serietà che si impone dinanzi a una tragedia epocale, di "prenderla alla leggera", di ridurla a uno degli innumerevoli "si dice" della quotidianità inautentica, precludendosi così la possibilità di comprenderla se non in modo equivoco: «Tutto – sono anche queste parole di Heidegger – *sembra* genuinamente compreso, afferrato ed espresso, ma in realtà *non* lo è»<sup>3</sup>. Parlare della Shoah significa, in un modo o nell'altro, banalizzarla, persino (forse soprattutto) quando l'intenzione è quella di prenderla sul serio. Ancora Heidegger, in effetti, ha messo bene in chiaro come il *Man* non si arresti dinanzi a nulla e riesca a rendere banale persino la nostra propria morte: «Nell'angoscia in cospetto della morte, l'Esserci è condotto davanti a se stesso in quanto rimesso alla sua possibilità insuperabile. Il *Man* si prende cura di rovesciare questa angoscia in paura di fronte a un evento che sopravverrà» e, così facendo, appunto, la banalizza<sup>4</sup>. Ecco, dunque, il rischio: prendere alla leggera e banalizzare un evento che ha un peso insostenibile e che si è costituito come un'esperienza completamente al di fuori dell'ordinario. Di più: come ha scritto Theodor W. Adorno nel capitolo conclusivo della sua *Dialettica negativa*, «Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura [...]. *Tutta la cultura dopo Auschwitz*, compresa la critica urgente ad essa, è *spazzatura*»<sup>5</sup>. Che cosa potrebbe dunque avere da dire la filosofia? Nemmeno la scoperta di Arthur Schopenhauer, secondo il quale l'essenza del mondo e dell'uomo che lo abita sarebbe costituita da una volontà cieca, contrassegnata, forse irrimediabilmente, dal negativo; nemmeno la scoperta secondo la quale la radice del nostro essere e di tutto ciò che vive sarebbe segnata dall'indigenza, dal dolore, dal negativo («il fatto che *vogliamo* in generale è la nostra sventura: non ha alcuna importanza *che cosa* vogliamo»<sup>6</sup>, giacché la volontà, che è «l'*origine del mondo*», è «l'*origine della malvagità* e anche del *male*»<sup>7</sup>); nemmeno una filosofia come quella di Schopenhauer, sto dicendo, sembra poterci aiutare a evitare il rischio rispetto al quale Adorno ci mette in guardia,

2. M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 27; trad. it. di P. Chiodi, nuova ed. it. a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2008, pp. 159-60.

3. Ivi, § 37, p. 212 (corsivi miei).

4. Ivi, § 51, p. 305.

5. Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di C. A. Donolo, Einaudi, Torino 1975, p. 331 (corsivi miei).

6. A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, herausgegeben von A. Hübscher, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985, vol. I, p. 120, nota 213; trad. it., *Scritti postumi*, ed. it. diretta da F. Volpi, vol. I, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, a cura di S. Barbera, Adelphi, Milano 1996, p. 158.

7. Ivi, p. 146, nota 242; trad. it. p. 193.



almeno sino a quando non si sia in grado di mostrare concretamente che Adorno ha torto nel definire come meramente “apparente” il no alla volontà pronunciato da Schopenhauer, al quale sfuggirebbe che l’individuo non può avere «il minimo potere sul suo assoluto negativamente, la volontà come cosa in sé», e non può perciò «uscire dal sortilegio altro che con un’autoillusione»<sup>8</sup>.

D’altra parte, è lo stesso Adorno a metterci in guardia dalle scappatoie troppo facili, quando osserva da un lato che «chi parla per la conservazione della cultura radicalmente colpevole e miserevole diventa collaborazionista, mentre chi si nega alla cultura, favorisce immediatamente la barbarie, quale si è rivelata essere la cultura»<sup>9</sup>; dall’altro che «neppure il silenzio fa uscire dal circolo vizioso: esso razionalizza soltanto la propria incapacità soggettiva con lo stato di verità oggettiva e così la degrada ancora una volta a menzogna»<sup>10</sup>. Parlare della Shoah sembra insomma costringerci tra l’incudine del collaborazionismo e il martello della barbarie. Ma anche tacere – almeno nella misura in cui il silenzio è esso stesso una modalità del comunicare – sembra essere un modo (magari disonesto) di produrre nuova “spazzatura” culturale.

La situazione sembra davvero senza vie d’uscita, ed è per questo che ho la sensazione di trovarmi con le spalle al muro. La mia sensibilità nei confronti di un fenomeno come la Shoah mi indurrebbe a tacere e a invitare anche il lettore a fare lo stesso. Ad assumere un atteggiamento che potrei forse indicare come “compassionevolmente meditativo”. Schopenhauer ci ha insegnato che Immanuel Kant aveva torto nel considerare il sentimento della compassione come una debolezza, anziché come una virtù, poiché «ogni amore vero e puro è compassione e ogni amore che non sia compassione è egoismo»<sup>11</sup>. E quale altro sentimento si dovrebbe provare nei confronti di chi ha subito l’oltraggio tremendo, impronunciabile, della deportazione e del lager? Come ha scritto Primo Levi, «la nostra lingua manca di parole per esprimere questa offesa, la demolizione di un uomo»<sup>12</sup>, il suo ridurlo «a sofferenza e bisogno»<sup>13</sup>.

L’insufficienza delle parole, tuttavia, non può impedire (nemmeno in un tempo come il nostro, che sembra avere la pericolosa capacità di anestetizzare ogni nostra emozione<sup>14</sup>) che ciascuno di noi provi un “sentimen-

8. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 341.

9. Ivi, p. 331.

10. *Ibid.* Su questo tema cfr. G. Steiner, *Linguaggio e silenzio. Saggi sul linguaggio, la letteratura e l’inumano*, trad. it. di R. Bianchi, Garzanti, Milano 2006.

11. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 67; la trad. it. è mia.

12. P. Levi, *Se questo è un uomo*, in Id., *Opere*, vol. I, Einaudi, Torino 1987, p. 20.

13. Ivi, p. 21.

14. Umberto Galimberti ha parlato, in questo senso, di un vero e proprio «analfabetismo emotivo» che ci rende sempre più «stranieri» nella nostra stessa vita. Cfr. U. Galimberti, *L’ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 43-56.

to” di profonda com-passione. Che, per quel che mi riguarda, mi indurrebbe più a tacere che a pronunciare una sequela di parole che rischiano di non sortire altro esito che non sia quello di produrre – secondo l’avvertimento di Adorno – ulteriore “spazzatura” culturale<sup>15</sup>. Credo, per questo verso, di provare qualcosa di simile a quello che Primo Levi descrive nelle pagine della *Tregua* quando descrive l’ingresso dei primi soldati sovietici nel lager. Costoro, scrive Levi,

non salutavano, non sorridevano; apparivano oppressi, oltre che da pietà, da un confuso ritegno, che sigillava le loro bocche, e avvinceva i loro occhi allo scenario funereo. Era [...] la vergogna che i tedeschi non conobbero, quella che il giusto prova davanti alla colpa commessa da altrui, e gli rimorde che esista, che sia stata introdotta irrevocabilmente nel mondo delle cose che esistono, e che la sua volontà buona sia stata nulla o scarsa, e non abbia valso a difesa<sup>16</sup>.

La mia professione, tuttavia, mi impone peraltro di pronunciarle, quelle parole, di tentare, ancora una volta, di “dire l’indicibile” rivestendolo, per l’ennesima volta, con la “rettorica” delle parole. Come ha scritto un ebreo che ha conosciuto altre sventure ma che, essendosi tolto la vita prima dell’avvento del nazismo, non è passato attraverso il delirio della Shoah, Carlo Michelstaedter, evocando l’*Elettra* di Sofocle, anche io potrei scrivere: «Io lo so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno; e questa è disonestà – ma la rettorica mi costringe mio malgrado a fare ciò»<sup>17</sup>. Ecco, potrei dire così: la “rettorica” oggi mi costringe, mio malgrado, a parlare della Shoah. E dunque ci provo, sapendo però sin dall’inizio di avere fallito il compito e che *l’enigma di Auschwitz* è destinato a rimanere tale<sup>18</sup>. Ci provo,

15. Anche perché, come è stato scritto, «non ha senso voler rappresentare i lager, dal punto di vista spaziale, così come erano allora. Ma non ha senso, egualmente, volerli descrivere con le parole, come se non ci fosse nulla fra noi e il tempo in cui essi davvero esistevano. Ci riuscivano forse, ancora, i primi libri usciti dopo la guerra, quei libri che allora nessuno voleva leggere; ma sono stati proprio loro a cambiare il nostro pensiero» (R. Klüger, *Vivere ancora. Storia di una giovinezza*, trad. it. di A. Lavagetto, SE, Milano 2005, p. 71).

16. P. Levi, *La tregua*, in Id., *Opere*, vol. I, cit., p. 216.

17. C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica. Appendici critiche*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1995, p. 3. Michelstaedter cita qui l’*Elettra* di Sofocle (v. 620). Sulla figura e il pensiero di Carlo Michelstaedter mi permetto un rinvio al mio *L’arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, nuova ed. riveduta e ampliata, Mimesis, Milano 2010. Cfr. anche C. Michelstaedter, *Dialogo della salute. E altri scritti sul senso dell’esistenza*, a cura e con un saggio di G. Brianese, Mimesis, Milano 2009.

18. Di diverso avviso è Fabio Minazzi, persuaso che il crimine, pur così efferato, operato dai nazisti, «pur nella sua immensa tragicità, debba e possa essere “nominato”, perché le nostre lingue, per quanto povere e inadeguate potranno eventualmente risultare [...], sono, comunque, uno dei pochi strumenti privilegiati attraverso il quale possiamo (e, appunto, dobbiamo!) comprendere il mondo e la stessa realtà storica entro la quale anche noi siamo stati “catapultati” da quella cieca forza che chiamiamo vita» (F. Minazzi, *Filosofia della Shoah. Pensare Auschwitz: per un’analisi dell’annientamento nazista*, La Giuntina, Firenze 2006, pp. 93-4. Dello stesso autore cfr. anche *Auschwitz e la riflessione filosofica*, in AA.VV., *Il para-*

per di più senza riuscire a togliermi dalla testa l'idea che, forse, sarebbe bene che quell'enigma rimanesse definitivamente tale, e che potrebbe essere opportuno dare retta a Primo Levi quando, nell'*Appendice di Se questo è un uomo*, scrive che, «forse, quanto è avvenuto non si può comprendere, anzi, non si deve comprendere, perché comprendere è quasi giustificare»<sup>19</sup>. Pier Vincenzo Mengaldo, che alle testimonianze sulla Shoah ha dedicato un libro davvero pregevole<sup>20</sup>, pur non condividendo sino in fondo questo punto di vista, scrive tuttavia che «la Shoah (e solo la Shoah) ha abbassato così bruscamente e radicalmente, se non proprio azzerato, il livello di comprensibilità dei fatti storici, moltiplicando sulla scala neppure misurabile dei milioni la verità delle vecchie parole di Macbeth: una “storia raccontata da un idiota, piena di frastuono e di furore, che non significa nulla”»<sup>21</sup>.

Ci provo, dunque, a dire qualcosa a proposito della Shoah, a gettare uno sguardo in quel “racconto di un povero idiota” (così canta il Macbeth verdiano) che è la storia. E, come se questo non bastasse, mi accingo a farlo con una specie di retropensiero, ossia con l'idea che – provo a dirlo con le parole di Sergio Quinzio – «saremo sempre sostanzialmente impotenti dinanzi all'infinito dolore di cui è pieno il creato»<sup>22</sup>.

## 2

## Uomini e no

Comincio questo discorso impossibile spendendo qualche parola a proposito del titolo che ho scelto per il mio contributo: *Diventare ebrei, diventare uomini. Una lettura ontologica dell'enigma di Auschwitz*. Il primo spunto mi è stato fornito proprio dalle pagine di Primo Levi il quale, di sé, raccontava appunto di essere “diventato ebreo” ad Auschwitz, quando s'era imbattuto per la prima volta nello yiddish e aveva scoperto le forme nazionali dell'ebraismo<sup>23</sup>. Qualcosa di simile era accaduto anche a Hans Mayer, alias Jean Améry, il quale spiegava di avere ricevuto un'educazione più cattolica che ebraica e di essere diventato ebreo “grazie” al nazismo e alla “invenzione”, da parte di esso, dell'ebreo come nemico assoluto<sup>24</sup>:

*digma nazista dell'annientamento. La Shoah e gli altri stermini*, a cura di A. Chiappano, F. Minazzi, La Giuntina, Firenze 2006, pp. 17-58).

19. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 208.

20. P. V. Mengaldo, *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, Boliati Boringhieri, Torino 2007.

21. Ivi, p. 16.

22. S. Quinzio, *Mysterium iniquitatis. Le encicliche dell'ultimo papa*, Adelphi, Milano 1995, p. 67.

23. Cfr. E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2004, cap. VI, *Intellettuali ad Auschwitz: Jean Améry e Primo Levi*, pp. 169-201.

24. Cfr. Mengaldo, *La vendetta è il racconto*, cit., p. 48.

Non credo nel Dio di Israele. Conosco molto poco la cultura ebraica. Mi rivedo, ragazzo, attraversare il villaggio innevato per andare alla messa di Natale; non mi vedo nella sinagoga [...]. Avevo diciannove anni quando appresi che esisteva una lingua yiddish, sebbene d'altra parte sapessi benissimo che la mia famiglia, che a livello religioso ed etnico aveva conosciuto numerosi incroci, dai vicini era considerata ebrea [...]. Dato che non ero ebreo, non lo sono; e dato che non lo sono, non potrò mai esserlo<sup>25</sup>.

L'ebreo, per dirla al modo di Jean-Paul Sartre, «è un uomo che gli altri uomini considerano ebreo»<sup>26</sup>, è generato dallo sguardo dell'altro<sup>27</sup>. Aggiungo per inciso, riferendomi ancora una volta alle pagine di Adorno, che Adolf Hitler non solo ha “definito” l'essere dell'essere-ebreo, ma ha anche imposto agli uomini «un nuovo imperativo categorico: organizzare il loro agire e pensare in modo che Auschwitz non si ripeta»<sup>28</sup>.

Sia come sia, stavo dicendo che Améry e Levi «appartenevano completamente all'universo secolarizzato dell'ebraismo occidentale». Essi erano stati «educati in un ambiente laico» ed erano

radicati nella cultura dei loro paesi, estranei alla tradizione e anche, in larga misura, alla religione ebraica, atei per convinzione filosofica e, si potrebbe aggiungere, per esperienza vissuta [...], essi erano ebrei per una sorta di anamnesi esistenziale che aveva il suo punto di partenza nell'esperienza concentrazionaria [...]. Ebrei malgrado se stessi o “ebrei non-ebrei”, secondo la formula di Isaac Deutscher<sup>29</sup>.

Ascoltiamo, in proposito, le parole di Primo Levi:

Come Améry, anch'io sono entrato in Lager come non credente, e come non credente sono stato liberato ed ho vissuto fino ad oggi; anzi, l'esperienza del Lager, la sua iniquità spaventosa, mi ha confermato nella mia laicità. Mi ha impedito, e tuttora mi impedisce, di concepire una qualsiasi forma di provvidenza o di giustizia trascendente: perché i moribondi in vagone bestiame? perché i bambini in gas?<sup>30</sup>

25. J. Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Ernst Klett, Stuttgart 1977, trad. it. di E. Ganni, *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 128-9.

26. J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris 1962 (1ª ed. 1946), trad. it., *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, Mondadori, Milano 1990 (il passo è citato anche in Mengaldo, *La vendetta è il racconto*, cit., pp. 47-8). Claude Lanzmann, regista di *Shoah*, secondo alcuni l'opera definitiva sulla tragedia dell'Olocausto, sottolinea la grandezza del ritratto dell'antisemita proposto da Sartre in quelle pagine (cfr. *Testimone dell'immemorabile*, intervista a Claude Lanzmann di Serge Kaganski e Frédéric Bonnaud, in C. Lanzmann, *Shoah*, Einaudi, Torino 2007, p. XLIII. Al volume sono allegati 4 DVD con la versione integrale del film, uscito nelle sale nel 1985).

27. Su questi temi cfr. anche M. Aime, E. Severino, *Il diverso come icona del male*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

28. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 330.

29. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali*, cit., p. 171. Cfr. I. Deutscher, *The Non-Jewish Jew*, Oxford University Press, London 1968.

30. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cap. VI, in Id., *Opere*, vol. I, cit., p. 770.

Risuona, implacabile, in queste parole, il dramma inesplicabile della sofferenza degli innocenti. Come dice Ivan Karamazov nel capolavoro di Fëdor Dostoevskij, «posto che tutti si debba soffrire, per comperare a prezzo di sofferenza la futura armonia, che c'entrano però i bambini, me lo dici tu, per favore?»<sup>31</sup>. Già, che c'entrano gli innocenti, e anzitutto i bambini? Ecco, una prima considerazione che vorrei fare a proposito dell'esperienza dei «campi di annientamento» (così li nomina Primo Levi, nella *Prefazione* ai *Sommersi e i salvati*<sup>32</sup>, con un'espressione che mi pare meglio di ogni altra evocare lo spirito e l'intenzione di quelli che per lo più vengono indicati come «campi di concentramento, o di concentrazione»: indicandoli come «campi di annientamento», Levi, col «linguaggio pacato e sobrio del testimone»<sup>33</sup>, rende inappellabile il giudizio nei confronti dei responsabili dell'«impero concentrazionario di Auschwitz»<sup>34</sup>), è questa. Chiunque (ebreo o non ebreo, omosessuale o eterosessuale, nomade o sedentario...) per qualsiasi motivo sia stato internato in essi, vivendo, il più delle volte sino all'estinzione di sé, un'esperienza talmente abnorme da correre il rischio di risultare inverosimile<sup>35</sup> e degna di un diabolico racconto dell'orrore<sup>36</sup>; chiunque abbia attraversato l'esperienza dei campi di annientamento ha vissuto sulla propria carne quella che Sergio Quinzio ha indicato, in un suo libro lucidamente appassionato, come *La sconfitta di Dio*<sup>37</sup>, e ha visto emergere e imporsi, proprio in quell'esperienza e attraverso quell'esperienza, un senso (almeno all'apparenza) inaudito dell'essere dell'uomo. Ed è diventato, più o meno consapevolmente, oltre che «ebreo», «uomo» proprio nel mentre si consumava, intorno e addosso a lui, sulla sua «carne» martoriata<sup>38</sup>, quello che Primo Levi ha indicato come «il massimo crimine nella storia dell'umanità»<sup>39</sup>. Un'espressione, quest'ultima, che forse sarebbe meglio non utilizzare, dato che rischia di dare a intendere che quell'evento sia stato un che di unico e irripetibile nella storia dell'uomo, cosa della quale non sono affatto

31. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di A. Villa, Einaudi, Torino 2005, p. 327.

32. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., *Prefazione*, p. 653 (corsivo mio).

33. Id., *Se questo è un uomo*, *Appendice*, in Id., *Opere*, vol. I, cit., p. 187.

34. Ivi, p. 195.

35. Ancora Primo Levi ricorda come tanto gli oppressi quanto gli oppressori «avessero viva la consapevolezza dell'enormità, e quindi della non credibilità, di quanto avveniva nei Lager» (Id., *I sommersi e i salvati*, *Prefazione*, cit., p. 654).

36. «Sei milioni di assassinati a freddo è fantascienza dell'orrido, macabra allucinazione, isterismo di ebrei ossessionati da atavici complessi persecutori» (B. Zevi, *Ebraismo e architettura*, La Giuntina, Firenze 1993, p. 53).

37. Cfr. S. Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992.

38. Ana Novac (*I giorni della mia giovinezza*, trad. it. di F. Saba Sardi, Mondadori, Milano 1992) attribuisce ai tedeschi la scoperta di una nuova specie non ancora registrata dalla storia, quella dell'«uomo cosa» da sevizare o da utilizzare in un lavoro privo di senso. O, meglio, la scoperta dell'uomo come «una cosa sofferente, perché degli attributi umani resta solo la capacità di soffrire».

39. Levi, *I sommersi e i salvati*, *Prefazione*, cit., p. 656.

convinto. Come non ne era convinto nemmeno Primo Levi. Per rendersene conto è sufficiente leggere la *Conclusione* ai *Sommersi e i salvati*, là dove Levi scrive parole di agghiacciante attualità:

al di sopra delle nostre esperienze individuali, siamo stati collettivamente testimoni di un evento fondamentale ed inaspettato, fondamentale appunto perché inaspettato, non previsto da nessuno. È avvenuto contro ogni previsione; è avvenuto in Europa; incredibilmente, è avvenuto che un intero popolo civile, appena uscito dalla fervida fioritura culturale di Weimar, seguisse un istrione la cui figura oggi muove al riso; eppure Adolf Hitler è stato obbedito e osannato fino alla catastrofe. *È avvenuto, quindi può accadere di nuovo: questo è il nocciolo di quanto abbiamo da dire.* Può accadere, e dappertutto [...]. La violenza, «utile» o «inutile», è sotto i nostri occhi: serpeggia, in episodi saltuari e privati, o come illegalità di stato [...]. Attende solo il nuovo istrione (non mancano i candidati) che la organizzi, la legalizzi, la dichiari necessaria e dovuta e infetti il mondo [...]. Occorre quindi affinare i nostri sensi, diffidare dai profeti, dagli incantatori, da quelli che dicono e scrivono «belle parole» non sostenute da buone ragioni<sup>40</sup>.

L'esperienza dei campi di annientamento, stavo dicendo, lascia emergere un senso almeno apparentemente inaudito dell'essere dell'uomo e fa sì che ciascuno, vivendola, diventi oltre che "ebreo", "uomo". Dove questo suo "diventare uomo", avendo consistenza ontologica e chiamando in causa l'essere umano come tale, coinvolge non solo chi quell'esperienza l'ha vissuta direttamente sulle proprie carni, ma anche ciascuno di noi (siamo o non siamo stati partecipi di essa) e sembra destinarci, senza eccezione alcuna, alla disperazione. Anzitutto perché – come si cominciava a dire – si tratta, nell'esperienza del lager, di un "uomo" ridotto a cosa da utilizzare, martoriare, annientare<sup>41</sup>. Un "uomo non-uomo", per richiamare l'espressione impiegata da Isaac Deutscher a proposito dell'"ebreo non-ebreo", rispetto al quale non esiste dunque un comportamento che si possa considerare inumano o disumano, poiché, propriamente, non è con l'uomo che abbiamo a che fare<sup>42</sup>. Il che, forse, può contribuire anche a spiegare come mai il genocidio abbia potuto compiersi nel cuore dell'Europa senza che nessuno, almeno all'appa-

40. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., *Conclusione*, p. 819 (corsivo mio).

41. Già Schopenhauer, prima della reificazione marxiana e ben prima del *Bestand* heideggeriano, scrive che «la volontà di vivere vive in generale di se stessa e, sotto diverse forme, è il nutrimento di se stessa, sino a che, alla fine, la specie umana, poiché è riuscita a sopraffare tutte le altre, considera la natura come se fosse stata fabbricata a proprio uso e consumo; e tuttavia anche questa stessa specie [...] manifesta in modo spaventosamente chiaro in se stessa quella lotta, quella discordia interiore della volontà, giustificando il detto *homo homini lupus*» (Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 27, la trad. it. è mia).

42. Qualcosa di simile era accaduto nel XVI secolo, quando, per legittimare lo sfruttamento degli Indios delle Americhe, qualcuno aveva pensato bene di teorizzarne l'estromissione dal consorzio umano definendoli «omuncoli». Cfr. B. de Las Casas, J. G. de Sepúlveda, *La controversia sugli Indios*, a cura di S. Di Liso, Edizioni di Pagina, Bari 2007; R. Schneider, *Bartolomeo de Las Casas. Scene dal tempo dei conquistadores*, trad. it. di L. Mazzucchetti, Jaca Book, Milano 2003.

renza, ne sapesse niente. Certo, è vero che fa parte dell'essenza dello Stato autoritario (e forse anche dello Stato come tale) considerare lecito alterare la verità e riscrivere la storia (lo mostra in modo particolarmente efficace George Orwell, nella *Fattoria degli animali* e soprattutto in *1984*, dove il "Fratello Maggiore"<sup>43</sup> non ha solo funzioni di controllo sociale, ma anche di "costruzione" e di "reinvenzione" della verità e della storia<sup>44</sup>), ma, come osserva anche Primo Levi, «nascondere al popolo tedesco l'esistenza dell'enorme apparato dei campi di concentramento non era possibile, ed inoltre non era (dal punto di vista nazista) nemmeno desiderabile. Creare ed intrattenere nel paese un'atmosfera di terrore indefinito faceva parte degli scopi del nazismo: era bene che il popolo sapesse che opporsi a Hitler era estremamente pericoloso»<sup>45</sup>. La maggior parte dei tedeschi, scrive Levi, «non sapevano perché non volevano sapere, anzi, perché volevano non sapere»<sup>46</sup>. E perché, aggiungo, quel che *volevano* sapere era che a un numero più o meno ampio di "non-uomini" veniva riservata (legittimamente, in quanto estranei alla dimensione dell'umano) una sorte diversa da quella che toccava agli "uomini".

## 3

**Volere l'annientamento**

L'esperienza dei campi di annientamento lascia emergere un senso dell'essere dell'uomo che sembra destinare ciascuno di noi (non solo quanti hanno vissuto sulla propria carne la tragedia di Auschwitz) alla disperazione. Anzitutto, stavo dicendo, perché si tratta di un "uomo" ridotto a cosa da utilizzare, da martoriare, da annientare. In secondo luogo perché a quest'uomo ridotto a cosa sembra essere sottratta una volta per tutte la possibilità di rivolgersi ai propri simili. Come ha scritto Jean Améry, il filosofo austriaco torturato dalla Gestapo perché attivo nella resistenza belga, e poi deportato ad Auschwitz perché ebreo,

chi è stato torturato rimane tale. La tortura è un marchio indelebile anche quando clinicamente non sono riscontrabili tracce oggettive [...]. Della tortura non ci si libera, così come non cessa di assillarci l'interrogativo circa la possibilità e i limiti di sopportazione [...]. Il torturato non cesserà mai più di meravigliarsi che tutto ciò che, a seconda delle inclinazioni, si può definire la propria anima, il proprio spiri-

43. *Big Brother*, in inglese, è appunto il fratello maggiore. La prima versione italiana di *1984* ha reso corrente l'espressione "Grande Fratello", che per questo viene conservata anche dalle traduzioni che rilevano l'imprecisione (cfr. ad esempio G. Orwell, *Romanzi e saggi*, a cura di G. Bulla, Mondadori, Milano 2000, p. 1665, nota 1). A me parrebbe opportuno, invece, ripristinare il significato originario che, oltre a essere più rispettoso dell'originale, eviterebbe alle nostre menti di associare immediatamente il capolavoro di Orwell al trionfo della televisione televisiva dei nostri giorni.

44. Cfr. ad esempio *ivi*, pp. 928 ss.

45. Levi, *Se questo è un uomo*, *Appendice*, cit., p. 189.

46. *Ivi*, p. 191.



to, la propria coscienza o la propria identità, risulta annientato quando nelle articolazioni delle spalle tutto si schianta e frantuma [...]. Chi ha subito la tortura non può più sentire il suo mondo. L'onta dell'annientamento non può essere cancellata. La fiducia nel mondo crollata in parte con la prima percossa, ma definitivamente con la tortura, non può essere riconquistata [...]. Chi è stato martoriato è consegnato inerme all'angoscia<sup>47</sup>.

Auschwitz mi trasforma in un "non-uomo" al quale viene negata la possibilità – per dirla al modo di Heidegger – di essere nel mondo. Ciò aiuta forse a comprendere il suicidio sia di Jean Améry (che fu teorizzato anche sul piano filosofico<sup>48</sup>), sia di Primo Levi (che invece apparve a molti incomprendibile): il suicidio come un modo per riappropriarsi, dopo aver sofferto la deportazione al di fuori del consorzio umano<sup>49</sup>, della propria umanità; come un modo, a prima vista paradossale, per rientrare nel mondo. Perché – come scrive Primo Levi – «il suicidio è dell'uomo e non dell'animale»<sup>50</sup>, e per ciò mi reinserisce in quella rete di relazioni che costituisce il mio essere, umanamente, nel mondo.

Aggiungo che all'uomo-non uomo ormai privo di mondo che ha vissuto l'esperienza dei campi di annientamento viene sottratta anche la stessa possibilità di sperare nella salvezza. All'intervistatore dello "Spiegel" che gli chiedeva conto della possibilità, per il singolo o per la filosofia, di incidere sul nostro tempo, Martin Heidegger poteva rispondere che la filosofia, come ogni riflessione e ogni aspirazione umana, «non potrà produrre nessuna modificazione immediata dello stato attuale del mondo», e che «solo un Dio, ormai, può aiutarci a trovare una via di scampo»<sup>51</sup>. Ecco, credo che uno degli "insegnamenti" che ci proviene da Auschwitz sia che la situazione è ancora più radicale e drammatica, e che ha ragione Sergio Quinzio quando scrive che

noi non possiamo più, al termine del freddo secolo di Auschwitz e di altri non troppo dissimili orrori, accontentarci di ripetere che «Cristo ha vinto la morte». Non possiamo farlo se non riducendo la promessa a metafora, in definitiva a una consolante finzione che umilia e offende i tanti che hanno patito e patiscono terribili sofferenze<sup>52</sup>.

47. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, cit., pp. 70-7.

48. Cfr. Id., *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Ernst Klett, Stuttgart 1976, trad. it. di E. Ganni, *Levar la mano su di sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

49. Questo forse contribuisce a spiegare perché, nelle "fabbriche dello sterminio", i suicidi, salvo casi estremi, fossero a quanto pare abbastanza rari. Cfr. M. Barbagli, *Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente e in Oriente*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 179 ss.

50. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 709.

51. M. Heidegger, *Scritti politici (1933-1966)*, trad. it. di G. Zaccaria, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 284. Cfr. anche, per un inquadramento più ampio di questa celebre intervista, Id., *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel*, trad. it. di A. Marini, Guanda, Parma 1987.

52. Quinzio, *Mysterium iniquitatis*, cit., p. 80.



I campi di annientamento sono il segno tangibile, lasciato nella carne dei corpi-oggetto dei deportati<sup>53</sup>, che la giustizia divina è già da sempre sconfitta e che il sacrificio di Cristo è stato inutile (il che, probabilmente, non farà perdere la fede a chi ce l'ha ben salda dentro di sé, se è vero che la fede è un che di incondizionato, ma nemmeno la farà trovare a chi non la possiede, e tanto meno riuscirà a cambiare le sorti dell'uomo)<sup>54</sup>. Anche per questo – cito ancora una volta Adorno – «nessuna parola risuonante dall'alto, neppure teologica, ha un suo diritto d'essere imm modificata dopo Auschwitz»<sup>55</sup>. E lo “struggimento” per la resurrezione dei morti di cui parla Elias Canetti («Esiste un solo potere più forte dell'uccidere: quello di far risorgere i morti. Per questo potere io mi struggo. Darei qualunque cosa per averlo, anche la mia stessa vita») sembra destinato a non poter trovare soddisfazione.

Non credo peraltro che questo dipenda dal fatto che, ad Auschwitz e solo ad Auschwitz, ci imbattiamo nel male assoluto. Sono d'accordo con Salvatore Natoli quando scrive che «per dare conto degli orrori che gli uomini procurano a se stessi e ai propri consimili [...] sembra necessario demitizzare il concetto di *male assoluto*»<sup>56</sup>, e che

l'idea di male assoluto si genera quando l'iniquità è tale da far sentire gli uomini incapaci di opporvi resistenza e allora si sentono travolti. È proprio l'inermità innanzi al male a dare l'idea che sia imbattibile, assoluto. Nel ragionare di male assoluto è, però, di decisiva importanza notare che è riconosciuto come tale in generale solo a cose fatte, *ex post*. Quando ci si trova dentro non lo sembra affatto, spesso lo si sottovaluta, tante volte lo si giustifica, si fa finta di non vederlo o addirittura, ignorandolo, lo si pratica [...]. Il male, come ha ben compreso la Arendt, lungi dall'essere assoluto normalmente è *banale* [...]. Non esiste un male assoluto, ma a furia di essere corvivi con esso può diventare certamente *pervasivo* e, alla fine, innanzi a esso ci si ritrova impotenti<sup>57</sup>.

Come ci si può non sentire impotenti trovandosi faccia a faccia con l'inferno (sia pure, per quel che riguarda noi, sempre e solo attraverso la mediazione della voce dei testimoni, circostanza che certo non è irrilevante)? Co-

53. «Con la assurda precisione a cui avremmo più tardi dovuto abituarci, i tedeschi fecero l'appello. Alla fine, – *Wieviel Stück?* – domandò il maresciallo; e il caporale salutò di scatto, e rispose che i “pezzi” erano seicentocinquanta, e che tutto era in ordine» (Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 9).

54. Su questi temi cfr. M. Dal Maso, *Pensare Dio dopo Auschwitz. Il pensiero ebraico di fronte alla Shoah*, EMP, Padova 2007.

55. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 332.

56. S. Natoli, *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli nel Novecento*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 6-7.

57. Ivi, pp. 11-2. Per quel che concerne la “banalità” del male, il riferimento d'obbligo è a H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann in Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2003<sup>5</sup>.

me ha scritto Pier Vincenzo Mengaldo, «solo chi è stato ad Auschwitz può dire Auschwitz, dirlo, se è lecito esprimersi così, al di là delle sue stesse parole e oltre la nostra capacità di conoscenza [...]. Come ha insistito giustamente Levi (ma non è il solo), Auschwitz potrebbero dirlo veramente solo i “sommersi”, cioè coloro a cui è stata invece sottratta la possibilità di testimoniare»<sup>58</sup>. Ma è proprio a noi, che non siamo né sommersi («non-uomini che marciano e faticano in silenzio, già troppo vuoti per soffrire veramente. Si esita a chiamarli vivi: si esita a chiamar morte la loro morte, davanti a cui essi non temono perché sono troppo stanchi per comprenderla»<sup>59</sup>) né salvati (poiché, non per nostro merito, quell’inferno non lo abbiamo attraversato<sup>60</sup>) che tocca oggi il *dovere* della testimonianza. Già un quarto di secolo fa, il “testimone” Primo Levi era consapevole del pericolo insidioso costituito dal puro e semplice trascorrere del tempo:

L’esperienza di cui siamo portatori noi superstiti dei Lager nazisti è estranea alle nuove generazioni dell’Occidente, e sempre più estranea si va facendo a mano a mano che passano gli anni. Per i giovani degli anni ’50 e ’60, erano cose dei loro padri: se ne parlava in famiglia, i ricordi conservavano ancora la freschezza delle cose viste. Per i giovani di questi anni ’80, sono cose dei loro nonni: lontane, sfumate, «storiche». Essi sono assillati dai problemi d’oggi, diversi, urgenti<sup>61</sup>.

Non so davvero immaginare che percezione possano avere, di quell’esperienza, i giovani di oggi. Forse la considerano un’astrazione storiografica, qualcuno si spinge sino a negare che sia mai accaduta<sup>62</sup>, o afferma che in ogni caso sia ormai anacronistico occuparsene, a fronte delle reali o presunte urgenze del nostro tempo<sup>63</sup>.

La contraddittorietà *tragica* della nostra posizione scaturisce dal dovere della testimonianza e insieme dalla sua impossibilità. L’ha scritto bene Sergio Givone:

58. Mengaldo, *La vendetta è il racconto*, cit., p. 17.

59. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., pp. 91-2. Primo Levi, di sé, dice di avere «tenacemente conservata [...] la volontà di riconoscere sempre, anche nei giorni più scuri, nei miei compagni e in me stesso, degli uomini e non delle cose» (ivi, p. 212).

60. «Questo è l’inferno. Oggi, ai nostri giorni, l’inferno deve essere così, una camera grande e vuota, e noi stanchi di stare in piedi, e c’è un rubinetto che gocciola e l’acqua non si può bere, e noi aspettiamo qualcosa di certamente terribile e non succede niente e continua a non succedere niente. Come pensare? Non si può pensare, è come essere già morti. Qualcuno si siede per terra. Il tempo passa goccia a goccia» (ivi, p. 15).

61. Id., *I sommersi e i salvati*, *Conclusioni*, cit., p. 818.

62. Cfr., per un primo orientamento bibliografico, F. Rotondi, *Luna di miele ad Auschwitz. Riflessioni sul negazionismo della Shoah*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2006. Cfr. inoltre M. Santerini, *Antisemitismo senza memoria. Insegnare la Shoah nelle società multiculturali*, Carocci, Roma 2005; B. Segre, *Shoah. Gli ebrei, il genocidio, la memoria*, NET, Milano 2003.

63. Su questo punto cfr. R. Di Castro, *Testimoni del non-provato. Ricordare, pensare, immaginare la Shoah nella terza generazione*, Carocci, Roma 2008. Cfr. inoltre P. Vidal-Naquet, *Gli assassini della memoria. Saggi sul revisionismo e la Shoah*, Viella, Roma 2008.

Dopo Auschwitz, allora, non sembra essere possibile altra etica che non sia testimonianza a favore del vivente che il potente condanna alla non-vita [...]. I testimoni veri non sono i salvati, non sono i sommersi: siamo noi, i testimoni veri, coloro che devono testimoniare pur non potendolo fare. Bisogna farlo, pena il tradimento del vivente. Ma non si può farlo che a partire dall'impossibilità di farlo. Tragicamente<sup>64</sup>.

*Non si può* farlo, perché non c'è pensiero che possa davvero comprendere l'enigma di Auschwitz<sup>65</sup>. E, allo stesso tempo, si *deve* farlo. Non solo e non tanto perché quell'esperienza tragica è tutt'altro che un *unicum* irripetibile (un teologo anomalo e acuto come Vito Mancuso ha scritto che «non è solo ad Auschwitz che l'anima sente l'assenza di Dio; l'anima sente che Dio, in quanto Padre onnipotente, non c'è, è assente dall'intera vicenda naturale e storica dell'umanità [...]». La posizione della creazione è la posizione della libertà, e la posizione della libertà implica l'assenza di Dio nella natura e nella storia»<sup>66</sup>), ma perché quell'esperienza riguarda ciascuno di noi. È un cancro (incurabile?) che si annida nel nostro stesso essere uomini:

Ci viene chiesto dai giovani, tanto più spesso e tanto più insistentemente quanto più quel tempo si allontana, chi erano, di che stoffa erano fatti, i nostri «aguzzini». Il termine allude ai nostri ex custodi, alle SS, e a mio parere è improprio: fa pensare a individui distorti, nati male, sadici, affetti da un vizio d'origine. Invece erano fatti della nostra stessa stoffa, erano esseri umani medi, mediamente intelligenti, mediamente malvagi: salvo eccezioni, non erano mostri, avevano il nostro viso, ma erano stati educati male<sup>67</sup>.

Ecco, a me pare che il punto sia questo. L'enigma di Auschwitz è in effetti l'enigma dell'uomo e i lager «sono il lato buio della *nostra* mente»<sup>68</sup>. Interrogarsi a proposito di Auschwitz equivale a interrogarsi sulla verità dell'essere dell'uomo e dunque chiedere conto della verità di noi stessi. E per questo (anche per questo) l'enigma di Auschwitz è questione filosofica forte, se è vero quel che scriveva Antonio Gramsci nei *Quaderni del carcere*, ossia che «la domanda prima e principale della filosofia» è precisamente quel-

64. S. Givone, *Eros/ethos*, Einaudi, Torino 2000, pp. 19-20.

65. «Quale tipo di pensiero – ha chiesto Lyotard – è capace di *aufheben*, nel senso hegeliano di cancellare e riprendere insieme “Auschwitz” inserendolo in un processo generale, empirico e persino speculativo, volto verso l'emancipazione universale?» (J.-F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1987, p. 89).

66. V. Mancuso, *Il dolore innocente. L'handicap, la natura e Dio*, Mondadori, Milano 2008, pp. 196-7.

67. Levi, *I sommersi e i salvati*, *Conclusioni*, cit., pp. 821-2. Su questo punto cfr. R. Escobar, *Il silenzio dei persecutori, ovvero il Coraggio di Shabrazad*, il Mulino, Bologna 2001, il quale osserva che la parola persecutore «potrebbe e in un certo senso dovrebbe essere usata al plurale: persecutori. L'atto persecutorio [...] richiede un noi o un tutti, e anzi proprio un *noi tutti*, una *totalità* persecutrice che “fronteggi” la vittima e più spesso una categoria di vittime. D'altra parte, proprio in quanto totalità, i persecutori sono *uno*» (ivi, p. 8).

68. F. Guccini, *Lager*, in Id., *Metropolis*, EMI, Milano 1981 (corsivo mio).

la che chiede «che cosa è l'uomo»<sup>69</sup>. Se l'uomo è davvero quello che conosciamo o crediamo di conoscere (un "abitatore del tempo", cioè del nichilismo, per dirla al modo di Emanuele Severino<sup>70</sup>), allora mi pare non resti che riconoscere l'insuperabilità di Auschwitz, precisamente in quanto Auschwitz rappresenta non una tragica e irripetibile anomalia, ma la quintessenza della volontà di annientamento (rivolta principalmente, anche se non esclusivamente, contro il popolo ebraico): Auschwitz, da questo punto di vista, non rappresenta affatto un enigma, quanto piuttosto una delle forme più drammaticamente emergenti di quella volontà di potenza che "anima" l'intera storia dell'Occidente. Per l'uomo del nichilismo e della volontà di potenza «ciò che è, è come il campo di concentramento»<sup>71</sup>.

A me pare che, solo se il senso dell'essere dell'uomo ammette di essere radicalmente ripensato e sottratto alla sua dimensione nichilistica, non è impensabile che il dolore di Auschwitz resti consegnato alla storia dell'alienazione del senso dell'essere dell'uomo, anziché imporsi come forma emergente e radicale delle sua anima più nascosta:

Il volere che qualcosa divenga altro – sostiene Emanuele Severino – ha anche nomi terrificanti: vuol dire, per esempio, Auschwitz. L'orrore di Auschwitz non riesce ad annientare neanche un filo d'erba, non riesce a scalfire la minima parte dell'essente, e quindi anche dell'esser uomo. Tuttavia Auschwitz è ciò che compare quando la volontà crede e vuole far diventare in un certo modo «altro» l'essente. Questa volontà è ciò che possiamo chiamare la *chiamata*, o, se volete, la *provocazione*, ed è seguita da un insieme di eventi che sono gli spettacoli dell'orrore. Quindi il nichilismo non è semplicemente l'«esser persuasi», o addirittura una faccenda che si conchiude a livello linguistico. Il nichilismo è certamente il linguaggio che testimonia la persuasione nel *divenire altro*, ma è anche la totalità degli eventi che nella terra si fanno innanzi come risposta alla chiamata in cui consiste la volontà che qualcosa divenga altro. Questi eventi sono degli essenti. In quanto essenti non possono essere dei contraddittori. Ma sono i non contraddittori di ciò che noi chiamiamo «orrore». Anche l'orrore, come la follia, è un essente, e quindi è eterno, anche se come oltrepassato<sup>72</sup>.

L'esigenza, evocata anche dal titolo di questo volume e del convegno dal quale esso deriva, di "un nuovo inizio per il pensiero", da questo punto di

69. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, vol. II, p. 1343.

70. Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, nuova ed. riveduta e ampliata, Adelphi, Milano 1981; Id., *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009<sup>3</sup>.

71. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 344.

72. E. Severino, *L'identità del destino. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianese, G. Goggi, I. Testoni, Rizzoli, Milano 2009, lezione 27. Per il significato concreto di questo oltrepassamento cfr. Id., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007. Cfr. inoltre A. Dal Sasso, *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, prefazione di G. Brianese, Aracne, Roma 2009.

vista non credo possa trovare risposta grazie alla ricerca di un nuovo senso da *dare* alle cose, ogni “dare” essendo sempre di nuovo un “imporre”, un esercizio della nostra più o meno nobile volontà, sempre di nuovo finalizzata all’esercizio della potenza. In una delle bozze di programma stese in preparazione del convegno ho letto che «“distruggere l’uomo è difficile quanto crearlo”, questo il messaggio di speranza che emerge dalla meditazione di quei testimoni che dinnanzi alla catastrofe, al collasso della ragione ragionante, al crollo e alla negazione di tutti valori, hanno saputo malgrado tutto continuare a credere nella vita e a mantenere viva la fede nell’umanità e in Dio». E se invece il “segreto” stesse nell’astenersi tanto dal distruggerlo quanto dal crearlo?

## 4

### Vedo il mondo mutarsi in un deserto

Un’ultima considerazione, prima di chiudere, che non riguarda un tempo più o meno lontano e un passato consegnato alla storia e alla memoria, ma il nostro presente e il nostro futuro<sup>73</sup>. Alcuni mesi fa, un esponente della coalizione di governo, capogruppo in Consiglio comunale a Milano, ha affermato che agli “indigeni” milanesi dovrebbe essere riservato un congruo numero di posti a sedere nelle vetture della metropolitana locale. Karl Marx sapeva bene che la storia accade in forma di tragedia e si ripete in forma di farsa, e l’ipotesi di un “apartheid” padano potrebbe essere letta in questo contesto. Purtroppo temo che non sia così e che bene abbiano fatto coloro i quali (Amos Luzzatto, storico presidente della comunità ebraica italiana, ad esempio) hanno evocato, in quell’occasione, lo spettro lugubre delle leggi razziali. Pensare (in questo come negli ormai troppo numerosi casi consimili) che si tratti di una *boutade* induce a trascurare il diffondersi di una mentalità e di una indifferenza connivente che, progressivamente, finiscono per non sentire più come un’offesa alla dignità dell’essere umano le affermazioni di questo o quel “sindaco-sceriffo” o di questo o quel (si fa per dire) “onorevole”. Forse è vero che la tragedia si ripete in forma di farsa, ma è più verosimile (o, in ogni caso, più prudente) pensare, insieme a Shakespeare, che tragedia e farsa

sono inseparabili e si specchiano fra loro. La tragedia può scadere in farsa, ma la farsa prepara la tragedia. E a forza di dire che le sparate dei leghisti [...] sono folklore, colore locale, spiritosaggini che non vanno prese sul serio, intanto non ci accorgia-

73. Nietzsche sapeva bene che la riflessione sulla storia non può essere una mera operazione di carattere antiquario e che «noi abbiamo bisogno di storia, ma ne abbiamo bisogno in modo diverso da come ne ha bisogno l’ozioso raffinato nel giardino del sapere [...]. Ossia ne abbiamo bisogno per la vita e per l’azione [...]. Solo in quanto la storia serve la vita, vogliamo servire la storia» (F. W. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, Prefazione, trad. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, III, 1, Adelphi, Milano 1982, p. 259).

mo che queste buffonate stanno diventando realtà in spazi assai più vasti e cruciali dei vagoni milanesi: è l'intera Italia che si trasforma in territorio segregato, con scuole e ospedali riservati agli indigeni, e galera per chi ne varca gli inviolabili confini [...]. Il nostro paese è dominato dalla terribile serietà del poco serio [...]. Dicevamo «una risata vi seppellirà». [...] avevamo torto. La risata sta seppellendo noi<sup>74</sup>.

Ecco, a fronte di questi sedicenti “eroi” del nostro tempo, sempre più incapaci di ragione come di pietà e compassione, mi piace ricordare quello che scrisse Max Horkheimer nelle pagine di *Eclissi della ragione*, ossia che «i martiri anonimi dei campi di concentramento sono i simboli dell'umanità che lotta per venire alla luce»<sup>75</sup>. Nonostante tutto, e contro ogni evidenza che la storia e la cronaca ci consegnano, voglio chiudere trascrivendo un passo tratto dal *Diario* di Anne Frank, sul quale la sensibilità di Alice, una mia giovane allieva che si ostina a non cedere alla stupidità del nostro tempo, ha richiamato l'attenzione:

È molto strano che io non abbia abbandonato tutti i miei sogni perché sembrano assurdi e irrealizzabili. Invece me li tengo stretti, nonostante tutto, perché credo ancora all'intima bontà dell'uomo. Vedo che il mondo lentamente si trasforma in un deserto, sento sempre più forte il rombo che si avvicina, che ucciderà anche noi, sono partecipe del dolore di milioni di persone, eppure, quando guardo il cielo, penso che tutto tornerà a volgersi al bene, che anche questa durezza spietata finirà, e che nel mondo torneranno tranquillità e pace. Nel frattempo devo conservare alti i miei ideali, che forse nei tempi a venire si potranno ancora realizzare!<sup>76</sup>

74. A. Portelli, *Una risata ci seppellirà*, in “il manifesto”, 9 maggio 2009.

75. M. Horkheimer, *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale*, trad. it. di E. Spagnol Vaccari, Einaudi, Torino 2000, p. 139.

76. A. Frank, *Diario*, a cura di O. Frank, M. Pressler, trad. it. di L. Pignatti, ed. it. e appendice a cura di F. Sessi, Einaudi, Torino 2009, p. 307.

# La crisi della teodicea in Wolfgang Hildesheimer e Elie Wiesel<sup>1</sup>

di Roberto Garaventa

Al signore nostro dio / non è proprio per niente piaciuto /  
che gustav e. lips / sia morto in un incidente stradale.  
Primo era troppo giovane / secondo era un marito molto  
dolce / terzo era un padre allegro / quarto era un buon ami-  
co / quinto aveva sempre tante idee.  
Che cosa accadrà adesso che non c'è più? / cosa farà sua mo-  
glie senza di lui? / chi giocherà coi suoi due bambini? / chi  
prenderà il suo posto tra gli amici? / chi avrà nuove idee?  
Al signore nostro dio / non è proprio per niente piaciuto /  
che qualcuno di voi abbia pensato / che a lui questa morte  
sia piaciuta.  
In nome di colui che risuscitava i morti / in nome del mor-  
to che risuscitò / noi protestiamo contro la morte di gustav  
e. lips<sup>2</sup>.

1. La parola teodicea è stata coniata da Gottfried Wilhelm Leibniz (1710)<sup>3</sup>, ma il problema che essa connota è antico: è il problema della sofferenza dell'innocente (una sofferenza spesso socialmente e fenomenicamente inutile) a fronte dell'idea di un Dio buono, provvidente e saggio – problema ben noto già nell'antichità non solo in ambito greco (basti pensare a certi passi di Platone<sup>4</sup> o al tetralemma di Epicuro<sup>5</sup>), ma anche in ambito veterotesta-

1. Cfr. K.-J. Kuschel, "Vielleicht hält Gott sich einige Dichter..." *Literarisch-theologische Porträts*, Grünewald, Mainz 1991; W. Gross, K.-J. Kuschel, "Ich schaffe Finsternis und Unheil!" *Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Grünewald, Mainz 1992.

2. K. Marti, *Leichenreden* (1969), Luchterhand, Darmstadt 1983, p. 23, trad. it. di A. Azzone Zweifel, *Orazioni funebri*, Crocetti, Milano 2001.

3. G. W. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710 (*Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, a cura di G. Cantelli, M. Marilli, Rizzoli, Milano 1993).

4. Cfr. Platone, *Repubblica*, 379 a-d: «Neanche Dio, poiché è buono, può esser causa di tutte le cose, come la gente dice, ma soltanto di poche è causa agli uomini, delle molte no. Difatti, i beni sono in molto minor numero dei mali; e dei beni non s'ha da attribuire la causa a nessun altro; dei mali invece bisogna cercare le cause in altre cose, quali che siano, ma non in Dio».

5. Cfr. il tetralemma attribuito a Epicuro da Lattanzio (Lattanzio, *De ira Dei*, XIII, 19-21): «La divinità [*deus*] o vuol togliere i mali e non può o può e non vuole o non vuole né può o vuole e può. Se vuole e non può, è impotente [*inbecillus*]; e la divinità non può esserlo. Se può e non vuole, è invidiosa [*invidus*]; e la divinità non può esserlo. Se non vuole e non può, è invidiosa e impotente, quindi non è la divinità. Se vuole e può – che è la sola cosa che le è conforme – donde viene l'esistenza dei mali e perché non li toglie?».



mentario (basti pensare al *Libro di Giobbe*), dove il problema acquista indubbiamente in radicalità a fronte dell'idea di un Dio non solo buono e saggio ordinatore del cosmo, ma anche creatore onnipotente del tutto. Se infatti Dio è buono e onnipotente, come può permettere che esista il male e in particolare la sofferenza dell'innocente?

Non è un caso che i grandi pensatori cristiani dell'Occidente (almeno a partire da Agostino) abbiano elaborato (sulla scia per altro di argomentazioni presenti già in ambito greco, ad esempio in Plotino) delle strategie immunizzanti, allo scopo di scagionare Dio dall'accusa di essere all'origine (e quindi fondamentalmente responsabile) del male e della sofferenza esistenti nel mondo. Tra queste strategie (che hanno finito per assumere la funzione di vere e proprie arringhe di difesa del grande inquisito Dio, di fronte al tribunale della ragione<sup>6</sup>) cinque sono particolarmente ricorrenti: la depotenziazione del negativo, per cui il male è soltanto *privatio boni* e, quindi, non avendo realtà in sé ma in altro – il bene appunto, di cui costituisce la corruzione, la privazione o l'assenza –, è ontologicamente un accidente; la estetizzazione del negativo, per cui la percezione del male è da ricondurre solo alla limitatezza e alla parzialità della prospettiva umana, incapace di scorgere, nell'antiteticità delle cose, un ordine superiore; la funzionalizzazione del negativo, per cui il male è solo uno strumento per conservare un bene in pericolo, evitare un male maggiore o raggiungere un bene più grande; la pedagogizzazione del negativo, per cui il male, pensato come conseguenza di una colpa, serve alla punizione, purificazione, maturazione, educazione dell'individuo; e la antropologizzazione del negativo, per cui Dio permette il male per garantire la libertà dell'uomo ed è quindi nel libero arbitrio che se ne deve ritrovare l'autentica scaturigine.

È vero che, anche dopo la stroncatura della teodicea leibniziana condotta da Voltaire<sup>7</sup> e la critica di ogni forma di teodicea operata da Kant (1791)<sup>8</sup>, il problema non è scomparso, ma ha assunto solo forme più raffi-

6. «Per teodicea s'intende la difesa della somma saggezza del creatore del mondo dalle accuse, mosse dalla ragione, per quel che di contrario ad un fine si riscontra nel mondo»: I. Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, 1791 (*Sull'insuccesso di tutti i tentativi filosofici di teodicea*, in Id., *Questioni di confine. Saggi polemici, 1786-1800*, a cura di F. Desideri, Marietti, Genova 1990, p. 23).

7. Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, 1756 (*Poema sul disastro di Lisbona*, in Id., *Il sommo male*, Il Ramo, Rapallo 2004, pp. 93-117); Id., *Candide ou l'Optimisme*, 1759 (*Candido o l'ottimismo*, in Id., *Tutti i romanzi e i racconti*, Newton Compton, Roma 1995, pp. 101-58).

8. Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche*, cit. Secondo Schopenhauer la teodicea è un'intrapresa argomentativa moralmente ignobile e spregevole, quasi una presa in giro nei confronti delle sofferenze dell'uomo. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 1819 (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, vol. I, Rizzoli, Milano 2002), IV, § 59: «L'ottimismo, quando non sia per avventura il vuoto cianciare di coloro sotto la cui piatta fronte altro non alberga se non parole, mi sembra un modo di pensare non solo assurdo, ma anche veramente iniquo, un'amara presa in giro dei mali senza nome patiti dall'umanità».



nate: si pensi all'idea del male in Dio di Friedrich Schelling (1809)<sup>9</sup>, ripresa ai nostri giorni da Luigi Pareyson (1995)<sup>10</sup>. Tuttavia il problema della teodicea è riemerso prepotentemente, nella seconda metà del Novecento, allorché pensatori di tradizione ebraica hanno cominciato a riflettere sull'esperienza della Shoah ("annientamento")<sup>11</sup>. Basti qui ricordare il tentativo di ripensare il concetto di Dio operato da Hans Jonas (1987)<sup>12</sup>, che è arri-

9. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*, 1809 (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, pp. 75-140). Schelling ripone la scaturigine ultima dell'inquietante ma inconfutabile realtà del negativo in Dio stesso. È vero che anche per lui il male è solamente «risultato della libertà umana», la quale «può distrarre l'uomo dal suo centro e dettargli la deviazione e la rivolta», ma il negativo ha per così dire una «preistoria sovrumana, uno sfondo metafisico, un antefatto oscuro e abissale», in quanto «ha la sua remota origine nel cupo fondamento dell'esistenza divina, che Dio stesso supera e vince nella tormentata vicenda del suo divenire». Dio come personalità non può infatti che essere frutto di un divenire, di una storia, di un contrasto, ovvero non può che risultare dalla «vittoria del principio positivo su quello negativo, dell'amore sull'egoismo, della luce sulle tenebre, dell'intelletto sul desiderio». In Dio quindi, secondo Schelling, v'è anche l'antitesi, il principio negativo, la volontà cieca, il desiderio egoistico, ed è da questo oscuro e abissale «fondamento» (la «natura in Dio», da distinguere rigorosamente dalla «esistenza» di Dio), che si origina il male, il quale «in tal modo risale a Dio senza essere imputabile a lui».

10. L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

11. Y. Katzenelson, *Il canto del popolo ebraico massacrato* (1943-44), La Giuntina, Firenze 1998; E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 1985; Id., *Lettere 1942-1943*, Adelphi, Milano 2003; Zvi Kolitz, *Yossl Rakover si rivolge a Dio* (1946), Adelphi, Milano 1997. Sul dibattito, cfr. E. Fackenheim, *La presenza di Dio nella storia. Saggio di teologia ebraica* (1970), Queriniana, Brescia 1977; A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casal Monferrato 1983; S. Giletti Benso, *Pensare dopo Auschwitz. Etica filosofica e teodica ebraica*, ESI, Napoli 1992; I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, Benucci, Perugia 1993; M. Giuliani, *Auschwitz nel pensiero ebraico. Frammenti delle "teologie dell'Olocausto"*, Morcelliana, Brescia 1998. Per Lévinas a) il male è eccesso, non integrabilità del non-integrabile, rottura essenziale col normale e il normativo, con l'ordine, col mondo; b) la sofferenza è intrinsecamente inutile, ma può essere assunta eticamente nella prospettiva del rapporto intersoggettivo, rivelando così paradossalmente il bene; c) la giustificazione del dolore del prossimo è la fonte di ogni immoralità: cfr. E. Lévinas, *Senza nome* (1966), in Id., *Nomi propri* (1976), a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 155-9; *Trascendenza e male* (1978), in Id., *Di Dio che viene all'idea* (1982), a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, pp. 149-62; *La sofferenza inutile* (1982), in Id., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro* (1991), a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 2002, pp. 123-35.

12. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, trad. it. di C. Angelino, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, il melangolo, Genova 1989. Il tema è già anticipato nelle opere di E. Berkovits, *Faith after the Holocaust*, KTAV Publ. House, New York 1973, e A. A. Cohen, *The Tremendum: A Theological Interpretation of Holocaust*, Crossroad, New York 1981. I rabbini Harold Kushner, William E. Kaufman e Milton Steinberg, richiamandosi ad autorità classiche ebraiche come Abraham ibn Daud, Abraham ibn Ezra e Gersonides, ritengono che Dio non sia onnipotente e quindi non sia responsabile del fatto che gli uomini abusino della loro libera volontà. Di conseguenza non c'è contraddizione tra l'esistenza di Dio e il fatto che parte dell'umanità commetta delle azioni malvagie: cfr. in particolare H. S. Kushner, *When Bad Things Happen to Good People*, Random House, New York 1981, trad. it. di F. Brunelli, *Ma cosa ho fatto per meritare questo? Quando le disgrazie capitano ai buoni*, Neri Pozza, Vicenza 1998.

vato a negare l'onnipotenza del creatore per salvarne la bontà e la comprensibilità, ma anche alle proposte "eretiche" di pensatori ebrei come Richard Rubenstein (1966)<sup>13</sup>, per cui l'Olocausto è la prova che Dio non esiste e la storia non ha alcun senso, e David Blumenthal (1993)<sup>14</sup>, per cui in Dio vi è un'innata propensione non solo al bene, ma anche al male.

In genere, invece, il pensiero cattolico, di fronte alle grandi catastrofi del XX secolo (Prima e Seconda guerra mondiale con i loro milioni di morti; i campi di concentramento sovietici e nazisti, le camere a gas, l'impiego delle bombe atomiche), o è rimasto legato (come nel caso del *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* del 1947 di Jacques Maritain<sup>15</sup>, che pur ha dimostrato grande empatia per la sorte degli ebrei al tempo del nazismo) alle antiche strategie immunizzanti o, anche se ha cercato di dipanare in modo nuovo il mistero della sofferenza tramite una teologia della croce e della trinità altamente speculativa (come nel caso del *Mysterium paschale*

13. Secondo Richard Rubenstein (*After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1966) l'unica sincera e onesta reazione all'Olocausto non può che essere il rifiuto di Dio e il riconoscimento che ogni esistenza è completamente senza senso: non c'è un piano divino, non c'è un Dio che manifesti all'uomo la sua volontà. Dio non si cura del mondo e quindi l'uomo deve creare e affermare da solo il valore della sua vita. Questa prospettiva, che fa a pezzi l'idea ebraica tradizionale di Dio quale Dio che interviene nella storia stringendo l'alleanza con Abramo, è stata respinta da ebrei di tutte le correnti, ma i libri di Rubenstein erano molto letti nelle comunità ebraiche degli anni Settanta.

14. Secondo David Blumenthal (*Facing the Abusing God. A Theology of Protest*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1993) aver-fede, nel mondo post-Olocausto, significa ammettere che Dio è sì spesso buono e amorevole, compassionevole e giusto, ma è al contempo anche capace di atti profondamente ingiusti che possono senz'altro essere definiti come veri e propri "abusi", se con abuso s'intende un uso della forza del tutto sproporzionato rispetto alla mancanza che un bambino possa aver commesso – un bambino quindi forse non del tutto innocente, ma certo non abbastanza colpevole da giustificare il grado di violenza impiegato contro di lui. Ma come rapportarsi, allora, a un Dio che, se lavora «meravigliosamente attraverso di noi», ha anche lavorato «terribilmente contro di noi»? Fondando la propria argomentazione non solo sulle Scritture, ma anche sull'esperienza dei sopravvissuti e dei bambini fatti oggetto d'abuso, l'autore sviluppa una teologia della protesta che accetta Dio per come è, ma difende l'innocenza di coloro che sono stati da lui abbandonati ed esposti ai tormenti. Dio può compiere il male; anzi, la propensione divina al male, lungi dal poter essere interpretata sempre come una mera reazione al peccato dell'uomo, va considerata come una «caratteristica connotata a Dio», contro il pregiudizio dell'onnibenevolenza divina (estraneo al Vecchio Testamento, ma implicito nel cristianesimo). Di fronte alla scelta se sacrificare la bontà o la potenza di Dio, Blumenthal propone di attribuire a Dio «una bontà generale, ma non assoluta» (in quanto non si può disconoscere o limitare il potere di Dio). In questo modo, però, Dio viene chiamato a rispondere della sofferenza esistente nel mondo sulla base di un giudizio circa ciò che è bene e ciò che è male, di cui in fondo è l'uomo la vera unità di misura.

15. J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Hartmann, Paris 1947, trad. it. di L. Vigone, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965. Cfr. *Gv* 15,5: *sine me nihil potestis facere*, senza di me non potete fare niente (di buono), senza di me potete fare il niente (il male). La causalità prima appartiene interamente a Dio nella linea del bene e dell'essere, mentre appartiene interamente all'uomo nella linea del male (in quanto privazione di bene ed essere). Similmente in J. Maritain, *Dieu et la permission du mal*, Desclée de Brouwer, Paris 1963, trad. it. di A. Ceccato, *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia 1977.

del 1962 di Hans Urs von Balthasar<sup>16</sup>), ha evitato di fare esplicitamente i conti con quelle esperienze che, come i campi di concentramento e le camere a gas, rappresentano senza dubbio una possibile ragione o fonte di dubbio per la fede<sup>17</sup>. Nel mondo protestante, nonostante il sostanziale silenzio di Karl Barth<sup>18</sup> e di Paul Tillich<sup>19</sup> circa la Shoah nelle pagine da loro

16. H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in J. von Feiner, M. Löhrer (hrsg.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, vol. III/2, Benziger, Einsiedeln 1969, pp. 133-326 (Queriniana, Brescia 1967 ss.). Balthasar, pur speculando con grande profluvio di parole lungo centinaia di pagine sulla «morte di Dio» quale «luogo fonte di salvezza», non nomina mai, neanche di sfuggita, Verdun, Stalingrado, Auschwitz, Hiroshima, l'arcipelago Gulag.

17. Fanno eccezione alcune inquietanti considerazioni dell'ultimo Guardini sul senso della creazione. Nelle sue annotazioni diaristiche degli anni Cinquanta, Romano Guardini manifesta una sempre più grande inquietudine proprio rispetto alla questione del senso della creazione: «Quanto più invecchio, tanto più tutto sembra avvolto nel mistero. E questo vale anche per la fede. Una cosa in particolare: perché Dio ha creato il mondo?» (R. Guardini, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns*, Schönningh, Paderborn 1980, p. 31). Impressionante è poi il resoconto (riportato da Karl Rahner) di una visita fatta da Walter Dirks a Guardini già segnato dalla malattia che lo avrebbe portato alla morte. «Chi ha sentito quel resoconto, non potrà mai dimenticare quel che il vecchio Guardini confidò a Dirks sul letto di morte». E cioè che nel giorno del giudizio non si sarebbe solo lasciato interrogare, ma avrebbe a sua volta posto delle domande, nella speranza e nella fiducia che «a quel punto gli angeli non gli faranno mancare l'autentica risposta alla domanda che nessun libro, nemmeno la stessa Scrittura, nessun dogma e nessun magistero, nessuna teodicea e nessuna teologia, nemmeno la sua, potrebbero mai dargli: perché, o Dio, tutte queste terribili vie traverse per arrivare alla salvezza, perché il dolore degli innocenti, perché la colpa?» (K. Rahner, *Worte vom Kreuz*, Herder, Freiburg 1980, p. 42).

18. Se la catastrofe rappresentata dalla Prima guerra mondiale aveva indotto Barth a promuovere un cambiamento radicale all'interno della teologia protestante (cfr. il *Commento alla Lettera ai Romani*), altrettanto non si può dire della catastrofe rappresentata dalla Seconda guerra mondiale. Lungi dal considerare la Shoah come un'ulteriore cesura epocale, Barth ha continuato, nella sua monumentale *Dogmatica ecclesiale*, a fare teologia come se niente fosse successo, contribuendo addirittura a una restaurazione della teologia tradizionale. È vero che il terzo tomo della sua «dottrina della creazione» contiene un importante capitolo su «Dio e la nullità» (§ 50), ma il problema per lui ha in fondo già trovato risposta nella cristologia: il male, la nullità è «il vecchio» che «in Gesù Cristo è passato» e che Gesù Cristo (in quanto «vincitore») ha «tolto di mezzo e liquidato». Non a caso in tale capitolo Barth, pur rompendo con la teodicea tradizionale (per lui il male non è *privatio boni*, ma è una forza reale, attiva, indiscutibilmente operante nel creato, che si oppone al volere divino, anche se da esso in definitiva dipende), ha finito per ricadere in una sorta di teologia speculativa. Infatti: a) distingue il male (la nullità: *das Nichtige*) dalla precarietà ontologica della creatura (che non significa opposizione e resistenza a Dio), al fine di preservare sia la santità di Dio (la nullità non può essere una creatura di Dio, non può essere frutto della positiva volontà di Dio) sia l'onnipotenza di Dio (la forza distruttiva della nullità non può dipendere solo dall'attività delle creature); b) Dio ha sì già vinto la nullità, il male, ma Egli è il fondamento anche della nullità («la nullità è ciò che Dio non vuole»).

19. Nella sua *Teologia sistematica* in tre volumi (P. Tillich, *Systematic Theology*, 3 voll., University of Chicago Press, Chicago 1951, 1957, 1963; *Teologia sistematica*, Claudiana, Torino 1996, 2002, 2003) Tillich dedica alla teodicea solo due pagine su cinquecento. In esse Tillich rimanda alla «libertà finita di tutta la creazione» e ai connessi «pericoli della libertà», come pure alla teoria della «partecipazione della vita divina alla negatività della vita creaturale». Tuttavia il male non mette proprio in discussione la certezza su cui si basa tutta la teologia di Tillich, e cioè la certezza che Dio, in quanto «fondamento dell'essere e del senso», è «una guida operosa»?

dedicate al problema del male, non sono invece mancate le voci che hanno cercato di ripensare il problema della sofferenza alla luce dei tragici eventi della Seconda guerra mondiale: penso soprattutto a Dietrich Bonhoeffer (1951)<sup>20</sup>, a Jürgen Moltmann (1972)<sup>21</sup> e a Dorothee Sölle (1973)<sup>22</sup>.

Tuttavia i primi a riproporre in maniera nuova e radicale il problema della teodicea sono stati degli scrittori ebrei – quasi a dimostrazione che gli scrittori sono spesso i primi a percepire le catastrofi spirituali e culturali e a cercare di dar loro una risposta; ed è su due di questi, che hanno dato diversamente voce al problema del male ingiustamente subito e della sofferenza dell'innocente (Hildesheimer e Wiesel), che mi soffermerò nelle pagine seguenti.

2. Wolfgang Hildesheimer (1916-1991), nato ad Amburgo da una famiglia ebrea sionista, ma cresciuto senza particolari convincimenti religiosi, all'av-

20. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Kaiser, München 1951, trad. it. di S. Bologna, *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, Bompiani, Milano 1969. Nelle lettere dal carcere troviamo chiari spunti per una revisione radicale delle categorie teologiche tradizionali. Il nazionalsocialismo senza Dio rappresenta per Bonhoeffer il punto più basso della mondanizzazione moderna, nel corso della quale Dio ha perduto letteralmente il Suo spazio e la Sua funzione. Ciò non può che spingere a cercare un nuovo modo di parlare di Dio: è una questione di onestà intellettuale. In questo ci aiuta, però, il grido di Gesù sulla croce (Mc 15,34): «Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio, è il Dio al cospetto del quale siamo in ogni momento. Con e al cospetto di Dio noi viviamo senza Dio. Dio si lascia scacciare dal mondo, sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e così e soltanto così rimane con noi e ci aiuta. Mt 8,17 è chiarissimo: Cristo non aiuta in virtù della sua onnipotenza, ma in virtù della sua debolezza, della sua sofferenza!» (ivi, p. 264).

21. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, München 1972, trad. it. di D. Pezzetta, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo come fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973; Id., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Kaiser, München 1980, trad. it. di D. Pezzetta, *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1991; Id., *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, Kaiser, München 1989, trad. it. di D. Pezzetta, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Queriniana, Brescia 1991. Secondo Moltmann, contro la concezione teologica tradizionale dell'apaticità di Dio e contro la negazione ateistica di Dio in nome della creatura sofferente, si tratta di pensare la sofferenza e la debolezza come momenti costitutivi dello stesso Dio che muore in Gesù: l'amore di Dio include il Suo soffrire e morire sulla croce insieme al Figlio.

22. D. Sölle, *Leiden*, Kreuz, Stuttgart 1973, trad. it. di G. Penzo, *Sofferenza*, Queriniana, Brescia 1976. Secondo Sölle la sofferenza dei piccoli, degli umili e dei senza-voce non deve essere interpretata masochisticamente come prova o sadisticamente come colpa, come non deve essere sottaciuta facendo appello alla virtù della pazienza (troppo spesso inopportuna-mente decantata da molte guide ecclesiali), ma deve essere articolata esplicitamente, perché possa trasformarsi in atto d'accusa. L'accettazione passiva dello sfruttamento, della repressione e dell'ingiustizia dipende, invece, dall'incapacità di partecipare alle sofferenze altrui, propria di una società apatica, cioè restia a fare i conti con le ingiustizie esistenti e convinta che sia impossibile cambiare le cose, nonché necrofila. Infatti, dato che il dolore fisico è un segno di vitalità, la tendenza a evitare di avere contatti o relazioni con chi soffre è sintomo di un orientamento sostanzialmente necrofilo (Erich Fromm). La giusta critica della società post-cristiana non può tuttavia sottacere il ruolo importante che l'apatia teologicamente fondata dei cristiani (secondo la teologia tradizionale, infatti, Dio sarebbe apatico, cioè incapace di soffrire) ha svolto in tale processo di sviluppo.

vento del nazismo (1934) ha seguito i genitori sulla via dell'esilio, vivendo fino alla fine della Seconda guerra mondiale tra la Palestina e l'Inghilterra. Dal 1946 al 1949 ha poi lavorato come traduttore simultaneo e responsabile dei protocolli al processo di Norimberga, durante il quale ha avuto modo di confrontarsi (tramite le vive testimonianze dei protagonisti: vittime e carnefici) con il sistema di terrore e di dominio esercitato dai nazisti sulle coscienze e le vite delle persone. Autore di numerosi radiodrammi, pièce teatrali e romanzi, Hildesheimer è noto in Italia soprattutto per una biografia su Mozart<sup>23</sup>. Tuttavia egli è stato il principale esponente e teorico in Germania di quel teatro dell'assurdo che negli anni Cinquanta ebbe in Francia i suoi principali rappresentanti (Samuel Beckett, Eugène Ionesco)<sup>24</sup>.

Punto di partenza della sua visione del mondo (che si richiama spesso a Albert Camus) è infatti la problematicità, l'incomprensibilità e la spietatezza della vita, l'idea che la vita sia qualcosa di sconnesso e illogico. In un celebre intervento del 1960 *Sul teatro dell'assurdo*<sup>25</sup> si legge:

Il dramma assurdo pone lo spettatore di fronte all'incomprensibilità e alla problematicità della vita. L'incomprensibilità della vita non la si può però rappresentare tentando di delineare una risposta, perché ciò significherebbe ammettere che la vita è interpretabile, e cioè comprensibile. La vita la si può rappresentare solo lasciando che si manifesti in tutta la sua grandezza e spietatezza [...] chi si aspetta di ricevere una spiegazione del senso della creazione, aspetta invano. Non accadrà, a meno che non sia una mano competente a fornirgliela; e appunto per questo non la riceverà mai<sup>26</sup>.

Il teatro dell'assurdo è quindi una reazione adeguata a un mondo «che irrazionalmente tace, che dà soltanto assurde risposte compensatorie, le quali riescono soltanto a esprimere il doloroso dato di fatto che in realtà non c'è una risposta vincolante»<sup>27</sup>. Il che implica la lucida presa di coscienza dell'«impotenza del teatro»<sup>28</sup>, che non può più pretendere di «purificare» l'uomo, come succedeva ancora ai tempi di Schiller. La decisione per il teatro dell'assurdo è però, in Hildesheimer, «più una ribellione contro la tra-

23. W. Hildesheimer, *Mozart*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977 (Hildesheimer ha definito questa sua biografia di Mozart come il «libro della sua vita»); Id., *Marbot. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, trad. it. di B. Betti, *Marbot: viaggio immaginario tra i grandi dell'Ottocento*, Frassinelli, Milano 1985.

24. Cfr. "Ich will mich in die Rolle des Gläubigen versetzen". *Gespräch mit Wolfgang Hildesheimer*, in K.-J. Kuschel, "Ich glaube nicht, dass ich Atheist bin". *Neue Gespräche über Religion und Literatur*, Piper, München-Zürich 1992, pp. 79-97.

25. W. Hildesheimer, *Über das absurde Theater*, in Id., *Gesammelte Werke in sieben Bänden*, herausgegeben von Ch. Lucas, H. Nibbrig, V. Jehle, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, vol. VII, pp. 15 ss. Questo intervento fu da lui tenuto a Erlangen in occasione dell'Internationale Theaterwoche der Studenten Bühnen.

26. Ivi, p. 17.

27. Ivi, p. 18.

28. Ivi, p. 22.

dizionale visione del mondo di matrice ebraica che non una ribellione contro la forma tradizionale di teatro»<sup>29</sup>. Non a caso la rivolta contro la religione dei padri riaffiora qua e là anche nella sua successiva produzione<sup>30</sup>.

È il caso, ad esempio, del romanzo *Tynset* del 1965, che segna l'inizio del periodo più fecondo della produzione del nostro autore<sup>31</sup> – un romanzo in cui la ribellione contro l'antica tradizione religiosa emerge come questione della colpa di Dio. *Tynset* è in realtà una sorta di monologo diaristico che ha per protagonista un anziano signore preda della depressione e dell'insonnia; è un collage di brandelli di racconto, frammenti di pensiero, schegge di riflessione svolte da un individuo dallo stile di vita meditabondo e monacale; è un coacervo di considerazioni fugaci messo in moto soprattutto dalla parola Tynset (strano nome di una stazione nel nord della Norvegia, in cui l'io-narrante si è imbattuto per caso di notte leggendo un orario delle ferrovie norvegesi).

Ora, una delle domande di fondo che il protagonista si pone nella solitudine della sua casa (che egli condivide con la sua governante Celestina) è quella del perché Dio abbia respinto la preghiera di Caino:

– no. Questo no [...] La preghiera di Caino non fumava e non bruciava. Eppure era una bella preghiera, per lo meno una preghiera discreta, visto che non chiedeva niente; se non una delle ultime belle preghiere – su questo potrei anche sbagliarmi –, certo però la prima tra tutte le belle preghiere che siano mai state rivolte a Dio. Solo che era inutile, perché il Dio cui si rivolgeva aveva altre preoccupazioni, tanto che decise di non esaudirla; il che getta una cattiva luce non su Caino, ma piuttosto sul suo Dio. E perché Dio non l'ha esaudita? Questo rebus, questo enigma mi ha impedito a lungo di dormire. Non sono riuscito a passarci sopra, leggendo o ascoltando dell'altro [...] È stato il primo enigma con cui mi sono confrontato, e mi ha fatto inciampare e cadere a terra. Mi sono rialzato a fatica, colpito e sorpreso; non mi ero aspettato alcun enigma, per lo meno non proprio qui, così vicino all'inizio, e non così presto; ma ho tirato avanti, un po' più lentamente di prima, zoppicando un po', ma nascondendo nei limiti del possibile il mio leggero claudicare, quasi vergognandomene; mi sono voltato indietro a guardare questo enigma, e allora ho visto che mi guardava sogghignando: evidentemente aveva già fatto cadere altre persone e si divertiva ogni volta che qualcuno inciampava. Sogghigna ancora oggi, come tutti gli enigmi sogghignanti, ma quello è stato il primo, l'incipit di tutti gli enigmi. Ma è stato anche l'inizio di ogni ingiustizia, l'inizio della colpa di Dio, che, senza alcun motivo, non ha guardato con benevolenza a Caino, disprezzando la sua offerta di frutti della terra, lasciandola bruciare al suolo in

29. Ivi, p. 15.

30. Hildesheimer a un certo punto si accostò anche al cattolicesimo, impressionato non solo dalla fede dei suoi amici italiani (era andato a vivere in un podere vicino a Urbino), ma anche dalla figura di Giovanni XXIII. Cfr. il suo secondo grande romanzo *Masante* (1973) e gli *Esercizi con papa Giovanni* (1979).

31. W. Hildesheimer, *Tynset*, in Id., *Gesammelte Werke in sieben Bänden*, cit., vol. II, trad. it. di I. A. Chiusano, *Tynset*, Rizzoli, Milano 1968.



nere nuvole di fumo e facendo tossire l'offerente fin quasi a soffocarlo, mentre Egli, Dio, lasciava salire a sé compiaciuto l'offerta di Abele – sangue e carne fumante di animali da lui stesso sgozzati in onore del suo Dio, intestini e interiora e tutto –, osservando con benevolenza l'offerente che aveva riconosciuto il suo Dio e gli aveva letto in volto i desideri: Dio voleva carne. Così, è stato proprio così. Questo arbitrio, questo offensivo capriccio di Dio Caino ha ritenuto di non poterlo sopportare: egli aveva preso sul serio il suo creatore, Lo aveva amato, adorato, e per questa terribile delusione ha ucciso il preferito di Dio, il proprio fratello; sì, è andata così, e per questo è stato da Lui, da Dio, maledetto per tutta l'eternità.

Sta scritto che Caino era un carattere geloso, irascibile, mentre Abele era mite e devoto. Ma chi l'ha scritto? Il contadino geloso e il cacciatore e macellaio devoto: Caino malvagio e invidioso, Abele buono e probo – no [...], un ordine così non lo accetto dal creatore di quei due, e tanto meno dai cronisti di Dio; non saprei nemmeno chi potrebbe accettarlo all'infuori di quelle combriccole di creduloni che osteggiano qualsiasi domanda – io la domanda la pongo e la mia domanda risuona per tutta la casa, nella notte, e anche Celestina deve sentirla; la mia domanda è: quali e quante erano, ai tempi di Caino, le cose oggetto d'invidia, di gelosia, di malvagità, di bassezza, di cattivi desideri, di pensieri sporchi? La terra appena creata, popolata da non più di quattro persone (due di queste già punite ingiustamente, la loro vita perduta): quali erano e quante erano allora le cose e i pensieri per cui si sarebbe potuto sviluppare il male? [...] Dov'era l'occasione che avrebbe potuto consentire al male di radicarsi e diffondersi e poi radicarsi ancora? Da nessuna parte, non c'era niente, se non un ingannevole paradiso e un deserto e l'ingiustizia, che grida vendetta, di un Dio cui è piaciuto mandare in rovina Caino. Una pesante ipoteca, una macchia, un segno in fronte, impresso non su Caino, ma sul suo creatore. Basta, basta!

In questo passo l'io-narrante mostra di essere anzitutto un attento, ma critico lettore e interprete della Bibbia. Egli, infatti, non riesce a capacitarsi della manifesta ingiustizia che segna alla base la vicenda di Caino e Abele. Per questo non accetta le giustificazioni addotte in *Gen 4* per legittimare la condanna del primo e la benevolenza di Dio nei confronti del secondo, respinga il tipico modo armonizzante e minimizzante di fare esegesi proprio della teologia tradizionale e si rivolta contro quelle combriccole di devoti che rifiutano per principio di porsi delle domande in proposito. Anzi, a differenza della teologia tradizionale che mira da sempre a dimostrare l'innocenza e la giustizia di Dio a spese dell'uomo peccatore e colpevole, cioè a scagionare Dio da ogni responsabilità per l'esistenza del male nel mondo, il protagonista di *Tynset* aspira proprio a mettere in discussione l'apparente ordine della creazione. Il versetto 4 di *Gen 4* («Il Signore guardò con benevolenza Abele e il suo sacrificio, ma non guardò con benevolenza Caino e il suo sacrificio») diventa infatti il punto di partenza per una messa in discussione della giustizia di Dio, a favore dell'uomo condannato.

L'avversione di Dio per Caino non viene giustificata con una colpa di quest'ultimo, bensì viene addebitata a Dio come colpa, per cui ad apparire sotto una cattiva luce adesso non è più l'uomo, ma il suo Dio. Ne con-

segue che a portare la macchia di Caino d'ora in poi non sarà più l'uomo maledetto e condannato, ma il suo creatore. In questo modo si arriva però a un capovolgimento paradossale del problema della teodicea, nella misura in cui l'esperienza del negativo diventa occasione per mettere in questione Dio stesso, anzi per parlare addirittura di una responsabilità colpevole di Dio: «Questa è per me una questione centrale, una testimonianza contro Dio. Perché Dio non lo ascolta? Perché ascolta Abele, perché Caino no? Cattivi pensieri in Caino? Quali pensieri avrebbero potuto essere cattivi a quel tempo?»<sup>32</sup>. La vicenda che vede coinvolti Dio da un lato e Caino e Abele dall'altro, accettata di solito senza discutere, acquista infatti tratti enigmatici, mentre Dio appare improvvisamente come un Dio capriccioso e lunatico che, sulla base della sua preferenza per Abele, prima dà a Caino il motivo per uccidere il proprio fratello e poi maledice in eterno l'autore di questo delitto, che in fondo è una vittima di Dio.

Questa vicenda, tuttavia, finisce soprattutto per mettere in questione l'ordine apparente della creazione, in quanto è come il sintomo eclatante del fatto che il mondo reca fin dall'inizio, nelle sue strutture di fondo, la macchia dell'impenetrabilità, dell'assurdo e dell'irrazionalità, ovvero che nella creazione di Dio sono insite insuperabili contraddizioni. L'enigmaticità dell'odierna esperienza del mondo viene così messa in relazione con l'enigma originario: il rapporto di Dio con l'uomo. La storia di Caino e Abele non è infatti una storia qualsiasi, ma è la storia dell'origine di tutte le relazioni di Dio con gli uomini. Il discorso sulla colpa di Dio è quindi una metafora per mostrare l'immanente enigmaticità della realtà<sup>33</sup>. In questa prospettiva, però, non è una radicalizzazione della questione della teodicea, ma piuttosto una rinuncia ad essa. Il discorso sulla colpa originaria e primordiale di Dio non conduce infatti a un dibattito con Dio, ma alla rinuncia pura e semplice a porre la questione di Dio. Pertanto, lungi dal far rivivere la teodicea, ne rappresenta piuttosto il logoramento, l'esaurimento, lo svuotamento. All'esperienza del negativo Hildesheimer non reagisce con una radicalizzazione della teodicea o con una reinterpretazione del concetto di Dio, ma con la rinuncia a ogni argomentazione teologico-metafisica.

32. *„Ich will mich in die Rolle des Gläubigen versetzen“*, cit., p. 88.

33. Hildesheimer apre nuove prospettive e pone nuove questioni proprio rifacendosi a vicende bibliche, il cui senso sembrerebbe teologicamente acquisito in maniera definitiva e sicura. Ad esempio la scena della crocifissione, osservata dal punto di vista dei due ladroni, rende evidente l'arbitrio del giudizio, nonché l'impossibilità di fissare la verità in maniera definitiva. In questa prospettiva la croce diventa espressione non di una verità riconosciuta e vincolante, ma di «errore, arbitrio, crimine, accecamento» e questo «fin dall'inizio: «Penso ad esempio a questi due qua, a destra e a sinistra della croce. Chi erano veramente? Non erano forse anche loro dei fondatori di religione? Si dice fossero ladroni. Bene, ma agli occhi di chi? Eh? Agli occhi di quelli per cui anche Gesù era un criminale, o no? Non stanno forse così le cose? Che criteri di giudizio sono questi? Errore, arbitrio, crimine, accecamento, fin dall'inizio» (Hildesheimer, *Tynset*, cit., pp. 129-31).



3. Eliezer Wiesel (n. 1928) è un ebreo sopravvissuto all'Olocausto, autore di numerosi libri che ruotano intorno alle drammatiche esperienze da lui vissute nei campi di concentramento. A suo giudizio, infatti, tenere viva la memoria della Shoah è una sorta di dovere morale, in quanto fare in modo che non venga dimenticato quanto è accaduto è l'unico modo per non dare una paradossale vittoria postuma ai nazisti. Tuttavia questa sua fedeltà all'ebraismo è ormai possibile solo nel segno della contestazione, della rivolta, della lotta con Dio (una lotta che ha nelle figure bibliche di Giacobbe e di Giobbe il proprio modello, anche se ne riconosce l'insufficienza e l'inadeguatezza di fronte all'orrore della Shoah).

Un rapido sguardo al racconto che ha reso celebre Wiesel, *La notte* del 1958<sup>34</sup>, è sufficiente per ricordare tre aspetti presenti anche nelle sue opere successive<sup>35</sup>: a) l'esperienza dell'Olocausto non diventa occasione per negare l'esistenza di Dio, ma solo motivo per confrontarsi in maniera radicale con Lui: Auschwitz e le sue conseguenze vengono affrontate in polemica con Dio, ma "davanti" a Lui; b) la radicalità di questo confronto con Dio "davanti" a Dio si manifesta o nel rifiuto della comunicazione (quale segno di protesta) o nel dubbio circa la misericordia e la giustizia di Dio<sup>36</sup>, o an-

34. «Mai dimenticherò quella notte, la prima notte nel campo, che ha fatto della mia vita una lunga notte e per sette volte sprangata. / Mai dimenticherò quel fumo. / Mai dimenticherò i piccoli volti dei bambini di cui avevo visto i corpi trasformarsi in volute di fumo sotto un cielo muto. / Mai dimenticherò quelle fiamme che consumarono per sempre la mia fede. / Mai dimenticherò quel silenzio notturno che mi ha tolto per l'eternità il desiderio di vivere. / Mai dimenticherò quegli istanti che assassinarono il mio Dio e la mia anima, e i miei sogni, che presero il volto del deserto. / Mai dimenticherò tutto ciò, anche se fossi condannato a vivere quanto Dio stesso. Mai». E. Wiesel, *La nuit* (1958), trad. it. di D. Vogelmann, *La notte*, La Giuntina, Firenze 2006, pp. 39-40. Originariamente (1955) questo libro era scritto in jiddish ed era lungo circa 800 pagine. Fu pubblicato in francese solo quando l'autore lo ridusse a 127 pagine.

35. La produzione successiva alla *Notte* non farà in fondo che sviluppare ulteriormente i temi affrontati in quel suo primo fondamentale lavoro: «Avevamo aperte tutte le strade: suicidio, follia, omicidio, azione politica, odio, amicizia. Io scrivo su tutte queste possibilità: fede e rifiuto della fede, bestemmia contro Dio, ateismo, rinnegamento e rifiuto dell'uomo, disperazione. In ognuno dei miei libri tocco un aspetto: in *Alba* si tratta di azioni politiche; in *Giorno di suicidio*; in *Gli ebrei del silenzio* di follia; in *Le porte della foresta* di fede e amicizia; in *Il mendicante di Gerusalemme* di storia e ritorno in patria. Tutti i racconti sono un'unica storia, solo che io li ordino per cerchi concentrici. Il centro è sempre lo stesso, ed è il libro *La notte*»: cit. in R. McAfee Brown, *Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit* (1983), Herder, Freiburg 1990, p. 62. Cfr. anche E. Wiesel, *La Ville de la chance* (1962), trad. it. di V. Lucatti Vogelmann, *La città della fortuna*, La Giuntina, Firenze 1990, e E. Wiesel, J. Eisenberg, *Job, ou Dieu dans la tempête* (1986), trad. it. di C. Pagani, *Giobbe o Dio nella tempesta*, SEI, Torino 1989.

36. «Ho conosciuto il rabbino di una piccola città polacca, vecchio, ricurvo, le labbra sempre tremanti. Pregava di continuo, nel blocco, al cantiere, in fila. Recitava a memoria intere pagine del Talmud, discuteva con se stesso, si poneva domande e si dava le risposte. Un giorno però mi disse: È finita, Dio non è più con noi. E come pentendosi di aver pronunciato quelle parole in modo così secco e freddo, aggiunse con voce spenta: Lo so. Non si ha diritto di dire queste cose, lo so bene. L'uomo è troppo piccolo, troppo insignificante per poter cercare di comprendere le vie misteriose di Dio. Ma che cosa posso fare, io? Non sono

cora nella protesta contro l'immoralità di un Dio<sup>37</sup> che si mostra crudele (visto che lascia soffrire i deboli) e ingannevole (visto che suscita vane speranze in quelli che credono in Lui); c) a questa immoralità di Dio viene contrapposta la grandezza morale dell'*homo patiens*. La teodicea si trasforma così in antropodicea. L'uomo innocente, nella misura in cui soffre in modo crudele, può sentirsi più forte e più grande di un Dio la cui potenza o volontà evidentemente non bastano per impedire l'assassinio di innumerevoli fedeli innocenti<sup>38</sup>.

Ma se Dio è l'accusato e l'uomo è l'accusatore<sup>39</sup>, non può non imporsi l'idea di un processo formale contro Dio. E in effetti Wiesel ha pubblicato nel 1979 una pièce teatrale dal titolo *Il processo di Shamgorod, così come si svolge il 25 febbraio 1649*<sup>40</sup>.

Teatro dell'azione è un villaggio russo a metà del XVII secolo. Sono pochi gli ebrei che ancora abitano in questo lembo di terra dacché (e non è passato molto tempo) ucraini, tartari e cosacchi hanno compiuto un massacro degli ebrei ivi residenti. Tra i sopravvissuti al pogrom c'è l'oste Berish, che conduce una grama esistenza insieme alla sua serva (cristiana) Maria e a sua figlia Anna, che è impazzita, dato che l'eccidio è avvenuto proprio il giorno del suo matrimonio, il suo sposo è stato ucciso in modo bestiale e lei stessa è stata ripetutamente violentata. Al momento, inoltre, la plebaglia, responsabile del pogrom, non si è ancora acquietata, tanto che tra i pochi ebrei rimasti in vita regna un'angosciosa tensione: essi vivono come nell'attesa di ulteriori violenze che potrebbero scoppiare da un momento all'altro.

La pièce si svolge la vigilia di Purim, festa ebraica che ricorda un celebre episodio della storia del popolo d'Israele narrato nel *Libro di Ester*: quando gli ebrei riuscirono a scampare alla distruzione ordinata contro di

un saggio, non sono un giusto, non sono un santo. Sono una semplice creatura di carne e ossa. Io soffro tormenti infernali nella mia anima e nella mia carne. Anch'io ho due occhi e vedo quel che succede qui. Dov'è la misericordia divina? Dov'è Dio? Come posso credere, come si può credere a questo Dio della misericordia?» (Wiesel, *La notte*, cit., pp. 77-8).

37. «Chi sei tu, mio Dio, pensavo con rabbia, a confronto con questa moltitudine sofferente che ti grida la sua fede, la sua ira, la sua rivolta? Che cosa significa la tua grandezza, Signore dell'universo, di fronte a tutta questa debolezza, di fronte a questa rovina e a questa putrefazione? Perché turbare ancora le loro anime malate, i loro corpi infermi?» (ivi, p. 68).

38. «Sì, l'uomo è più forte, più grande di Dio. Quando Adamo ed Eva ti hanno deluso, li hai cacciati dal paradiso. Quando la stirpe di Noè non ti è piaciuta più, hai fatto venire il diluvio, quando Sodoma non ha più trovato gradimento ai tuoi occhi, hai fatto piovere dal cielo fuoco e zolfo. Ma questi uomini qui, che tu hai tradito, che tu hai lasciato torturare, sgozzare, gassare, bruciare, che cosa fanno? Essi levano le loro preghiere a te! Lodano il tuo nome» (ivi, p. 69).

39. «Oggi ho smesso di implorare. Non ce la facevo più a piangere. Mi sentivo, al contrario, molto forte. Io ero l'accusatore. E Dio era l'accusato» (ivi, pp. 69-70).

40. E. Wiesel, *Le procès de Shamgorod tel qu'il se déroula le 25 février 1649*, Seuil, Paris 1979, trad. it. di D. Vogelmann, *Il processo di Shamgorod, così come si svolge il 25 febbraio 1649*, La Giuntina, Firenze 1982 (d'ora in avanti abbreviato con SH).

loro dal ministro persiano Aman. In tale occasione, secondo la consuetudine ebraica, le persone si travestono e si mettono delle maschere, organizzano giochi e sfilate, si beve e si festeggia. Purim è infatti la festa dei folli, dei bambini e dei mendicanti, in cui i rapporti sociali possono ancora capovolgersi per gioco, in cui ancora una volta si è liberi di fare qualsiasi cosa.

In questa sera dell'anno 1649 entrano nella scalcinata locanda di Berish tre membri di una piccola compagnia teatrale. Sono Mendel, Avrèmel e Yankel che pensano di presentare un divertente spettacolo per Purim. L'oste è d'accordo, ma a una condizione: «Io voglio uno spettacolo! Un vero spettacolo in onore della festa di Purim! Ma, attenzione, senza Dio, capito? Non ci voglio Dio nello spettacolo. Chiunque, ma non Lui! È chiaro?» (SH, p. 19). E questo rifiuto di Dio l'oste lo spiega con l'esperienza del pogrom – visto che la plebaglia lo aveva costretto ad assistere non solo alla carneficina, ma anche allo stupro della propria figlia: «Io ho licenziato questo Dio. Che vada a cercarsi un altro oste, a scegliersi un altro popolo, ad accanirsi su un altro ebreo – a me lui non interessa più» (SH, p. 15)<sup>41</sup>.

È evidente che, con la figura dell'oste Berish, Wiesel riprende le tematiche da lui già affrontate nella *Notte*. Infatti anche Berish non vuole semplicemente negare l'esistenza di Dio a fronte dell'esperienza del pogrom, bensì è tra coloro che intendono «sbattere in faccia a Dio apertamente» la loro verità. Di contro a ogni possibile discorso acquietante sulla grazia e la pietà di Dio<sup>42</sup>, egli tiene duro:

Parlare della pietà di Dio a Shamgorod è un insulto [...] Io voglio capire; io voglio capire perché Dio dia agli assassini la forza e alle vittime le lacrime, l'impotenza e la vergogna [...] Io ero oste, e lo sono ancora. Eppure ho l'impressione di non essere più lo stesso uomo dopo quella notte. Quella notte la mia vita si è fermata. Niente ha più importanza. Niente esiste più. Sì, Berish è vivo, ma non è più il vecchio Berish. La vita continua, ma al di fuori della mia, lontano da me (SH, pp. 32-3)<sup>43</sup>.

Dato che però i tre attori non riescono a mettersi d'accordo sul tema dello spettacolo, l'oste gioca la sua carta: «Non volevate mettere in scena uno spettacolo per Purim, un Purimspiel? Va bene, procedete. Ma sarò io a sce-

41. «Io non prego [...] Dio mi ha cercato, e Dio mi ha trovato. E mi ha colpito. E ha colpito i miei intorno a me. Allora ci tengo a dirgli che io non lo cerco. Non ne voglio sapere di lui in casa mia. Né nella mia vita» (SH, pp. 14, 22).

42. «Dio è senza pietà. Non lo sapete ancora? Non siete soltanto degli schiavi, ma degli schiavi ciechi. Io non conto più sulla pietà di Dio [...] Dio è Dio e io non sono che un oste, ma non riuscirà a far tacere la mia collera! Non mi impedirà di gridargli la mia verità» (SH, p. 32).

43. «La vittima è impotente; Dio non lo è. Al contrario; è onnipotente, e tutti i poteri derivano dal suo. Se l'assassino uccide, è perché è più forte della sua vittima; e questa forza chi gliel'ha data? Colui che è il solo a poter dar tutto [...] Dio è dalla parte degli assassini. Tutti gli assassini della storia pretendono sempre di agire in nome del Signore» (SH, p. 84).

gliere il soggetto. Un Din Torah<sup>44</sup>, ecco cosa reciterete stasera, un processo religioso [...] Contro il re dei re, il giudice supremo, il signore dell'universo! Ecco lo spettacolo che mi metterete in scena stasera. Questo, o niente; scegliete!» (SH, p. 39). E alla fine egli riesce a convincere gli attori, rimasti inizialmente scioccati, ricordando loro la tradizione della festa di Purim: «Si può dir tutto in una recita di Purim. Allora, siete d'accordo? Avrete il coraggio di dire cose che nessuno ha mai osato dire finora? e di porre domande che nessun uomo ha mai avuta l'audacia di porre finora? E di accusare il vero imputato? Avrete questo coraggio?» (SH, p. 39). In questo modo sono poste le basi per uno spettacolo nello spettacolo, per una pièce nella pièce: la taverna si trasforma improvvisamente in una sala di tribunale, gli attori in giudici, l'oste nel pubblico ministero accusatore. E tuttavia emergono subito inaspettate difficoltà. Nessuno è disposto ad assumere il ruolo del difensore di Dio. Ma allora... un Dio di cui nessuno vuol prendere le difese non sarà in fondo un "povero buon Dio" che può anche far quasi pena? Berish però resta fermo nelle sue convinzioni: «Io gli rifiuto la mia pietà! Come lui mi ha rifiutato la sua. Ho solo uno scopo: accusarlo, giudicarlo e, se possibile, condannarlo. Senza pietà!» (SH, p. 58).

A questo punto, però, entra in scena il pope, che rappresenta nel villaggio la comunità cristiana e che mette in guardia gli ebrei (non senza la nascosta intenzione di convertirli<sup>45</sup>) dalla possibilità che scoppi nuovamente un clima da pogrom: «Avete perso il senno? Fuori affilano i coltelli, e voi fate del teatro?» (SH, p. 64)<sup>46</sup>. Ma gli ebrei sono seriamente decisi a recitare la loro pièce fino alla fine. Soprattutto Berish è pronto, all'occorrenza, a far svolgere il processo anche senza difensore:

L'avvocato difensore non c'è, e allora? Di chi è la colpa? I suoi difensori li ha uccisi, i suoi patrocinatori li ha consegnati agli assassini. Non doveva far altro che risparmiare Reb Shmuel il giudice; non doveva far altro che mantenere in vita Reb Baruch il prete, Hersh il saggio, Melech il calzolaio; non doveva far altro che occuparsi di coloro che lo amavano e che credevano in lui; ma lui non se ne è occupato. Di chi è la colpa, dunque, se tacciono? Di chi è la colpa se sono diventati polvere? Di chi è la colpa se la terra è popolata da degli assassini, soltanto da degli assassini? (SH, p. 69)

44. Din Torah = "giudizio secondo la Torah". Questo termine è usato per indicare una causa giudiziaria discussa di fronte a dei giudici (Dayanim) che si attengono alla legge rabbinica. Secondo questa legge, infatti, ciascuna parte in causa può costringere quella avversa a presentarsi di fronte a una corte ebraica (Bet Din) per essere ascoltata. Oggigiorno – se si prescinde dallo Stato d'Israele, dove determinate questioni di carattere personale vengono legalmente discusse di fronte alle corti rabbiniche – un Din Torah si tiene in genere solo laddove le due parti in causa hanno sottoscritto un accordo con cui riconoscono come vincolante il verdetto del Bet Din.

45. «Ovviamente, come ultima risorsa, come ultima speranza, ci resta sempre la possibilità, il mezzo, la protezione della [...] croce» (SH, p. 27).

46. «Non voglio un altro pogrom. Non ci tengo a vedere dei cristiani saccheggiare case di ebrei, violentare donne di ebrei, profanare santuari di ebrei, massacrare bambini di ebrei: ne ho visti abbastanza l'ultima volta» (SH, p. 63).

Ma ecco che entra improvvisamente in scena un nuovo personaggio, che accetta di fare la parte del difensore di Dio. È Sam, un intellettuale freddo ma gentile, alto, elegante, estremamente affascinante, che è già stato un'altra volta a Shamgorod. Allora aveva sedotto la serva Maria, per poi dileguarsi con la stessa rapidità con cui era apparso. Adesso Maria (che incarna il buon senso comune cristiano-popolare<sup>47</sup>) riesce a vedere in lui solo satana, un uomo cioè che l'ha diabolicamente usata, per poi abbandonarla. Ma gli altri sono fin troppo felici di aver trovato finalmente un difensore di Dio, per tenere in debito conto questi ammonimenti di Maria. Infatti il processo può adesso finalmente incominciare. A questo punto Berish ripete ancora una volta la sua accusa:

Io, Berish, oste ebreo di Shamgorod, accuso il Signore dell'Universo di ostilità, di crudeltà e d'indifferenza [...] Dico come la penso perché così la penso; o Lui non ama il suo popolo eletto, o se ne infischia. Ciò che è certo è che la nostra sorte non sembra preoccuparlo, lo lascia indifferente. Allora, perché ci ha scelto? Perché proprio noi, e non un altro popolo, per cambiare? Delle due l'una: o sa che cosa ci aspetta o non lo sa. In entrambi i casi è colpevole (SH, pp. 81-2).

A partire da qui si sviluppa un interessante duello oratorio tra il difensore di Dio e il suo accusatore. Punto per punto Sam cerca di mettere Berish alle corde. Certo, a Shamgorod sono stati commessi dei crimini; ma in fondo a Berish le cose non vanno poi così male: non è forse vero che può continuare a servire i suoi avventori e ha un tetto sopra la testa?<sup>48</sup> Certo, a Shamgorod è corso del sangue, ma questo non può essere ragione di rimprovero per Dio: non sono stati forse degli uomini a massacrare altri uomini?<sup>49</sup> Certo, a Shamgorod sono stati commessi degli assassini. Ma Dio va cercato non tanto tra gli assassini quanto tra le vittime. Non è forse Dio stesso vittima della sua creazione?<sup>50</sup> Certo, a Shamgorod ci sono stati dei morti, ma l'accusatore può veramente parlare in nome dei morti? I morti sono

47. «Voglio vedervi vivere, padrone. Mi capite? Voglio che restiate vivo! Ecco ciò che voglio! Vedervi vivo! [...] Cosa vi costa biasciare qualche parola gentile al nostro Signore pur continuando a pregare il vostro in silenzio? [...] Dov'è scritto che dobbiate essere più duri di Dio stesso? E che bisogna morire per lui? Io sono soltanto una serva, [...] ma so, sì lo so, che la vita è preziosa ed è unica, come Dio... Dio è Dio: a volte è buono, a volte lo è meno; ma resta ugualmente Dio. La vita pure a volte è bella, a volte è piuttosto brutta. Ma la vita è vita: giustifica tutto, padrone» (SH, pp. 34-5); «Io non mento mai e non adulo nessuno. È a me che mentono, è me che adulano: io sono il pubblico, il popolo, le masse» (SH, p. 48).

48. «Vi guardo e vedo degli esseri viventi, ben nutriti, non mal vestiti, non troppo infelici. Avete da mangiare, da far mangiare i vostri invitati, una casa per ospitarli e delle idee per divertirli. Di che cosa vi lamentate?» (SH, p. 00).

49. «Perché far ricadere il biasimo sul mio augusto cliente? Dopo tutto, si tratta di una circostanza banale: degli uomini sono stati massacrati da altri uomini. Perché implicare il Signore?» (SH, p. 84).

50. «Uomini e donne si uccidono fra di loro, e voi mettete Dio fra gli assassini, mentre invece si trova fra le vittime [...] Dio è vittima, della sua creazione forse» (*ibid.*).

veramente tutti dei testimoni d'accusa? Si può veramente escludere che le vittime siano state in fondo felici di lasciare questa terra piena d'odio e imbevuta di sangue, per entrare nel mondo della verità e della vita eterna?<sup>51</sup> Non è forse possibile che i morti siano stati in fondo riconoscenti a Dio per aver loro risparmiato dolore e vergogna?

Che cosa resta da fare all'uomo? Anche per questo il difensore di Dio ha una risposta. L'uomo deve sottomettersi a Dio, accettare la Sua volontà. Colpa di Dio? Che ne sa l'uomo di Dio, per parlare con tale sicurezza, anzi con tale arroganza di Lui? Non è forse vero che già in passato altri uomini hanno dovuto affrontare analoghe catastrofi, ma non per questo hanno smesso di lodare Dio e la Sua giustizia? La generazione attuale è forse più intelligente di quelle passate? Ogni volta si trattava pur sempre di una punizione per le colpe degli uomini. E oggi le cose dovrebbero essere cambiate? A questo punto il difensore trionfante aggiunge: «Chi siete voi per fare confronti, per trarre conclusioni? Chi siete voi dunque per incolpare, o perfino interrogare, il creatore dell'universo? Voi che siete nati dalla polvere, voi che non siete che polvere» (SH, p. 88).

Queste contro-argomentazioni non restano senza effetto sui giudici. E anche Berish è visibilmente sulla difensiva. Con la sua abilità dialettico-argomentativa, la sua fine intelligenza e la sua brillante retorica Sam riesce a difendere brillantemente la causa di Dio di fronte alle accuse mossegli.

A questo punto, però, la minaccia esterna si fa sempre più grande. Entra ancora una volta il pope per mettere in guardia gli astanti dal pericolo incombente, che nemmeno lui può più scongiurare. Gli ebrei tuttavia sono adesso decisi a chiudere il processo contro Dio. Sam resta della sua opinione: «Dio è giusto, e le sue vie sono giuste [...] Egli ha creato il mondo, e con il mondo noi, senza chiedere la nostra opinione. Può agire come gli sembra più opportuno. Il nostro dovere è glorificarlo nonostante tutto [...]. La fede in Dio deve essere così illimitata come Dio stesso. Se essa esiste a spese degli uomini, tanto peggio. Dio è eterno, gli uomini no» (SH, p. 102). Ma, di fronte all'imminente nuovo pogrom, nemmeno Berish è disposto a ritirare anche solo per un momento le sue accuse contro Dio. Al contrario: proprio l'incombente violenza rende a suo giudizio la colpa di Dio ancora più grande<sup>52</sup>.

Tutti però devono adesso prepararsi a rintuzzare l'attacco della plebaglia cristiana. Barricano porte e finestre e spengono le candele. Esplose un'isteria generale e improvvisamente i tre attori implorano Sam, l'uomo di

51. «E se fossero stati felici, sì, felici di lasciare una terra laida e insanguinata per un mondo di verità, di pace eterne?» (SH, p. 85).

52. «I miei figli e i miei padri sono morti senza rinnegare la loro fede; io morirò senza rinnegare la mia» (SH, p. 100); «Ho vissuto da ebreo, morirò da ebreo; ed è anche in quanto ebreo che con tutte le mie forze griderò che ha torto. E poiché la fine si avvicina griderò più forte: e poiché la fine si avvicina, la sua colpevolezza è ancora più grande» (SH, p. 102).

Dio, di salvarli dal pericolo: «Lei è un giusto, interceda per noi! [...] Lei ha dei poteri, li usi [...]. Lei è vicino al cielo, preghi per noi; la sua fede può molto, Lo invochi, perché annulli il Suo decreto» (SH, p. 104). A questo punto però Sam, trasformato alla fine da un'angoscia proiettiva in un rabbi miracoloso, creduto in possesso di forze divine capaci di scongiurare l'atrocità, rivela improvvisamente la sua vera identità. Allorché tutti (come si addice a una festa di Purim) si mettono la maschera, anche Sam ne tira fuori una dalla borsa e se la mette. All'improvviso tutti emettono un grido di orrore: è la maschera del diavolo. Sam scoppia in una lunga, forte e terribile risata e si accomiata con le parole: «E mi avete preso per un santo? Per un giusto? Io, un saggio, destinato alla venerazione? Io un araldo della fede? Poveri imbecilli! Come siete ciechi! Se soltanto sapeste, se soltanto sapeste» (SH, p. 104). E con queste parole alza il braccio come per dare un segnale; al che la plebaglia cristiana prende d'assalto definitivamente la locanda. Così finisce il racconto.

Ora, si può anzitutto notare come in questa pièce vengano ripresi da Sam i classici argomenti della teodicea. 1. La storia dolorosa dei molti deve essere relativizzata a partire dalla storia personale del singolo. Fintantoché uno non è toccato direttamente dalla sofferenza, non ha alcun diritto di accusare Dio. 2. La storia dolorosa di molti non è un rimprovero contro Dio, ma solo contro gli uomini che l'hanno inflitta ad altri uomini. 3. Nel dolore della storia Dio stesso è vittima della creazione, che si è ribellata contro la sua volontà originaria. 4. Le vittime non possono essere portate come testimoni d'accusa contro Dio, poiché nessuno dei sopravvissuti può far veramente propria la prospettiva delle vittime. 5. La volontà di Dio non può essere giudicata secondo categorie umane. La prospettiva antropocentrica va abbandonata a favore di quella teocentrica. Bisogna aver rispetto per la volontà di Dio, qualunque cosa accada.

Wiesel, di contro a questi classici argomenti della teodicea, sviluppa un'idea che fino ad allora era rimasta tabù anche in ambito ebraico, cioè l'idea di una colpa di Dio di fronte alle ingiuste e terribili sofferenze dei Suoi figli. In realtà gli argomenti classici non vengono controbattuti in maniera razionale. Tuttavia proprio il finale a effetto si fonda sull'idea che gli argomenti della teodicea qui ricordati si dimostrano alla fine argomenti del diavolo, in quanto non fanno altro che illudere gli uomini circa la vera essenza di Dio. Chi di fronte alla sofferenza di milioni di innocenti cerca di giustificare Dio con tali argomenti, si mette dalla parte del demonio, dell'avversario di Dio: la teodicea ha un volto satanico di fronte agli orrori della storia.

La crisi della teodicea classica non porta tuttavia in Wiesel a una negazione dell'esistenza di Dio. Diversamente da Hildesheimer, il suo parlare di una colpa di Dio non è metafora della strutturale enigmaticità e assurdità del creato, ma espressione di una protesta contro Dio, che però, proprio come protesta, è espressione di una speranza che Dio si possa dimostrare giusto. Non si tratta tanto, come in Hildesheimer, di una sorta di logora-



mento o esaurimento (*Ermüdung*) della teodicea (con riferimento all'insensatezza del mondo), bensì di un rifiuto (*Verweigerung*) della teodicea, perché la presunta giustizia di Dio mal s'accorda con la sofferenza di milioni di credenti innocenti. Questo rifiuto della teodicea (con riferimento alla colpa di Dio) avviene però di fronte a Dio, in quanto Dio, anche se destinatario della protesta, non viene negato nella sua esistenza. Diversamente da Hildesheimer, l'assurdità delle vicende del mondo è quindi piuttosto occasione per tener sveglia, di fronte a Dio, la domanda circa il senso della creazione e il senso della sofferenza. Wiesel non afferma la morte di Dio, ma ne lamenta il terribile silenzio. Come ha detto l'autore di una delle migliori biografie di Wiesel, Robert McAfee Brown:

Wiesel non diventa ateo e non proclama la morte di Dio [...]. Quando anni dopo Richard Rubenstein sosterrà la tesi che Auschwitz ha cancellato l'esistenza di Dio, facendo della negazione di Dio un dovere morale, Wiesel gli controbatterà: "È strano che la filosofia che rifiuta Dio non provenga dai dei sopravvissuti. Non uno di quelli che fanno parlare di sé con la cosiddetta teologia della morte di Dio è stato in prima persona ad Auschwitz"<sup>53</sup>.

Insomma l'antiteodicea religiosa di Wiesel vuol essere più radicale dell'antiteodicea atea di Hildesheimer: non si appaga della condanna, ma istruisce ancora e sempre di nuovo il suo processo contro Dio. L'unica fede ancora possibile per lui è, infatti, quella che contesta Dio, e non certo quella che lo giustifica.

4. A questo punto dovremmo chiederci se le speculazioni teologico-filosofiche sul Dio crocifisso, sulla debolezza di Dio, sul dolore di Dio, sul male in Dio, sulla morte di Dio, con cui si è cercato da più parti di rispondere al problema della teodicea<sup>54</sup>, costituiscano delle valide alternative non

53. McAfee Brown, *Elie Wiesel*, cit., p. 65. Una prospettiva che ha trovato scarsa eco nelle comunità ebraiche è stata, invece, quella di Ignaz Maybaum (1897-1976), uno dei più importanti teologi liberali ebraici del XX secolo. Secondo Maybaum (*The Face of God after Auschwitz*, Polak & Van Gennep, Amsterdam 1965) l'Olocausto ha rappresentato la forma più alta di espiazione vicaria dei peccati del mondo intero: «Ad Auschwitz gli ebrei hanno sofferto vicariamente per i peccati dell'umanità» (*ibid.*). In questo il popolo ebraico può essere accostato al «servo sofferente» di Isaia 52 e 53, che soffre per i peccati del mondo. Nel delineare la sua posizione, tuttavia, Maybaum si è servito altresì di metafore cristiane, parlando di Auschwitz come del nuovo Golgotha e delle camere a gas come succedanei della croce.

54. In effetti molti dei tentativi di soluzione del problema della teodicea (Moltmann, Jonas, Pareyson, Mancuso) sono "libere" interpretazioni del dato scritturale, che ben evidenziano come la teologia che non si limiti a "ripetere", ma cerchi di "pensare" il dato rivelato, non possa che trasformarsi in filosofia. D'altra parte la religione cristiana, per reggere la concorrenza delle filosofie ellenistiche, ha dovuto sviluppare fin dall'inizio una teologia (cioè una riflessione ed elaborazione razionale della fede) poco vincolata ai testi biblici, che ha assorbito molto dello stoicismo, dello gnosticismo e del neoplatonismo – cosa che spiega perché essa si sia dimostrata meno resistente all'illuminismo rispetto all'islam. Cfr. G. W. F. Hegel,



solo al logoramento della teodicea operato da Hildesheimer, ma anche al rifiuto della teodicea operato da Wiesel. Si pensi in particolare al teologo riformato Jürgen Moltmann, per cui proprio un celebre passo della *Notte* di Wiesel (quello del bambino impiccato<sup>55</sup>) è «una sconvolgente espressione di teologia crucis»<sup>56</sup>, ma anche a Gisbert Greshake<sup>57</sup>, Walter Kasper<sup>58</sup>,

*Lezioni di filosofia della religione*, vol. I, introduzione del 1824, Guida, Napoli 2003, pp. 97-8: «L'esegesi assume la parola scritta, la interpreta e pretende [...] di rimanerle fedele. Se però l'interpretazione non è semplicemente spiegazione della parola, bensì discussione del contenuto, spiegazione del senso, allora essa deve introdurre propri pensieri nella parola che sta a fondamento. Una mera interpretazione della parola può esserci solo quando si sostituisce una parola con un'altra della stessa estensione. Se l'interpretazione è una spiegazione, vi vengono connesse ulteriori determinazioni di pensiero [...]. I commentari della Bibbia ci rendono noto non tanto il contenuto della Scrittura, bensì il modo di pensare di ciascuna epoca [...]. Non a caso, basandosi sulla Scrittura, i teologi hanno dimostrato esegeticamente le opinioni più divergenti, e hanno fatto così di questa cosiddetta Sacra Scrittura un naso di cera. Tutte le eresie, al pari della Chiesa, si sono richiamate alla Scrittura».

55. «I tre condannati salirono insieme sulle rispettive sedie. I tre colli vennero infilati contemporaneamente nei nodi scorsi. Viva la libertà! Gridarono i due adulti. Il bambino, lui, taceva. / Dov'è il buon Dio? Dov'è? Domandò qualcuno dietro di me. A un cenno del capo le tre sedie vennero tolte [...]. Poi cominciò la rivista. I due adulti non erano più in vita. Le loro lingue gonfie e bluastre penzolavano fuori dalla bocca. Ma la terza corda non era immobile; anche se lievemente il bambino era ancora in vita... Più di mezz'ora rimase così, a lottare tra la vita e la morte, agonizzando davanti ai nostri occhi. E noi dovevamo guardarlo bene in faccia. Era ancora vivo quando gli passai accanto. La sua lingua era ancora rossa, i suoi occhi non erano ancora spenti. Dietro di me udii lo stesso uomo chiedere: Dov'è Dio?/ E io sentii una voce in me che gli rispondeva: Dov'è? Eccolo, è lì, appeso a quella forca... Quella sera la zuppa aveva un sapore di cadavere» (Wiesel, *La notte*, cit., pp. 66-7).

56. Secondo Moltmann «parlare di un Dio impassibile, qui significherebbe trasformare Dio in un demonio [...]. Parlare di un Dio indifferente, qui significherebbe condannare gli uomini all'indifferenza. Ma la riflessione teologica deve trarre le conseguenze che da tale esperienza del dolore di Dio derivano per quel dolore che umanamente non trova risposta» (Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 322). Tuttavia è stato fatto giustamente osservare che, se è vero che alcuni interpreti cristiani vedono nella scena del bambino impiccato sul patibolo del campo di concentramento una ripetizione dell'evento della croce («Cristo pende sulla croce per redimere il mondo; Dio è presente in mezzo alla sofferenza»), in realtà per l'ebreo Wiesel «il messaggio è qui disperazione, non speranza. Dio pende sul patibolo, Dio soggiace all'azione demoniaca dell'uomo, Dio, esposto al male, incarna morte e impotenza, non vita e potenza» (McAfee Brown, *Elie Wiesel*, cit., p. 67).

57. Cfr. G. Greshake, *Wenn Leid mein Leben lähmt. Leiden – Preis der Liebe?*, Herder, Freiburg 1978. Secondo questo teologo friburghese la sofferenza dell'uomo (sia quella innocente che quella colpevole) è il prezzo della libertà, in quanto un Dio che impedisse la sofferenza in virtù della Sua onnipotenza e bontà renderebbe impossibile la libertà. L'onnipotenza di Dio, quindi, si manifesta concretamente nel Suo amore, che lascia spazio all'uomo, concedendogli libertà e autonomia, anche se ciò implica la possibilità che accada quel male che Dio assolutamente non vuole – per cui onnipotenza non equivale affatto a potere assoluto. D'altra parte Dio si sottomette lui stesso alla sofferenza: infatti, se la creazione consiste nel fatto che Dio “vuole il finito” (ciò che è altro da Lui) per poterlo amare e se quest'amore è così grande da mettere in conto la stessa possibilità del dolore, questo pensiero diviene supportabile solo se Dio espone la sua stessa vita al dolore quale prezzo del suo amore.

58. Cfr. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Grünewald, Mainz 1982, trad. it. di D. Pezzetta, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984. Per questo teologo (e oggi cardinale) cattolico «il Dio “simpatetico”, che si rivela in Gesù Cristo, è la risposta definitiva alla questio-

Eberhard Jüngel<sup>59</sup>, Peter Koslowski<sup>60</sup> e Vito Mancuso<sup>61</sup>, per cui il dolore e la morte di Dio in Cristo rappresentano l'autentica risposta al problema della teodicea<sup>62</sup>, nonché a filosofi come Pareyson e Jonas.

Com'è noto, nella sua opera del 1972 *Il Dio crocifisso* Moltmann, nell'intento di prendere le distanze tanto dal teismo tradizionale (che resta legato alla metafisica e alla conoscenza indiretta di Dio a partire dal mondo)<sup>63</sup> quanto dall'ateismo moderno (che rappresenta soltanto l'altra faccia del teismo, in quanto ne condivide la logica di fondo)<sup>64</sup>, ha sviluppato un nuo-

ne della teodicea, di fronte a cui falliscono sia il teismo che l'ateismo. Se Dio stesso soffre, la sofferenza non è più un'obiezione contro Dio» (ivi, p. 244).

59. Cfr. E. Jüngel, *Tod, Kreuz, Stuttgart 1971*, trad. it. *Morte, Queriniana, Brescia 1972*; Id., *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den "Gottesbegriff nach Auschwitz"*, in H. Denser, G. M. Martin (hrsg.), *Gottes Zukunft-Zukunft der Welt*, Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag, Kaiser, München 1986, pp. 265-75. Per questo teologo luterano Dio vince il male subendolo lui stesso. In effetti la teologia cristiana, che ha il compito di «pensare insieme Dio e il crocifisso», non può non «problematizzare radicalmente sia la comprensione metafisica dell'onnipotenza di Dio sia l'assioma metafisico dell'apatia di Dio» (*ibid.*).

60. Cfr. P. Koslowski, *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, in W. Oelmüller (hrsg.), *Leiden*, Schöningh, Paderborn 1986, pp. 51-7; Id., *Der leidende Gott – Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus*, in W. Oelmüller (hrsg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, Fink, München 1990, pp. 33-66. Secondo la prospettiva del "Dio sofferente" del cattolico Koslowski qualsiasi teodicea diviene impossibile se non si presuppone un Dio che soffra liberamente per amore degli uomini.

61. Cfr. V. Mancuso, *Il dolore innocente. L'handicap, la natura e Dio*, Mondadori, Milano 2002.

62. Che le speculazioni teologico-filosofiche di Moltmann, Kasper, Jüngel e Mancuso possano ancora definirsi cristiane è dato dal fatto che si richiamano al Crocifisso. Come ha detto Moltmann, che si può considerare un po' come l'antesignano di quei tentativi di teodicea che puntano sulla sofferenza e la debolezza di Dio, nonché sull'idea di sofferenza come prezzo dell'amore: «Il crocifisso rimane il criterio intrinseco di tutte le parole che a lui si richiamano [...] Tutto ciò che la teologia cristiana afferma su Dio, fondamentalmente si radica nell'evento di Cristo in croce» (Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., pp. 95, 239). Tuttavia il problema del loro rapporto con la Scrittura quale criterio di misura di ogni interpretazione "cristiana" resta aperto: è possibile per un cristiano accettare qualsiasi speculazione, anche se non si fonda sulla Bibbia (come, ad esempio, nel caso dei dogmi mariani)? Quanto poi le costruzioni di Kasper e Mancuso possano definirsi ancora "cattoliche" è una questione risolvibile solo autoritativamente, come mostra tutta la storia della teologia cattolica.

63. «Per la metafisica la natura dell'essere divino è determinata dalla sua unità e indivisibilità, dalla sua mancanza di principio e di fine, dalla sua immobilità e immutabilità. Siccome la natura dell'essere divino viene pensata sul fondamento dell'essere finito, essa deve includere tutte le determinazioni dell'essere finito ed escludere quelle che si oppongono all'essere, in quanto altrimenti l'essere finito non potrebbe trovare nell'essere divino fondamento e consistenza contro il nulla che emerge minaccioso dalla morte, dalla sofferenza e dal caos. Dall'essere divino vanno quindi escluse morte, sofferenza e mortalità. La teologia cristiana ha recepito e riproposto fino ai nostri giorni questo concetto di Dio della teologia filosofica, perché praticamente fino ad oggi ha condiviso il bisogno religioso di un uomo che si sente finito, minacciato e mortale e che quindi cerca protezione in un'onnipotenza e autorità superiori» (ivi, p. 249).

64. «L'ateismo non mette in dubbio l'esistenza di Dio in sé, che sarebbe del tutto irrilevante per un essere non-divino, ma mette in dubbio che il mondo dell'esperienza sia fonda-

vo concetto di Dio che, a suo avviso, consente di eliminare le unilateralità del teismo e al contempo d'invalidare gli argomenti dell'ateismo. Questo è però possibile, per Moltmann, solo a partire dalla morte in croce di Cristo. Infatti, se non ci si accontenta di vedere l'evento del Golgotha come un fatto storicamente terribile, ma ci si interroga sul suo senso, non ci si può non chiedere: «Che cosa significa la croce di Cristo per Dio stesso?»<sup>65</sup> Che cosa significa la sofferenza del figlio di Dio per Dio padre? E ancora: si può ancora, come cristiani, tener fermo a una comprensione di Dio in cui morte, dolore e mortalità vengano esclusi dall'essere divino? se Dio fosse assolutamente incapace di soffrire, tanto da restare intoccato dalla morte del figlio, non finirebbe per essere altresì incapace di amare? ma se fosse incapace di amare, non sarebbe molto più povero di qualsiasi uomo capace di amare e di soffrire?

A partire dalla morte in croce di Cristo, nonché dalla condizione di abbandono in cui Cristo è stato lasciato da Dio sul Golgotha, si può invece porre in modo nuovo la questione della partecipazione di Dio a questo dolore e, con ciò, al dolore degli uomini in generale:

Quanto più prendevo sul serio la presenza di Dio nella sofferenza e nell'agonia di Gesù, tanto più profondamente mi interrogavo circa la presenza della sofferenza e dell'agonia di Gesù in Dio. Un Dio che sia solo innamorato di se stesso e che per questo resti apatico, è un mostro, un idolo. A partire dalla croce di Cristo ho trovato (alla pari di altri teologi) l'accesso al mistero dell'intima affettività di Dio: Dio è amore; a partire dalla croce di Cristo ho trovato l'accesso alla vita trinitaria di Dio. È quel che ho chiamato teologia trinitaria della croce<sup>66</sup>.

Di contro all'immagine tradizionale di Dio (non toccato dal male, non partecipe della sofferenza, non responsabile della presenza del dolore nel mondo), proprio la morte del figlio di Dio sulla croce mostra che Dio padre è coinvolto in questa esperienza di dolore. Se però le cose stanno così, la protesta contro Dio in nome della sofferenza diventa inutile. È infatti ancora possibile protestare, in nome della sofferenza, contro un Dio sofferente?

to su un essere divino e sia da questo governato. Anche l'ateismo metafisico considera il mondo come uno specchio della divinità. Ma nello specchio frantumato di un mondo assurdo e ingiusto, in cui trionfa il male e in cui il dolore è senza ragione e senza fine, esso non scorge il volto di un Dio, ma soltanto le smorfie dell'assurdo e del nulla. Anche l'ateismo risale dall'esserci e dal modo d'essere del mondo finito a una causa e a un fine. Colà però esso non trova un Dio buono e giusto, ma tutt'al più un demone lunatico, un cieco destino, una legge che condanna o il nulla che annienta» (ivi, p. 256). Questo vale in particolare per l'ateismo di protesta che dalla sofferenza dell'innocente inferisce la non-esistenza di un Dio buono: «con lo stesso diritto con cui il teismo parla di Dio, dell'essere supremo, ottimo e giusto, l'ateismo parla del nulla che si manifesta in tutte le esperienze annichilenti della sofferenza e del male» (ivi, p. 258).

65. Ivi, p. 233.

66. Id., *Der Gott, auf den ich hoffe*, in W. Jens (hrsg.), *Warum ich Christ bin*, Kindler, München 1979, pp. 270-1.

Moltmann rinuncia, insomma, all'assioma tradizionale dell'apatia di Dio e non si perita di parlare di un Dio sofferente, impotente, crocifisso, pur rischiando di avvicinarsi così alle classiche eresie del patripassianesimo e del teopaschismo, secondo cui Dio padre avrebbe sofferto come Dio figlio<sup>67</sup>. Anzi, in *Trinità e regno di Dio* del 1980 arriva addirittura a parlare di un Dio che soffre a causa della creazione (una sofferenza che Dio, nel suo amore per la creazione, avrebbe assunto liberamente su di sé), di una sottomissione volontaria di Dio al dolore, in quanto amore e dolore sono tra loro inscindibili: «Con la creazione di un mondo che non è Dio, ma gli corrisponde, inizia l'autoumiliazione di Dio, l'autolimitazione dell'onnipresente e il dolore dell'amore eterno [...]. Creazione significa per Dio autolimitazione, ritiro in se stesso e, quindi, autoumiliazione. L'amore creativo è sempre anche amore sofferente»<sup>68</sup>. La passione di Cristo viene così intesa da Moltmann come sofferenza di Dio e integrata in una teologia trinitaria: «Ciò che accade sul Golgotha, penetra nelle profondità della divinità e permea così per l'eternità la vita di Dio. Al centro della trinità sta cristianamente sempre la croce, perché la croce manifesta il cuore del Dio trinitario che batte per l'intera sua creazione»<sup>69</sup>.

Moltmann può, però, pensare questo pensiero solo postulando una conformità intima della volontà del figlio che è stato immolato (consegnato, ripudiato, abbandonato) con la volontà immolante del padre – conformità che sarebbe il contenuto centrale della vicenda del Getsemani. Tuttavia dobbiamo comprendere correttamente questa idea dell'immolazione del figlio, perché altrimenti potremmo avere l'impressione di trovarci di fronte a un essere sadico disposto a far soffrire il suo stesso figlio:

Se si comprende l'immolazione di Gesù nel senso che il padre è il soggetto attivo e il figlio l'oggetto passivo, questa impressione è giusta. Se si comprende l'immolazione di Gesù sulla croce come sacrificio per conciliare l'ira del padre, questa impressione è giusta. Se si comprende l'immolazione di Gesù nel senso che Dio avrebbe agito su di lui tramite Giuda, Caifa, Pilato e i suoi aguzzini, questa impressione è giusta. Allora però il padre e il figlio non sono una cosa sola, ma sono scissi, e non stanno l'uno accanto all'altro, ma l'uno contro l'altro<sup>70</sup>.

Secondo Moltmann, invece, nell'immolazione del figlio si manifesta anche l'immolazione del padre, nel dolore del figlio risuona anche il dolore del padre.

67. «Consegnando il figlio, il padre consegna anche se stesso [...]. Il figlio soffre l'agonia, il padre soffre la morte del figlio. Il dolore del padre è qui della stessa intensità del dolore sperimentato dal figlio morente. Al figlio che resta senza padre, corrisponde il padre che resta senza figlio. E se Dio si è costituito come padre di Gesù Cristo, nella morte del figlio Egli soffre anche la morte del suo essere-padre» (Id., *Il Dio crocifisso*, cit., p. 284).

68. Id., *Trinità e regno di Dio*, cit., p. 75.

69. Id., *La via di Gesù Cristo*, cit., p. 195.

70. Ivi, p. 198.

Si può quindi dire che la teologia di Moltmann abbia preso sul serio: *a*) la crisi della teodicea leibniziana; *b*) il fatto che il dolore è la roccia dell'ateismo (Giorgio Büchner); *c*) il fatto che le risposte tradizionali (le teologie del male incentrate sulle idee di privazione, permesso, punizione ed educazione) non sono più sufficienti, in quanto la volontà di scagionare Dio per l'esistenza del male nel mondo mal si accorda con la disponibilità a prendere sul serio le tragedie degli uomini. Dio e il dolore, invece, devono essere pensati assieme. Questo però è possibile solo sulla base di una teologia dell'amore – la sola che rende Dio capace di soffrire. Come la creazione è espressione dell'amorosa autolimitazione di Dio, è testimonianza della volontaria autorinuncia all'onnipotenza da parte di Dio, la vicenda del Golgotha è l'espressione della capacità di soffrire di Dio, resa possibile dal Suo amore. Nella croce del Suo figlio Dio si rivela come un Dio crocifisso, debole, impotente, che può soffrire e morire per amore. La teologia della sofferenza per amore finisce, però, per togliere ogni argomento all'ateismo di protesta moderno. Infatti contro un Dio crocifisso non si può più protestare in nome delle croci di cui è lastricata la storia dell'umanità; contro un Dio debole, sofferente, agonizzante non ci si può più ribellare in nome di tutte le morti ingiuste. Il problema della teodicea sembrerebbe così risolto. Ogni volta che noi soffriamo, Dio, nel suo infinito amore, soffre insieme a noi e, se Dio soffre insieme a noi, ogni dolore è già sempre intimamente trasfigurato e in ultima analisi superato. Fin qui Moltmann.

Ma, in base alle Scritture, si può veramente affermare che la creazione è un'autoumiliazione, un'autodegradazione di Dio? che essa è il risultato del ritirarsi di Dio in se stesso? In realtà, che la creazione sia già di per sé *passio Dei*, che essa implichi il farsi debole e impotente di Dio, che essa presupponga il soffrire di Dio, è un pensiero del tutto estraneo al Vecchio Testamento, che non ci dice nulla circa le conseguenze dell'atto creatore ed è estremamente restio a lasciarsi andare a speculazioni sul rapporto tra Dio e la Sua creazione. E questa discrezione la teologia sistematica dovrebbe rispettarla, invece di cercare di compensarla speculativamente. Il Vecchio Testamento (per cui la creazione non è un atto di autoumiliazione, ma di manifestazione dell'onnipotenza di Dio)<sup>71</sup> non si pone il problema della condizione di possibilità della creazione, del perché Dio possa aver voluto in generale qualcosa di non-divino “al di fuori” di sé; non si chiede se Dio sia cambiato a causa del (o in seguito al) Suo atto creativo, ma che cosa la sovranità di Dio significhi per la creazione. E lo stesso vale per il Nuovo Testamento, anche laddove esso sottolinea la funzione di mediazione che Cristo ha avuto nella creazione. È, d'altra parte, quanto afferma lo stesso magistero cattolico nella Costituzione *Dei Filius* del Vaticano I (D 3002), in cui si può leggere che la creazione deve la sua esistenza *a*) non a un arbitrio o

71. La parola ebraica *barab* (creare) indica un “creare straordinario, sovrano, non vincolato, privo di fatica e completamente libero”.

a un capriccio di Dio, ma alla sua bontà; *b*) non all'impotenza o debolezza di Dio che ama e soffre, ma all'onnipotenza di Dio; *c*) non a una qualche coazione o necessità, ma alla libera volontà di Dio (la stessa espressione "creazione dal nulla" vuole indicare incondizionatezza e assenza di presupposti); *d*) e che l'esistenza della creazione non toglie nulla alla perfezione divina, non la limita (Dio non ha bisogno della creazione per accrescere la propria perfezione e beatitudine, tanto meno per raggiungerla), anzi è piuttosto l'espressione di una pienezza che si autocomunica. Un soffrire di Dio per amore della creazione non rientra quindi nella dottrina cattolica tradizionale.

È vero che il cattolico Greshake non dice che la creazione è già di per sé espressione di una *passio Dei*, ma solo che Dio sopporta il dolore come prezzo del Suo amore, ovvero che Egli sottomette per amore la Sua stessa vita al peso del dolore, accettando di soffrire con noi e facendo propri i dolori della creazione<sup>72</sup>. Non bisogna però confondere un presunto dolore di Dio con la compassione che Dio prova per il Suo popolo, che è un elemento ben presente nel Vecchio Testamento (*Os* 11,8).

E anche se guardiamo al Nuovo Testamento, dove si dice che Dio partecipa realmente alla nostra storia di dolore, tanto da soffrire letteralmente insieme a noi? Dove si dice che la storia di Dio diviene una storia di dolore, che nel dolore e nell'agonia del figlio di Dio diviene evidente l'amore (disposto ad accettare la sofferenza) di Dio, il dolore (frutto d'amore) di Dio? In realtà nel Nuovo Testamento non si parla di un Dio impotente, sofferente, crocifisso o addirittura morto<sup>73</sup>. E se Giovanni e Paolo parlano del-

72. Cfr. *Is* 63: «Dio è stato il loro salvatore in ogni distretta. Non un messaggero o un angelo, bensì il Suo volto lo ha salvato» (e non, come traduce Greshake: «In tutto il loro dolore Gliene venne dolore»); *Sal* 91,15: «Io sono presso di lui nella distretta, lo libero e gli restituisco l'onore» (e non, come traduce Greshake: «Con lui io, Dio, sono nel dolore»).

73. È vero che Moltmann, parlando di "debolezza di Dio", si è rifatto a 2 *Cor* 13,4: «L'autoalienazione del figlio esprime altresì l'autoalienazione del padre: Cristo è stato crocifisso nella "debolezza di Dio"» (Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, cit., p. 198). Tuttavia in questo passo della seconda lettera di Paolo ai Corinzi non si parla affatto di una "debolezza di Dio": «A tutti quelli che hanno peccato, e a tutti gli altri, ripeto adesso da lontano ciò che ho detto già nel mio secondo soggiorno: quando ritornerò, non perdonerò più. Infatti voi chiedete una prova del fatto che a parlare in me sia quel Cristo che agisce in voi non nella sua debolezza, ma nella sua potenza? Egli fu sì crocifisso nella sua debolezza [*ex infirmitate; ek astheneías*], ma vive per la potenza [*ex virtute; ek dynámeos*] di Dio. E anche noi siamo deboli in lui, ma vivremo con lui davanti ai vostri occhi per la potenza [*ex virtute; ek dynámeos*] di Dio». Qui la debolezza non viene attribuita a Dio, ma soltanto all'uomo Gesù che, come il crocifisso, è in effetti il simbolo reale della più profonda debolezza. È a Dio, invece, che spetta la potenza. Non a caso è solo in quanto vive grazie a Dio e continua ad agire grazie allo spirito di Dio, che il crocifisso partecipa ora, dopo la sua resurrezione, della potenza divina. Per questo si può dire che Cristo opera adesso tra i suoi discepoli non nella sua debolezza, ma nella sua potenza. Non è possibile quindi parlare né di una "debolezza" di Dio (perché è della "potenza" di Dio che si parla) né di una debolezza "di Dio" (perché è della debolezza dell'uomo Gesù che si parla). Si può quindi parlare di una manipolazione del testo biblico da parte di Moltmann per interessi dogmatici personali.



l'amore<sup>74</sup>, non parlano però di una sofferenza di Dio per amore. Da nessuna parte si dice che il dolore di Gesù sia dolore di Dio e che Dio abbia avvertito per amore questo dolore come Suo proprio dolore. Certo, secondo *Gv* 3,16 «Dio ha tanto amato il mondo da dare [*daret, édoken*] il suo figlio unigenito», ma questo non vuol dire che Dio abbia consegnato se stesso al dolore, bensì che Dio padre ha fatto in modo di rendere possibile, tramite la sofferenza del figlio, la salvezza degli uomini. Infatti la consegna (l'immolazione) del figlio ha come scopo che «chiunque crede in lui, non muoia, ma abbia la vita eterna». E anche in Paolo le cose non stanno diversamente. Secondo *Rm* 5,8 Dio ha sì dimostrato il suo amore per noi nel fatto che «Cristo è morto per noi quando eravamo ancora peccatori», ma a Paolo non sarebbe mai venuto in mente di lasciar soffrire e morire, in questo agonizzare di Cristo, Dio stesso, perché ciò avrebbe contraddetto la sua mentalità ebraica. Dio, nella sua sovrana libertà e potenza, ha soltanto preso un'iniziativa per salvare gli uomini dal giudizio finale, mandando il figlio sotto la legge (*Gal* 4,4).

Certo, se Dio dà Suo figlio o la fa morire per amore, se Dio fa qualcosa per salvare gli uomini, cessa di essere un Dio impartecipe e apatico. Tuttavia il Nuovo Testamento non scambia la compassione per il figlio e per il mondo con una presunta sofferenza di Dio in sé. Sulla base della Scrittura si può quindi parlare legittimamente solo di una compassione di Dio nei confronti del Suo popolo e del Suo figlio – il che è in perfetta sintonia con il Vecchio Testamento, che parla della misericordia, bontà, pazienza e amore del Dio sovrano e libero nei confronti del Suo popolo: Dio è «ricco di misericordia [*polúsplangchnós, misericors*] e compassione [*oiktírmon, miserator*]» (*Gc* 5,11). Si può quindi veramente considerare il dolore come il prezzo della libertà, il prezzo dell'amore? È veramente accettabile l'idea di un Dio che resti a guardare per amore tutto il dolore del mondo senza impedirlo? Un Dio che resti a guardare Auschwitz per amore, solo perché rispetta la libertà dell'uomo? Un tale Dio non starebbe moralmente molto più in basso di qualsiasi genitore che, pur rispettando la libertà del figlio, farebbe tutto quel che è in suo potere, se il figlio cadesse in disgrazia o diventasse produttore di disgrazie?

Appare quindi assolutamente lecito chiedersi se tutte le possibili speculazioni su un Dio impotente, sofferente, crocifisso siano veramente in grado di rispondere alla questione della teodicea, zittire le accuse e le proteste contro il Dio creatore in nome di chi soffre ingiustamente, acquietare la domanda circa la responsabilità di Dio per il male nel mondo, neutralizzare il dubbio che risuona distintamente nel grido del crocifisso a Dio<sup>75</sup>.

74. In Giovanni e Paolo si parla di: *a*) un amore dell'uomo per l'uomo (*Gv* 13,34; *Rm* 13,8); *b*) un amore dell'uomo per Dio (*Gv* 14,15; *Rm* 8,28); *c*) un amore del figlio di Dio per l'uomo (*Gv* 15,9; *Gal* 2,20); *d*) un amore di Dio padre per il figlio e del figlio di Dio per il padre (*Gv* 3,35; 10,17; *Rm* 5,8; 8,39).

75. Paul Ricoeur riconosce l'aporeticità di ogni riflessione sul male, anche se non esclude la necessità di articolare la domanda: cfr. P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* (1986), Morcelliana, Brescia 1993.

E questo tanto più che non sono mancati pensatori cristiani, come Karl Rahner, Joseph Baptist Metz e Hans Küng, che hanno evidenziato, da un punto di vista teologico, psicologico e scritturale, i limiti di simili costruzioni teologico-filosofiche. Da un punto di vista teologico Metz si è chiesto se il fatto di sottomettere Dio al male non sia in fondo soltanto «una sublime reduplicazione del dolore umano e dell'impotenza umana», se il fatto di parlare del dolore in Dio o del dolore tra Dio e Dio non porti a «un'eternizzazione del dolore», se Dio e uomo non finiscano in questo modo per cadere sotto una «quasi mitica universalizzazione del dolore, che spezza alla fine anche lo slancio che si ribella all'ingiustizia», se dietro tutte queste speculazioni non ci sia in realtà «fin troppo Hegel»<sup>76</sup>.

Da un punto di vista psicologico Rahner si è chiesto se sia veramente d'aiuto, anche solo pastoralmente, un discorso sulla sofferenza di Dio, se sia veramente d'aiuto per un uomo sofferente venire a sapere dai teologi che anche Dio soffre con lui; e alla fine si è ribellato contro una tale teologia della sofferenza:

C'è una moderna tendenza (non voglio dire teoria, ma certo una tendenza) – sia in Hans Urs von Balthasar sia in Adrienne von Speyr [...], ma anche, indipendentemente da questi, in Moltmann – a sviluppare una teologia della morte di Dio che sembra al fondo gnostica. Detto in maniera un po' primitiva: per tirarmi fuori dalla merda [Dreck], dai casini [Schlamassel] e dalla disperazione in cui mi trovo, non mi serve a nulla che Dio (per dirla ancora in volta in maniera un po' volgare) sia nella merda come me [...]. Ciò che mi consola è che Dio (se e nella misura in cui è entrato a sua volta in questa storia quale sua propria storia) vi è entrato comunque in altro modo rispetto a me. Infatti, mentre io sono cementato fin dall'inizio in questo orrore, Dio (se questa parola deve avere ancora un significato) è il *deus impassibilis*, il *deus immutabilis*, in un senso vero, autentico e consolante per me. E in Moltmann e in altri mi sembra di sentire una teologia assolutamente paradossale, patripassiana (con forse addirittura una proiezione schellighiana in Dio stesso della scissione, del dissidio, dell'assenza di Dio, della morte), di fronte a cui mi viene anzitutto da dire: che cosa ne sappiamo poi veramente del buon Dio..., e secondo da chiedere: che consolazione, nel vero senso della parola, mi dà tutto questo?<sup>77</sup>

Da un punto di vista scritturale, infine, Küng si è chiesto se, a partire dalla Scrittura, si possa parlare veramente di un Dio sofferente, crocifisso, debole, se il Vecchio Testamento e la cristologia neotestamentaria parlino veramente così di Dio:

76. J.-B. Metz, *Theologie als Theodizee?*, in Oelmüller (hrsg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, cit., p. 117. Cfr. altresì Id., *Cristiani ed ebrei dopo Auschwitz. Ed una riflessione sulla fine della teologia borghese*, in Id., *Al di là della religione borghese. Discorsi sul futuro del cristianesimo* (1980), Queriniana, Brescia 1981, pp. 25-44.

77. K. Rahner, *Im Gespräch*, vol. I (1964-77), herausgegeben von P. Imhoff, U. H. Bialowons, Kösel, München 1982, pp. 245 s.



Un semplice esame delle Scritture è sufficiente per delegittimare queste audacie speculative. Secondo il Vecchio Testamento gli uomini gridano continuamente a Dio, fiduciosi che il loro grido e il loro lamento siano ascoltati, ma il loro gridare, soffrire e morire non diventa semplicemente il gridare, il soffrire e il morire di Dio. Certo: la Bibbia ebraica, nel suo modo antropomorfo di esprimersi, attribuisce a volte a Dio l'intera gamma dei sentimenti e degli atteggiamenti umani: Dio si adira, accusa e soffre per il comportamento del suo popolo, ma al contempo si dimostra sempre di nuovo paziente e lento all'ira. Da nessuna parte, però, viene eliminata la differenza tra uomo e Dio e il dolore dell'uomo dichiarato e trasfigurato semplicemente in sofferenza e dolore di Dio. Da nessuna parte la divinità di Dio diventa non-divinità, la sua fedeltà infedeltà, la sua affidabilità inaffidabilità, la sua divina misericordia compassione umana. Per il Vecchio Testamento vale: se l'uomo naufraga, Dio non naufraga; se l'uomo muore, Dio non muore con lui [...]. Anche secondo il Nuovo Testamento Gesù, il figlio di Dio, grida a Dio, suo padre, poiché, nella profondità del suo dolore, si crede abbandonato da Dio. Ma da nessuna parte Dio grida a Dio, da nessuna parte si dice che Dio è debole, impotente, sofferente, crocifisso o addirittura morto. Se si identificano a tal punto i dolori dell'uomo con Dio da farli diventare anche dolore di Dio, se il grido dell'uomo diventa grido di Dio, allora non diventa anche il peccato dell'uomo (i crimini degli sgherri delle ss) peccato di Dio?<sup>78</sup>

In base alle Scritture bisogna sottoporre a critica, però, anche il mito speculativo di un Hans Jonas<sup>79</sup>. Infatti, la Bibbia conosce sì un Dio che si preoccupa dell'uomo e che in un certo senso anche diviene (biblicamente: agisce storicamente sempre in modo nuovo), ma non conosce un Dio sofferente o impotente, che abbia trasferito la sua potenza al mondo e sia ora esposto impotente all'accadere mondano. Non a caso per il suo mito privato Jonas non si può rifare né alla Scrittura<sup>80</sup>, né al Talmud, ma al massi-

78. H. Küng, *Das Judentum*, Piper, München 1991, trad. it. di G. Moretto, *Ebraismo*, Rizzoli, Milano 1993, in particolare: *D. L'olocausto e il futuro del discorso su Dio*, pp. 643-70; qui pp. 660-1. In effetti nella Bibbia non c'è traccia di un Dio sofferente o impotente; anzi nel Vecchio Testamento gli uomini si rivolgono a Dio, così come fa Gesù nel Nuovo Testamento, in quanto confidano nella potenza di Dio. Si può quindi parlare di una debolezza del Crocifisso – cfr. *Fil* 2,5 ss.: «Gesù Cristo, pur essendo nella forma di Dio, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò [*exinanivit; ekénosen*] se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini [...]. Per questo Dio lo ha esaltato» –, ma non si può parlare di un'autolimitazione o di un'autoumiliazione di Dio – cfr. *Eff* 1,19 ss.: «Possa egli illuminare gli occhi del vostro cuore, perché comprendiate [...] la straordinaria grandezza del suo potere [*virtutis eius; tês dunámeos autoû*] che si è manifestato a noi credenti, grazie all'efficacia della forza della sua potenza [*secundum operationem potentiae virtutis eius; katà tèn enérgeian toû krátous tês ischúos autoû*], quando resuscitò Cristo dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli».

79. Le diverse speculazioni filosofico-teologiche possono avere una loro legittimità solo se (com'è il caso di Jonas) non si prendono troppo sul serio.

80. Proprio sulla base di quello che hanno detto i grandi profeti del Vecchio Testamento, nessuna teologia che voglia restare biblicamente orientata ha il diritto di rinunciare alla fede nella potenza e nella signoria di Dio sul mondo e nel mondo (con tutti i suoi mali). Un Dio che afferma: «Io sono YHWH e nessun altro, all'infuori di me non c'è alcun Dio [...]». Io

mo a una tradizione marginale del pensiero ebraico, la kabbalah, e qui specialmente a una dottrina ben determinata, quella dello zimzum di Isaak Luria (1534-1572). L'idea di un Dio impotente può veramente aiutarci ad affrontare meglio esperienze come quella di Auschwitz o gli infiniti orrori della storia? Una teologia che abbandona l'onnipotenza a favore della bontà e della comprensibilità di Dio può veramente riuscire a venire a capo dell'esistenza del male nel mondo meglio di quella tradizionale? In realtà con la sua idea di un Dio impotente Jonas toglie agli uomini ogni speranza in un'autoaffermazione della potenza e della signoria di Dio sui mali di questo mondo (Auschwitz compreso) e, quindi, di riscatto per tutti gli innocenti caduti nel corso della storia<sup>81</sup>.

Personalmente sono del parere che, piuttosto che ricorrere a forme più raffinate di teodicea, ovvero ad ardite speculazioni sull'intima natura di Dio (mosse dalla nostra temeraria pretesa di conoscerLo meglio delle nostre tasche), si tratti di appellarsi di contro al Dio creatore che sembra tacere di fronte alle sofferenze del mondo, che sembra non voler o non poter intervenire contro le ingiustizie e i mali dell'esistenza, a quel Dio sempre più grande, vendicatore e difensore dei sofferenti martoriati, che è per tanti aspetti così diverso dal Dio dogmatizzato delle chiese e dei potenti, ma che pur trapela attraverso molti passi vetero e neo-testamentari. Si pensi ad esempio a *Gb* 19,25: «E io so che il mio *goel* [il mio vendicatore, il mio difensore; non il mio redentore, corsivo nostro] vive e che da ultimo si alzerà sulla polvere»<sup>82</sup>. L'unico modo adeguato di affrontare il problema del male nel mondo è, infatti, quello di mantenere aperta la controversia con Dio, di perseverare nella contestazione inesausta e inappagata del modo di rapportarsi di Dio all'esistenza umana. Come ha detto una volta Metz: «La teologia non può certo “risolvere” la questione della teodicea. Essa ha piuttosto il compito di formularla come una domanda rivolta a Dio, nonché di elaborare il concetto della trepida attesa di un tempo in cui, quando sarà, Dio stesso si “giustificcherà” nel suo giorno di fronte a questa storia di dolore»<sup>83</sup>.

ho formato la luce e creato le tenebre, ho fatto il bene e provocato la sciagura» (*Is* 45,5 ss.), non è certo un Dio debole e impotente. Che Dio abbia rinunciato alla sua potenza in virtù di un atto di “imperscrutabile” saggezza o per amore o “quale che sia stato il motivo che Lo ha spinto” (Jonas non spiega perché Dio debba prendersi cura degli uomini) è un'affermazione che non trova alcun riscontro nella Bibbia.

81. Si vive veramente meglio rispetto a prima (quando si teneva fermo all'onnipotenza di Dio) sapendo che Dio si prende sì cura degli uomini, ma non può impedire le perversioni e gli orrori della storia e non può portare soccorso?

82. Il *goel bad-dam* (il vendicatore del sangue) era anticamente il parente o erede più prossimo, che aveva il dovere di vendicare un assassinato.

83. Metz, *Theologie als Theodizee?*, cit., pp. 104-5.

# Le figure della colpa in Karl Jaspers e Günther Anders

di *Umberto Galimberti*

L'esser-colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma, al contrario, questa diviene possibile solo "sul fondamento" di un esser-colpevole originario.

Martin Heidegger, *Essere e tempo* (1927), § 58

## I

### Karl Jaspers e la colpa metafisica

Nel 1937, a seguito dell'ingiunzione del governo nazista che obbligava i professori con moglie ebrea a divorziare o abbandonare l'università, Karl Jaspers, che nel 1910 aveva sposato Gertrud Mayer, a cui era legato da vivissimi sentimenti e dedicato tutte le sue opere, abbandonò l'università e la terra di Germania per riparare a Basilea, in Svizzera, dove gli era stato offerto un incarico di insegnamento.

Tornò in Germania otto anni dopo e all'Università di Heidelberg, a cui il comando americano aveva concesso nell'autunno del 1945 di riprendere l'attività, tenne nel semestre estivo del 1946 una serie di lezioni che avevano come oggetto "La questione della colpa", e il loro centro in quella sentenza che non concede margini di innocenza perché suona così: "Che noi siamo ancora vivi, questa è la nostra colpa". Ma di che colpa parla Jaspers? Quattro, a suo parere, sono i modi di concepire la colpa.

1. *Colpa giuridica*: si riferisce a quelle azioni che trasgrediscono la legge e che possono essere provate oggettivamente. La competenza è del tribunale e l'imputazione riguarda i singoli individui.
2. *Colpa politica*: si riferisce alle azioni degli uomini di Stato e coinvolge quanti appartengono a quello Stato, perché, scrive Jaspers, «ciascuno porta una parte di responsabilità riguardo al modo come viene governato»<sup>1</sup>. La democrazia, infatti, ci rende responsabili e quindi, negli errori, colpevoli.
3. *Colpa morale*: si riferisce alla colpa individuale rilevabile dal tribunale della propria coscienza a cui non si può chiedere «un trattamento amichevole»<sup>2</sup>. Qui la giustificazione, che può avere una sua plausibilità nel mondo giuridico, dove può trovare accoglienza il principio secondo cui "gli or-

1. K. Jaspers, *Die Schuldfrage* (1946), trad. it. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, a cura di A. Pinotti, prefazione di U. Galimberti, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 21.

2. Ivi, p. 76.

dini sono ordini”, per Jaspers non ha valore sul piano morale perché, di fronte alla propria coscienza, «i delitti rimangono sempre delitti, anche quando vengono ordinati»<sup>3</sup>.

4. *Colpa metafisica*: si riferisce a quella colpa che investe qualsiasi uomo che tollera ingiustizie e malvagità che possono essere inflitte a un proprio simile e non fa nulla per impedirlo. Questa colpa ha per oggetto l'infrazione del *principio della solidarietà* tra gli uomini, offesa la quale viene messa a rischio quella base di appartenenza al genere umano che poggia sul riconoscimento di se stessi nell'altro. A questo livello, scrive Jaspers, il modo di sentirsi colpevole «non può essere adeguatamente compreso da un punto di vista giuridico, politico o morale. Il fatto che uno è ancora in vita, quando sono accadute delle cose di tal genere [delle atrocità naziste], costituisce per lui una colpa incancellabile»<sup>4</sup>, perché, pur di salvare la propria *vita*, ha rinunciato alla *vita degna* che, nel caso dell'uomo, «vuole o che si viva insieme o che non si viva affatto»<sup>5</sup>.

Qui Jaspers fa riferimento a quella *matrice sentimentale* che unisce gli uomini prima dei loro accordi razionali e delle loro intese politiche, giuridiche e persino morali. Occorre però assumere la parola “sentimento” (*Gefühl*) in senso forte e cogliere in essa quello che Jaspers definisce «impulso incondizionato» alla «solidarietà» che ciascuno conosce per averlo almeno una volta vissuto nell'ambito di una particolare unione nella vita<sup>6</sup>, per cui il dolore dell'altro è il mio dolore, il suo patire la mia passione.

Questa matrice sentimentale, che consente agli uomini di riconoscersi come appartenenti allo stesso genere, è la medesima matrice pre-giuridica e pre-politica che aveva fatto dire a Kant che l'uomo va trattato sempre come un fine e mai come un mezzo<sup>7</sup>. Nessuna norma giuridica, infatti, così come nessun accordo politico e nessuna legge morale, è in grado di trovare un minimo di fondazione e un residuo di plausibilità se l'uomo tratta il proprio simile non come *uomo*, ma come *cosa*, non in riferimento alla sua *soggettività*, ma in modo *oggettivo* come si trattano le cose. In questo caso, infatti, la natura umana viene negata nel suo tratto specifico e allora non c'è diritto, non c'è politica, non c'è moralità che possa costituirsi.

Ma il nazismo ha significato proprio questo: *la riduzione dell'uomo a cosa*, per cui è possibile dire che l'elemento *tragico* del nazismo non risiede tanto nella sua ferocia e nella sua crudeltà, che la storia su scale diverse ha sempre registrato, ma nell'*oggettivazione dell'uomo*, nella sua riduzione allo statuto della cosa. Questa è la colpa metafisica. Una colpa da cui non è

3. Ivi, p. 22.

4. *Ibid.*

5. Ivi, p. 23.

6. *Ibid.*

7. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, p. 155.

possibile riscattarsi, perché ciò che il nazismo ha inaugurato, l'oggettivazione dell'uomo, è la forma che l'umanità ha via via assunto sotto il regime della tecnica, che, come ci ricorda Günther Anders, proprio nell'organizzazione nazista ha trovato il suo primo abbozzo.

In una delle settanta interviste che Gitta Sereny fece a Franz Stangl, direttore generale del campo di sterminio di Treblinka, si legge:

«*Quanti prigionieri arrivavano a ogni trasporto?*» domandai a Stangl.

«Di solito circa cinquemila, qualche volta di più».

«*Non parlò mai con qualcuno di costoro?*».

«Parlare? No [...] di solito lavoravo nel mio ufficio – c'era molto lavoro amministrativo da sbrigare – fino alle undici circa. Poi facevo un'altra ispezione, cominciando dal *Totenlager*. A quel punto erano già molto avanti nel lavoro, lassù». Intendeva dire che per quell'ora le cinque o seimila persone che erano arrivate quel mattino erano già morte: il "lavoro" era la distruzione dei corpi, che prendeva la maggior parte del resto della giornata, e per diversi mesi continuò anche durante la notte [...].

«Oh, per quell'ora, tutto era pressoché finito, al campo inferiore. Il trasporto veniva normalmente sbrigato in due o tre ore. Alle dodici facevo colazione [...]. Poi, un'altra ispezione, e altro lavoro di ufficio». [...]

«*E non avrebbe potuto cambiare nulla, di questo?*» domandai. «*Nella sua posizione, non avrebbe potuto far smettere la svestizione, le frustate, l'orrore di quei recinti?*».

«No, no, no. L'aveva inventato Wirth. Funzionava. E dato che funzionava, era irreversibile»<sup>8</sup>.

È questo un esempio di "pensiero manageriale", dove Treblinka non è dissimile da un complesso industriale su vasta scala e dove il personaggio chiamato Stangl non è dissimile da un qualsiasi direttore generale che opera in base a quel solo criterio: l'*efficienza*, che l'apparato tecnico assume come unico e assoluto valore, mettendo in ombra lo scopo delle azioni, la loro direzione, il loro senso, per attestarsi sul principio della pura funzionalità priva di riferimento.

Celandosi dietro la maschera dell'efficienza, il potere ottiene l'ubbidienza dei subordinati inducendo in loro da un lato un *pensiero a breve scadenza*, per cui non si guarda più intorno e in avanti e a lungo termine sui valori di fondo della vita, con conseguente atrofizzazione dei sentimenti, e dall'altro quella *diffusa insensatezza* per cui i "fini" raggiunti diventano "mezzi" per fini ulteriori, dove, come dice Jaspers, il semplice "fare" trova la sua giustificazione indipendentemente da ciò che si fa<sup>9</sup>.

8. G. Sereny, *Into that Darkness. An Examination of Conscience* (1983), trad. it. di A. Bianchi, *In quelle tenebre*, Adelphi, Milano 1975, pp. 227-9, 271 ss.

9. Sul senso di questo "fare" afinalizzato cfr. K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958), trad. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, a cura di L. Quattrocchi, prefazione di R. Cantoni, il Saggiatore, Milano 1960, pp. 541-50.

Focalizzando il problema della colpa sulla sua valenza “metafisica”, che si registra ogni volta che l’uomo non è più trattato come un *fine*, ma come un *mezzo* per il conseguimento di altri fini, Jaspers lascia intendere che lo schema inaugurato dal nazismo può ripresentarsi, e di fatto si ripresenta, ogni volta che la struttura di un apparato esige la riduzione dell’uomo allo statuto della “cosa”. È il caso, ad esempio, della sperimentazione nucleare, a cui Jaspers ha dedicato un libro importante: *La bomba atomica e il destino dell’uomo*, dove lo scenario del *totalitarismo tecnico* appare come il succedaneo del *totalitarismo politico*.

Che senso ha, infatti, parlare di “sperimentazione” là dove il laboratorio è diventato coestensivo al mondo, coinvolgendo nella sperimentazione aria, acqua, terra, flora, fauna e l’intera umanità, con conseguenze irreversibili sulla realtà geografica e quindi storica? E soprattutto che senso ha migliorare i dispositivi di distruzione quando quelli attuali sono già sufficienti per la distruzione totale? L’imperativo della tecnica, che chiede la maggiorazione e il miglioramento di ogni prodotto, ha ancora senso a proposito della bomba atomica, dove il minimo dei suoi effetti sarebbe più grande di qualsiasi scopo politico e militare? Quando l’effetto è la distruzione totale, esiste ancora la possibilità di un comparativo, di una maggiorazione, di un miglioramento? Si può essere “più morti” dei morti?

Con la sperimentazione atomica, l’apparato tecnico ripropone il problema della *colpa metafisica*, perché anche le potenziali vittime, per quanto innocenti, diventano colpevoli se non aprono gli occhi a coloro che non vedono ancora. La colpa metafisica, infatti, non sta nel passato, ma nel *presente* e nel *futuro*, e se nella sua edizione politica il totalitarismo, almeno in Europa, sembra abbia scarse possibilità di ripresentarsi, nella sua edizione tecnica si è già ripresentato in quella forma che consente ad Anders di definire noi tutti, uomini d’oggi, “figli di Eichmann”. Non di Hitler, simbolo dell’espressione *politica* del totalitarismo, ma proprio di Eichmann, il burocrate, che, come *funzionario di un apparato*, più o meno come oggi noi tutti siamo nel regime della tecnica, compiva, dal ridotto della sua scrivania, azioni dagli effetti che oltrepassano l’immaginazione di cui può essere capace un uomo.

## 2

### Günther Anders e l’inevitabilità della colpa nell’età della tecnica

In *Noi figli di Eichmann*<sup>10</sup>, Günther Anders coglie l’essenza del “mostruoso” nella *discrepanza* (*Gefälle*) che, *allora* come *ora*, esiste tra l’azione che uno compie all’interno di un apparato e l’impossibilità per lui di percepire le conseguenze ultime delle sue azioni. Allora furono sterminati

10. G. Anders, *Wir Eichmannsöhne* (1964), trad. it. di A. G. Saluzzi, *Noi figli di Eichmann. Lettera aperta a Klaus Eichmann*, La Giuntina, Firenze 1995.

in modo industriale sei milioni di ebrei, zingari e omosessuali, da parte di persone che accettarono questo lavoro come qualsiasi altro, adducendo a giustificazione la pura e semplice ubbidienza agli ordini e la fedeltà all'organizzazione.

Per questo nei processi contro "i crimini verso l'umanità" gli accusati si sentivano "offesi", "sgomenti" e qualche volta, come Eichmann, "sdegnati", non perché si trattava di esseri privi di coscienza morale, aberranti psicopatici, o persone ormai disumanizzate, come più volte si è sentito ripetere, ma perché applicavano il principio, da loro inaugurato e oggi diventato *mentalità aziendale*, secondo cui essi avevano *soltanto collaborato*.

Se prima di indignarci di fronte a una simile difesa riflettessimo sul fatto che gli autori di quei crimini, o per lo meno molti di loro, senza i quali l'ente di gestione criminale non avrebbe potuto funzionare, non si sono comportati nelle situazioni in cui commisero i loro crimini molto diversamente da come erano abituati a comportarsi nell'esercizio del loro lavoro, e come ciascuno di noi è invitato a comportarsi quando svolge il suo lavoro in un apparato, allora comprenderemo perché siamo tutti "figli di Eichmann".

La *divisione del lavoro* che vigea nell'apparato di sterminio di Treblinka e che oggi vige in ogni struttura aziendale fa sì che, all'interno di un apparato produttivo tecnicizzato, l'operatore, sia esso un lavoratore, un impiegato, un funzionario, un dirigente, non ha più niente a che fare con lo scopo finale cui tende l'apparato, anzi gli è tecnicamente impedito, per la parcellizzazione dei processi lavorativi, di intendere realmente l'esito ultimo a cui porterà la sua azione.

In questo modo l'operatore non solo diventa irresponsabile, ma addirittura gli è precluso anche il diritto alla cattiva coscienza, perché la sua competenza è limitata alla buona esecuzione di un compito circoscritto, indipendentemente dal fatto che, concatenandosi con gli altri compiti circoscritti previsti dall'apparato, la sua azione approdi a una produzione di armi o a una fornitura alimentare.

Limitando l'*agire* a quello che nella cultura tecnologica si chiama *button pushing* (premere il bottone), la tecnica sottrae all'etica il principio della responsabilità personale, che era poi il terreno su cui tutte le etiche tradizionali erano cresciute. E questo perché chi preme il bottone lo preme all'interno di un apparato, dove le azioni sono a tal punto integrate e reciprocamente condizionate, che è difficile stabilire se chi compie un gesto è *attivo* o viene a sua volta *azionato*.

In questo modo il singolo operatore è responsabile solo della *modalità* del suo lavoro, non della sua *finalità*, e con questa riduzione della sua competenza etica si sopprimono in lui le condizioni dell'*agire*, per cui anche l'addetto al campo di sterminio con difficoltà potrà dire di aver *agito*, ma, per quanto orrendo ciò possa sembrare, potrà dire di sé che ha *soltanto lavorato*. E questo vale ancora oggi per chi lavora sia nelle grandi fabbriche d'armi, sia nei centri studio per la sperimentazione delle armi nucleari, sia



nelle modeste fabbriche di mine antiuomo che per anni e anni continueranno a esplodere.

La mostruosità che l'apparato nazista ha inaugurato, e che poi è diventato il paradigma di ogni produzione aziendale, è la *discrepanza* tra la nostra *capacità di produzione* che è illimitata e la nostra *capacità di immaginazione* che è limitata per natura, e comunque tale da non consentirci più di comprendere e al limite di considerare *nostri* gli effetti che l'inarrestabile progresso tecnico è in grado di provocare.

Quel che si è detto per l'immaginazione vale anche per la *percezione*. Quanto più si complica l'apparato in cui siamo incorporati, quanto più si ingigantiscono i suoi effetti, tanto meno vediamo e più ridotta si fa la nostra possibilità di comprendere i procedimenti di cui noi siamo parti e condizioni.

Questo scarto tra produzione tecnica da un lato e immaginazione e percezione umana dall'altro rende il nostro *sentimento inadeguato rispetto alle nostre azioni* che, al servizio della tecnica, producono qualcosa di così smisurato da rendere il nostro sentimento incapace di reagire. Come scrive Anders, «il “troppo grande” ci lascia freddi»<sup>11</sup>, perché il nostro meccanismo di reazione si arresta appena supera una certa grandezza. E allora, da “analfabeti emotivi”, assistiamo oggi a milioni di trucidati nelle guerre sparse per il mondo, a milioni di inermi che ogni anno muoiono di stenti e malattie, come un giorno ai sei milioni di ebrei, zingari e omosessuali sterminati nei lager. «E poiché vige questa regola infernale – conclude Anders – ora il “mostruoso” ha via libera»<sup>12</sup>.

Il richiamo buberiano al tratto *ontologico* e quello jaspersiano al tratto *metafisico* e non *storico* della colpa sono essenziali per ricordare che se ci siamo liberati del nazismo come evento storico, ancora non ci siamo liberati da *ciò che ha reso possibile* il nazismo, e precisamente da quell'indifferenza di fronte al mostruoso che nasce dalla discrepanza tra ciò che possiamo produrre con la tecnica e ciò di cui possiamo sentirci *responsabili* ogni volta che “irresponsabilmente” lavoriamo in un apparato, che ci esonera dal farci carico degli scopi finali per cui l'apparato è stato costruito.

In un contesto come quello appena descritto può generarsi quel “nichilismo passivo” che Nietzsche descrive come «*declino e regresso della potenza dello spirito*, [...] come segno di debolezza: l'energia dello spirito può essere stanca, *esaurita*, in modo che i fini *sinora* perseguiti sono inadeguati e non trovano più credito»<sup>13</sup>.

Tra il discredito dei fini e il potenziale distruttivo della tecnica esiste quel nesso di reciproco sostegno che genera il nichilismo passivo come *rassegnazione*. Se infatti l'uomo ha il sospetto di vivere senza scopo, allora il

11. Ivi, p. 33.

12. Ivi, p. 34.

13. F. W. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, trad. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1887-1888*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1971, fr. 9 [35], p. 13.



potenziale nientificante della tecnica ne è una conferma. E se dal punto di vista di questo potenziale l'uomo non vale nulla, per chi non si accontenta della vita ma, come dice Jaspers nelle sue lezioni sulla colpa, ne pretende anche una *deгна*, il potenziale distruttivo della tecnica non può che peggiorare la situazione.

Questo ragionamento, che vive della reversibilità della causa e dell'effetto, della premessa e della conseguenza, è il maggior responsabile di quel *nichilismo passivo* da cui la gran massa tende inutilmente di difendersi, andando alla ricerca, come scrive Nietzsche, di «tutto ciò che ristora, guarisce, tranquillizza, stordisce»<sup>14</sup>.

Si conferma così che né la cultura né la gran massa sono all'altezza dell'evento tecnico e, pur ruotando intorno all'asse del nulla, la loro percezione, la loro immaginazione, la loro sensibilità sono, forse per la prima volta nella storia, inadeguate a quanto sta accadendo, perché la rapidità e la potenza dello sviluppo tecnico ottundono la possibilità previsionale.

Nata sotto il segno dell'anticipazione, di cui Prometeo, «colui che vede in anticipo» (*pro-mētis*), è il simbolo, la tecnica ha finito con il sottrarre all'uomo ogni possibilità anticipatrice e, privandolo della previsionalità, l'ha reso cieco e distratto nel mondo da essa generato.

La tecnica, che il Terzo Reich ha avviato su vasta scala, non ha ancora raggiunto i confini del mondo, non è ancora *tecno-totalitaria*. Questo, naturalmente, non ci deve consolare e soprattutto non ci deve far «considerare il regno [*Reich*] che ci sta dietro [...] come qualcosa di unico, di erratico, come qualcosa di atipico per la nostra epoca o il nostro mondo occidentale»<sup>15</sup>, perché l'operare tecnico generalizzato a dimensione globale e senza lacuna, con conseguente irresponsabilità individuale, ha preso le mosse da lì. Non riconoscerlo significa, come scrive Anders, non rendersi conto che «l'orrore del regno che viene supererà di gran lunga quello di ieri» che, al confronto, apparirà «soltanto come un teatro sperimentale di provincia», come «una prova generale del totalitarismo agghindata di stupida ideologia»<sup>16</sup>.

Ma per questo è necessario portare il sentimento umano all'altezza dell'evento tecnico. È necessario quello che Martin Buber chiama «autorischiamento» (*Selbsterhellung*) e Jaspers chiama «autoriflessione» (*Selbstbesinnung*) come presa di coscienza del significato dell'accadere: «Chiamiamo semplice *accadere* ciò che avviene senza coscienza del significato, *esperienza vissuta* l'accadere nel quale si sperimenta un significato, e *autoriflessione* un momento indispensabile di tale esperienza vissuta»<sup>17</sup>.

14. *Ibid.*

15. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 61.

16. *Ibid.*

17. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie* (1913-59), trad. it. di R. Priori, *Psicopatologia generale*, con un saggio introduttivo di U. Galimberti, Il Pensiero Scientifico, Roma 2000, p. 377.

Questa considerazione jaspersiana, ben lungi dall'essere sufficiente, evita almeno all'uomo che la tecnica, come a suo tempo il nazismo, accada a sua insaputa, e si traduca da condizione dell'esistenza umana in causa della sua estinzione. Con ciò non pensiamo ancora alla soppressione "fisica" dell'uomo, ma, con Jaspers, alla soppressione della sua cultura, della sua morale, della sua storia.

Occorre, infatti, evitare che l'età della tecnica segni quel punto assolutamente nuovo nella storia, e forse irreversibile, dove, come insegna Anders, la domanda non è più che cosa facciamo noi della tecnica, ma che cosa la tecnica può fare di noi<sup>18</sup>. Rispetto a questa eventualità, non rimuovere il tratto *metafisico* della colpa significa mantenere qualche *chance* per il proseguimento della storia, dove l'uomo possa essere ancora riconoscibile nei tratti in cui finora l'abbiamo conosciuto.

18. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. II, *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), trad. it. di M. A. Mori, *L'uomo è antiquato*, vol. II, *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 3: «Il mondo, nel quale oggi viviamo e in cui tutto si decide sopra le nostre teste, è un mondo tecnico; al punto che *non possiamo più dire che, nella nostra situazione storica, esiste tra l'altro anche la tecnica, bensì dobbiamo dire: la storia ora si svolge nella condizione del mondo chiamata "tecnica"; o meglio, la tecnica è ormai diventata il soggetto della storia con la quale noi siamo soltanto "co-storici"*».

# In margine alle riflessioni di Jean-Luc Nancy a proposito della rappresentazione dei campi e della Shoah

di *Giuseppe Fulvio Maurilio Accardi*

Perché sembra irresistibile la tentazione di aggiungere un testo all'interminabile bibliografia sulla Shoah? L'impressione è che ci sia "ancora qualcosa da dire" necessariamente e in generale, mentre qualcos'altro è detto proprio mentre lo si dice: è insieme la percezione di una fallacia del dire e un rimando a una sua pienezza integrale, mancata continuamente. C'è una sorta di *suspense*, come in un processo segnato da un trauma, diventato oscura eredità: la distruzione operata nei campi costringe infatti a rivedere sempre e solo la stessa "scena", quella della morte, a partire dalla quale tutto resta sospeso in uno stato di pausa capace di devastare qualunque sguardo nella tenebra dello sterminio. Questa è l'insidia che turba qualunque lettura della Shoah, provocando un disagio profondo: essa espone al rischio di suscitare sconforto per un dolore che non riesce a risolversi né a chiudersi. La riflessione circa la Shoah è maturata, infatti, all'interno di un processo storico ancora aperto e che segna profondamente la coscienza e la rappresentazione che abbiamo di noi e del resto della storia, dando vita a una letteratura amplissima, molto nota e percorsa: è questo, almeno, il "luogo" dove s'incrociano i discorsi *pendant* di cui tratteremo, come stimoli per una riflessione che talora li dimentica, oppure pretesti che s'occupano di una stessa verità del contemporaneo. Questa verità passa per una domanda sottile: come tener presente questa *faute* dell'Occidente? La rappresentazione e la memoria della Shoah sono strettamente legate a questa presenza e in esse ciascuna lettura si iscrive, confondendo diario intimo e indagine giuridica, riflessione storica e analisi politica.

All'indomani del disastro, fin da quando si è cominciato a considerare la Shoah nei mille modi in cui è dato farlo, dall'arte alla letteratura alle scienze umane, è sorta la necessità di individuare l'oggetto di tale indagine tramite una sua rappresentazione: subito, però, è cresciuto attorno ad essa un numero notevole di polemiche rilevanti ora l'inesattezza, ora l'incompletezza, se non addirittura l'incapacità o l'impossibilità di una resa adeguata, tendendo perciò a metterne in discussione la stessa opportunità. In questo senso, esiste tutt'oggi una sorta di rifiuto o divieto che incombe sopra la produzione di una qualunque rappresentazione della Shoah. Seppure porti in definitiva a medesimi effetti restrittivi, questo divieto non inverte alcun legame diretto con la prescrizione ebraica che vieta la pro-

duzione di opere figurative: questa vige, infatti, in ragione dell'importanza data all'"immagine" nel rapporto tra creatore e creazione. Nondimeno, c'è un senso profondo che unisce entrambi questi divieti: essi s'interrogano sulla questione della rappresentabilità in generale, su ciò che essa è essenzialmente e quali sono i suoi limiti e possibilità. Attorno a questo nodo critico si stringono le osservazioni sul soggetto della Shoah che Jean-Luc Nancy ha avanzato nel suo saggio *La représentation interdite*<sup>1</sup>. All'inizio della trattazione, egli analizza innanzitutto le ragioni del divieto antidolatratico e individua alla sua origine la convinzione che il simulacro sia un oggetto totemico capace di racchiudere in sé la piena-presenza del dio, ovvero una "presentazione" forzata. Allo stesso modo, però, rappresentare la Shoah vuol dire trovarsi nella logica duplice della *repræsentatio*. Ciò è spiegato in un passo decisivo: «I campi di sterminio sono una fabbrica di iper-rappresentazione, in cui la volontà di presenza integrale si offre allo spettacolo dell'annientamento della possibilità stessa della rappresentazione»<sup>2</sup>.

Da una parte, se si intende il prefisso iniziale come intensivo, cioè come iper o sur-presentazione, rappresentare la Shoah significa dare una presenza al nascondimento e al ritiro, ovvero una presenza il cui senso è l'assenza stessa, in quanto il suo oggetto è lo sterminio («presenza integrale [...] dell'annientamento»); e dall'altra, invece, se funge per frequentativo, come ri-presentazione o ri-produzione, si pone il problema d'una matrice "logica" o intelligibile della rappresentazione, la cui "immagine sensibile" (lo «spettacolo»), qualunque essa sia, si sforzi d'essere indice o segno.

In entrambi i casi, dunque, quest'alterazione della presenza è soggetta a divieto antidolatratico: secondo Nancy, infatti, esso condanna specificamente le immagini piene e sature, in cui tutto è presente senza "resti", a causa di una completezza rappresentativa assoluta, cioè di una «compiutezza che chiude, senza accesso, senza passaggio»<sup>3</sup> la divinità nell'immanenza pura, dove «alcuna linea di fuga s'inoltra verso un'assenza più importante della presenza»<sup>4</sup>. L'idolo è quindi un caso particolare fra le immagini o le rappresentazioni in generale, le quali lasciano necessariamente un margine all'incompletezza, all'invisibile che rendono visibile, almeno nella misura in cui ritagliano negativamente un senso delle cose, strappandolo all'indistinzione

1. Il saggio *La représentation interdite* è stato pubblicato per la prima volta in *L'art et la mémoire des camps: représente, exterminer*, sous la direction de J.-L. Nancy, Seuil, Paris 2001, pp. 13-39. Il volume raggruppa i testi presentati per il ciclo di incontri *Mémoire et représentation - présence et vérité*, organizzato durante l'anno accademico 1999-2000 alla Maison d'Izieu (Mémorial des enfants juifs exterminés, Izieu, Ain). Da questa pubblicazione è tratta la versione italiana: *Tre saggi sull'immagine*, trad. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2002, pp. 51-91. L'autore ha successivamente riedito il saggio nella raccolta di studi sullo statuto della rappresentazione: *Au fond des images*, Galilée, Paris 2003, pp. 57-99.

2. Ivi, p. 57.

3. Ivi, p. 60.

4. J.-L. Nancy, *Sur la shoa "il y a des images voyeurs et des images-regards"*, in "Le Monde", 28 janvier 2005, p. 27.

del non-senso, lasciando affiorare per ciò stesso uno scarto, insito nella “figura”, tra il mistero dell’immagine incapace di significare pienamente il figurato (dinamica uno-“resto”) e il residuo o apertura rappresentativa: la *béance* fictionale che è la “grana” della rappresentazione, ovvero quel che ha da dire in generale al di là del suo e nostro semplici esser-là (semplicità d’altronde impossibile). Basta estendere alla rappresentazione il celebre passo di Walter Benjamin riferito alla “parola”: «All’interno di ogni creazione linguistica vige il contrasto dell’espresso e dell’esprimibile con l’inespresso e l’inesprimibile»<sup>5</sup>. Questo principio di indeterminazione generale è, appunto, l’incompletezza costitutiva della rappresentazione e anzi la sua essenziale modalità di presenza: la rappresentazione non appartiene né all’essere né al nulla, ma a una sfera intermedia o *neutra*; niente di essente e niente di distinto, ma la distinzione stessa. Interminabilmente vita e morte, essere e nulla, essa è l’indifferenza del linguaggio rispetto ai propri contenuti<sup>6</sup>.

Dunque il tipo di rappresentazione che sottostà al divieto della latria è precisamente quella dell’idolo, la cui “pienezza” rappresentativa è una presenza integrale: è «l’onnipotenza [di] un cattivo infinito, una caricatura, un’immagine saturata»<sup>7</sup>, che, in ragione della sua natura subordinata, quella di prodotto, opera o *poiesis*, «non è la rappresentazione d’un dio, ma un dio fabbricato, e il carattere ridicolo e falso della sua divinità è legato proprio a questa fabbricazione»<sup>8</sup>, cioè un alcunché plasmato o plasticamente *finto*, pure nel suo valore di verità. «Quel che viene condannato è ciò che non è “immagine di”, ma presenza affermata, presenza pura in qualche modo, presenza massiccia che si riduce al suo essere-là»<sup>9</sup>. L’idolo nega la sua origine da un “altrove” non rappresentato o che sfugge alla rappresentazione: fa di sé l’oggetto totale di piena e completa esibizione, la cui lisezza e compattezza, la cui “opacità” di presenza trattiene e ottunde lo “scarto” rappresentativo. «L’iper-rappresentazione nazista è la rivelazione rovesciata, la rivelazione che rivelando non ritrae il rivelato, ma al contrario lo esibisce, lo impone, impregnando di esso tutte le fibre della presenza e del presente»<sup>10</sup>.

Una logica duplice, si diceva, mostra quindi che la *vexata quæstio* della copia e dell’originale s’innesta nell’incompletezza necessaria, nel *manque à être* costitutivo della rappresentazione. Si potrebbe affermare che nel discorso nancyniano lo scarto fictionale sia infine la ragione che, a un tempo,

5. W. Benjamin, *Angelus Novus, Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916), in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II/1, Suhrkamp, Frankfurt a.M., trad. it. *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962, p. 51.

6. Nancy ricorre non a caso alla nozione blanchotiana di *absenso* (cfr. Id., *L’attente. L’oubli*, Gallimard, Paris 1962; trad. it. *L’attesa, l’oblio*, a cura di M. De Angelis, Guanda, Milano 1978, secondo cui il senso non può presentarsi appieno in un segno, se non rilasciandosi, cioè quando «apre il suo ritrarsi nel mondo stesso» (Id., *La rappresentazione interdetta*, cit., p. 62).

7. *Ibid.*

8. *Ivi*, p. 58.

9. *Ivi*, p. 60.

10. *Ivi*, p. 74 (il corsivo è dell’autore).

fonda il divieto antidolatrico e spiega l'irrapresentabilità della Shoah: secondo il primo, il rappresentato e la rappresentazione coincidono nell'idolatria, cancellando la loro separazione e divenendo pertanto lo scandalo della completezza "senza resti" dell'immagine o dell'idolo; nell'altra, invece, *quid e quod* sono condannati a una distanza irrimediabile. Per "affrontare" tale scarto, Joseph Beuys, in un'intervista rilasciata alla Fondation Auschwitz di Bruxelles, sembra approdare a una soluzione molto vicina alla nozione di *happening* come teorizzata nell'estetica della performance:

[Auschwitz è] ciò che non può essere rappresentato [...] immagine ripugnante che non può essere rappresentata come un'immagine, ma che potrebbe soltanto essere presentata nell'effettività del suo evento, mentre si produce, il che non può essere trasposto in un'immagine. Né tantomeno si può ricordarlo per ciò che è stato con un'immagine opposta di senso positivo, che ne elimini dal mondo la sconcezza<sup>11</sup>.

Nancy, legando il passo citato alle considerazioni sull'impossibilità della rappresentazione della Shoah, intuisce che l'unica maniera possibile per rappresentarla – e, direi, per non cadere nell'idolatria – sarebbe soltanto, per assurdo, «una ri-presentazione impensabile, una ripetizione dell'evento stesso. [Dacché] mostrare le immagini più terribili è sempre possibile, ma mostrare ciò che uccide la possibilità dell'immagine è impossibile, se non per rifare il gesto dell'assassinio»<sup>12</sup>. L'"oggetto" adeguato alla rappresentazione della Shoah dev'essere quindi la cancellazione della possibilità stessa di rappresentare. In quanto atto, questa cancellazione è una *praxis*, sia pure per assurdo, che tiene aperto lo scarto della rappresentazione: è, cioè, un'apertura, un *laisser*, un puro-gesto o movimento – ben inteso, tutto teoretico – d'*esecuzione* di tale irrapresentabilità, non una mimesi. Questa "pratica" della rappresentazione riveste lo stesso ruolo che nella grammatica hanno gli avverbi: rappresenta senza sostantivare o predicare, senza far opera. Un'esecuzione "inoperosa" trova quindi il suo senso nell'«effettività del suo evento». Torna dunque il parallelo con il divieto antidolatrico: al falso dio rappresentato senza resti nell'opera nazista, che è il campo, si contrappone «il vero dio [che] è invece solo parola (rivolta al suo popolo), visione (del cuore dell'uomo), movimento (per accompagnare i suo popolo)»<sup>13</sup>. In verità Nancy non si sta servendo qui della nozione di verbo/spirito giudeo-cristiana<sup>14</sup>; bensì – perdo-

11. Citato in M. Kramer, *Joseph Beuys' «Auschwitz Demonstration», 1956-1964*, in AA.VV., *La mémoire d'Auschwitz dans l'art contemporaine*, Actes du Colloque International, Bruxelles, 11-14 décembre 1997, Éditions du Centre d'études et de documentation-Fondation Auschwitz, 1998, p. 103 (corsivi miei).

12. Nancy, *La rappresentazione interdotta*, cit., p. 87.

13. Ivi, p. 60.

14. «Il dio che è parola, il cui nome è per questo motivo impronunciabile, perché non è niente di detto, ma è il dire stesso» (*ibid.*). L'autore stesso ammette in nota il debito levinassiano del passo, e più oltre, infatti, parla di «stupidità d'idolo» in opposizione a tale dio di *praxis*.

nate la semplificazione – opera implicitamente con categorie aristoteliche, contrapponendo entità del tutto simili alla diade *poiesis-praxis* e privilegiando, in conclusione, quest'ultima come l'attuazione (ovviamente impossibile, aporetica) dell'«apertura» *tout court*: «Il criterio d'una rappresentazione di Auschwitz non può essere altro che quello di un'apertura – intervallo o ferita – *non mostrata come un oggetto, ma iscritta direttamente nella rappresentazione*, come la sua stessa venatura, la sua verità»<sup>15</sup>.

Dunque nel *porsi* di quest'esperienza della verità – che è insieme mostrata e ritratta, testimonianza e segreto – consiste l'*esecuzione* o performance della Shoah: il gesto propriamente rappresentativo dell'*iscrizione* pone infatti la necessità di riconoscere «che in essa è in gioco la questione d'una verità che bisogna lasciare aperta, incompiuta, perché sia verità»<sup>16</sup>. La questione è dunque come rappresentare tale apertura: una risposta può essere scorta riflettendo sul nazismo stesso. Nancy ha spesso e in più luoghi<sup>17</sup> indicato in esso l'emblema di quell'Occidente che pensa alla comunità come la realizzazione della «sua propria opera»<sup>18</sup>, che sia, cioè, l'esperienza di mimesi identitaria attorno a un atto d'autorappresentazione. Il campo è divenuto il luogo della sussunzione del “modello” o del “mito” nazista, e in un senso più pregnante che nella “ideologia”: perché originato in e da se stesso, “proprio” in quanto fondamento e fine di un unico blocco identitario. Scrive, infatti, Nancy: «I campi sono una macchina di rappresentazione: il nazista vi si dona lo spettacolo della sua onnipotenza e l'assoluta inerzia che ha fabbricato come sua immagine di contrappeso»<sup>19</sup>. Il mito nazista non è più, quindi, un medio o una rappresentazione terza tra l'attuale e l'ideale, ma precisamente l'atto compiuto che “conserva” il senso della forza che si compie. Notevoli, a tal proposito, le considerazioni di Roberto Esposito nel suo saggio sul *Mito*, dove afferma il nazismo essere:

il modello di un'identità e insieme la sua attuale effettuazione. Tale è la potenza «tautologica» del mito che il *Gesamtkunstwerk* nazista espresse nella maniera più com-

15. Ivi, p. 90 (corsivi miei). Sarebbe interessante analizzare l'uso nancyniano del termine “verità”, che ripropone ancora nel suo ultimo volume, retrospettiva su quel Sessantotto che è forse il vero evento del Novecento (Id., *Vérité de la démocratie*, Galilée, Paris 2008, trad. it. di R. Borghesi e A. Moscati, *Verità della democrazia*, Cronopio, Napoli 2009).

16. Id., *La rappresentazione interdetta*, cit., pp. 89-90.

17. Mi riferisco, oltre al saggio preso in esame, alla lunga collaborazione con Philippe Lacoue-Labarthe, che ha visto la pubblicazione di importanti studi, tra cui l'*Absolu littéraire* (Seuil, Paris 1978), e in seguito del volume *Le mythe nazi* (1980) (Éditions de l'Aube, Paris 1991, trad. it. *Il mito nazi*, a cura di Carlo Angelino, il melangolo, Genova 1992). Del secondo autore, segnalo l'importante ricerca sulla *Fiction du politique* (Bourgeois, Paris 1987, trad. it. *La finzione del politico*, a cura di G. Scibilia, il melangolo, Genova 1991).

18. J.-L. Nancy, *La comunità affrontata*, prefazione a M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, trad. it. e postfazione di D. Gorret, SE, Milano 2002, pp. 9-24, p. 16. Seguo qui le indicazioni in nota: «su questo punto preciso incrociavo la riflessione di Lacoue-Labarthe sul nazismo – e in modo particolare su quello di Heidegger – come “nazional-estetismo”».

19. Nancy, *Sur la Shoah*, cit.



piuta. Non certo finzione o semplice immagine: ma autopoiesi di una comunità resa immanente a se stessa dalla autoidentificazione con la propria essenza comune<sup>20</sup>.

Ciò vuol dire che, mentre da una parte il mito nazista toglie qualunque riferimento alla problematica di mimesi tra l'originale e la copia, trovando in sé la sua origine e il suo destino, dall'altra compie appieno la sua rappresentazione in una presenza senza scarti. È quindi un idolo che si fa "opera" nella sua *operazione*: nell'esecuzione dello sterminio come pura pratica di presentazione dell'in-sé nazista. L'opera è dunque l'azione stessa della cancellazione dell'opera, poiché il campo rappresenta l'eccesso di potenza di quel puro-gesto votato alla realizzazione di un impossibile: è l'esercizio effettivo dell'onnipotenza che fa di sé, sovraneamente, l'idolo, il soggetto assoluto che identifica senza scarti essenza ed esistenza. In altre parole: l'opera è la prassi di un ipersoggetto che è a se stesso fondamento e compiutezza in ragione del trattenimento dell'atto nell'opera, nell'operazione del suo senso più profondo di potere o del suo senso di forza, sia esso *dynamis, praxis* ecc.<sup>21</sup>.

L'esecuzione rappresentativa del potere nazista è dunque incarnata dallo sterminio: come rappresentare questo evento senza ripeterlo, senza riproporne un "immagine"? Essa, come e in quanto idolo, ottunderebbe e blocca la realtà esecutiva e rappresentativa. «Ciò che in questo senso vieta la rappresentazione – conclude Nancy – è il campo»<sup>22</sup>. Infatti, la dinamica tra rappresentazione del potere e opera rappresentativa fa sì che le immagini dei campi siano sature, perché ostendono l'autorappresentazione nazista mentre si risolve senza resti nell'atto di dare la morte. Rappresentare l'atto in cui "consiste" l'onnipotenza nazista vuol dire, in ultima analisi, rappresentare il *morire*, nel suo senso dinamico, pratico ed esecutivo; vuol dire sottrarre alla morte quel che c'è d'inostensibile, invisibile, incomunicabile nel registro del reale: la voce di quel soggetto-fantasma che dice: *ego sum... mortuus*. Una volontà devastatrice vuol far-essere l'assenza.

Il campo, come dispositivo di rappresentazione, mette faccia a faccia due facce che portano la morte negli occhi: quella del morto, del morto vivente, del musulmano,

20. Il quinto dei *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 1993, p. 127.

21. Illuminante, a tal proposito, quel che scrive Giorgio Agamben sulla sovranità: «Non è la potenza come mera possibilità logica, ma i modi effettivi della sua esistenza. Per questo, cioè perché la potenza non svanisca ogni volta immediatamente nell'atto, ma abbia una consistenza propria, occorre che essa possa anche *non* passare all'atto, che sia costitutivamente *potenza di non* (fare o essere) o, come Aristotele dice, che essa sia anche impotenza (*adynamia*) [...] La potenza si mantiene in relazione con l'atto nella forma della sua sospensione, può l'atto potendo non realizzarlo, può *sovraneamente* la propria impotenza. [...] Il passaggio all'atto [si configura dunque] non come un'alterazione o una distruzione della potenza nell'atto, ma come un conservarsi e un "donarsi a se stessa" della potenza [...] descrivendo in questo modo la natura più autentica della potenza Aristotele ha consegnato alla filosofia occidentale il paradigma della sovranità» (G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995, pp. 52-3).

22. Nancy, *La rappresentazione interdetta*, cit., p. 87.



comunque del morto in sospeso, e quella che porta un berretto con la testa di morto, l'uomo delle SS si rappresenta come la morte *e si offre la rappresentazione del morto come la propria opera*<sup>23</sup>.

Nel rappresentare la Shoah si nasconderebbe inoltra l'insidia di perpetuare il movimento di *jouissance*<sup>24</sup> totale che l'iper-rappresentazione come tale veicola e supporta, essendo la sadica scrittura dell'eccesso, in cui l'onnipotenza nazista dona spettacolo di sé a sé, nella sua essenza di morte, perché originata e costituita nel movimento di cancellazione di ogni trasgressione dal Modello della totalità e nell'espunzione di ogni alterità dall'identità. Essa si *sur-presenta* al pieno della sua potenza, che è la possibilità di morte, quella d'ogni potere del terrore.

Milioni di morti certo sono *giustificate* dalla rivolta di coloro che muoiono: sono giustificate come risposta all'intollerabile, come insurrezione contro l'oppressione sociale, politica, tecnica, militare, religiosa. Ma queste morti non sono *tolte*: nessuna dialettica e nessuna salvezza riconducono queste morti a un'altra immanenza che non sia quella della morte (della cessazione, della decomposizione che sono loro la parodia o il rovescio dell'immanenza)<sup>25</sup>.

Si può veramente pensare la Shoah nel semplice limite della sua impossibilità rappresentativa? In *Le mythe nazi*, scritto assieme a Philippe Lacoue-Labarthe, un'importante ipotesi interpretativa viene affermata: il nazismo pronuncia a se stesso l'affermazione della piena-presenza perché unicamente «questo atto di fede conduce ogni popolo di fronte al mito che gli è proprio, vale a dire di fronte alla proiezione e al progetto originario della sua identità»<sup>26</sup>. Sarebbe qui ozioso citare le numerose fonti coeve in cui possono trovarsi i riferimenti di tale vocazione del popolo tedesco all'autentica *Gestalt*: basti invece rimarcare il concetto dinamico per cui significa sempre messa-in-forma o *finctio* nel senso plastico del termine. Si tratta della *Formwillen* organica e compiuta della volontà nell'atto, che gli antichi direbbero *perfectum*: un'azione i cui effetti sussistono al presente in un'opera che è la sua stessa realizzazione o compimento; ma per l'opera nazista, si diceva, essa è l'effettività della pura performance o l'esecuzione dell'autorappresentazione. Non c'è solo l'immanenza di sé a se stesso, come nell'idolo; c'è anche un'epifania primitiva ed elementare dell'umanità *tout court* nel Mito del Proprio: «La comunione organica di se stessa con la pro-

23. Ivi, p. 80.

24. Posta in questi termini, la questione si chiude: continuare la rappresentazione sarebbe scadere nella «pornografia, [in] un voler-vedere piuttosto che un vedere, un voler-godere-del-vedere» (Id., *Sur la Shoah*, cit.).

25. Id., *La communauté désœuvrée* (1986), Bourgois, Paris 1990, trad. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, p. 40 (corsivi dell'autore).

26. Nancy, Lacoue-Labarthe, *Il mito nazi*, cit., p. 50.

pria essenza [...] fatta innanzitutto della possibilità di spartire, diffondere e impregnare un'identità in una pluralità, in cui ciascun membro si può identificare attraverso *la mediazione supplementare della sua identificazione col corpo vivente della comunità*»<sup>27</sup>. Questo è appunto lo sfondo in cui si staglia il circolo vizioso dell'immanenza mitica.

L'età moderna – aggiunge Nancy – ha pensato la giustificazione della morte solo come salvezza o come conservazione dialettica della storia. L'età moderna si è accanita a *rinchiudere* il tempo degli uomini e delle loro comunità in una comunione immortale, nella quale la morte perde infine il senso insensato che dovrebbe avere e che ostinatamente continua ad avere. Questo senso fuori dal senso, che è proprio della morte, siamo condannati, costretti a cercarlo altrove che nella comunità. Ma l'impresa è assurda (è l'assurdità della filosofia dell'individuo)<sup>28</sup>.

Salta subito agli occhi la coerenza forte del discorso nancyniano, che si articola in due posizioni: da una parte, esiste una vocazione trascendente a quest'identificazione, come a un modello proiettivo-identificativo interno alla mentalità nazista, di cui il terzo elemento mediatore tra sé ideale e sé concreto è propriamente il Mito; dall'altra, invece, contrariamente alla dialettica "classica" della copia e dell'originale, dell'esposizione e dell'imitazione, o della rappresentazione in generale, il nazismo non "rappresenta" il mito di se stesso, né l'interpreta né l'esegue, se non esclusivamente per incorporarlo, assumerlo, incarnarlo: siamo davanti a un cortocircuito ontologico di un'essenza autoimmanente. Il nazismo deve, di necessità e per costituzione, esser soltanto la sussunzione integrale e completa di se stesso in nome di un'autenticità espressa nella pienezza del mito: è un idolo *condannato* a essere idolo. «Una rappresentazione – precisa Nancy – il cui oggetto, la cui intenzione o la cui idea si compiono interamente nella presenza manifestata»<sup>29</sup>. Con la Shoah, il nazismo non ha operato nel mondo, ma lo ha agito, incarnando la prassi del suo stesso mito.

Ciò che si tratta allora di comprendere, e su cui dobbiamo ritornare, non è l'orrore – o la santità – che si presume che la rappresentazione non sia in grado di toccare, è piuttosto il fatto che la realtà dei campi sia consistita anche in una cancellazione della rappresentazione stessa o della possibilità della rappresentazione<sup>30</sup>.

Quindi rappresentare la Shoah vorrebbe dire rappresentare quest'impossibilità. Essa non è altro, però, che la negatività della rappresentazione: l'anonimismo nega la rappresentazione *in positivo* (che sia immagine, decifrazione, opera), mentre al contempo è l'espressione della possibilità *negativa*

27. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 34 (corsivi miei).

28. Ivi, p. 40.

29. Id., *La rappresentazione interdotta*, cit., pp. 73-4.

30. Ivi, p. 64.

che estingue la rappresentazione in generale. «Questo sistema complesso struttura l'insieme delle questioni più intricate della "rappresentazione". Questo insieme si tende e si spezza ai due estremi: quello dell'iconoclastia fanatica e quello dell'erezione fascista. Il senza-immagine o il tutto-idolo»<sup>31</sup>. Ciò vuol dire che l'idolatria e il divieto antidolatrico operano, occupandone gli antipodi, all'interno di un medesimo sistema di valutazione, che attribuisce a un immanente il potere di chiudere senza resti la rappresentazione: l'una, in quanto opera integrale dell'autorappresenzione del nazismo, che dona a se stessa la pienezza dell'idolo; l'altro, imponendo la cancellazione della rappresentazione, coincide nell'intenzione originaria dell'atto nazista, idolatrico perché compimento del Mito nel campo, il quale è il dispositivo che fa-essere l'assenza, annienta, stermina. «Quello di cui ha bisogno la *Weltanschauung* [nazista] – egli scrive – è la rappresentazione di un non-volto: quello dell'anonimato o quello della morte e, alla fine, certamente, sempre quello della morte»<sup>32</sup>.

Ciò trova spiegazione in quel che si potrebbe definire la "struttura aporetica" del mito nazista: la costituzione della "comunità" nazista intorno alla distruzione dei suoi membri di identificazione negativa equivale, in definitiva, all'impossibilità dell'immanenza a se stessa rispetto al Mito della sua fusione in un iper-soggetto ideale e mitico di cui vorrebbe incarnare la piena-presenza. Tuttavia, è la morte dell'altro dialettico che toglie l'immanenza e non viceversa.

C'è l'immagine di un'ossessione e con essa c'è la consapevolezza che niente dei campi può essere rappresentato, perché essi sono stati l'esecuzione della rappresentazione: la sua *esecuzione* nei due sensi del termine, la sua realizzazione senza resti (in una presentazione colma di sé) e la sua estenuazione, anch'essa senza resti (senza quel resto che era stato fino ad allora la possibilità di una rappresentazione data con tutte le altre morti)<sup>33</sup>.

Allora il "Popolo" nazista vuole essere il compimento del Soggetto autonomo e autoteleutico promosso dal suo Mito: «lo sterminatore indurito è per se stesso il suo proprio senso»<sup>34</sup>. Non a caso Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe identificano il mito del nazismo con la trasfigurazione nel Soggetto o in una Soggettualità infinita, se si può dire, del "proprio"<sup>35</sup>,

31. Ivi, p. 73.

32. Ivi, p. 79.

33. Ivi, p. 86.

34. Ivi, p. 78.

35. Nancy, Lacoue-Labarthe, *Il mito nazi*, cit., pp. 55 ss. In particolare, il mito nazista troverebbe le sue ragioni d'esistenza nella perpetuazione delle sorti della Grecia, ma di una grecità ferina, tutt'altro che mediterranea, quella passata nella tradizione postnicciana come "dionisiaca" contro quella che proponeva il classicismo "romano" (francese). È una semplificazione, ma non è qui la sede per trattarne: quel che importa è che, per il nazismo, il mito

che compie appieno il suo “destino”: per cui l’evento-appropriativo *par excellence* è la costituzione davanti al suo doppio, è la dialettica ariano-ebreo. Ovvero: il mito nazista è l’iper-realtà d’uno stato ideale, più reale del reale. «Il corpo ariano è un’idea che coincide con una presenza o la presenza senza resti di un’idea: qualcosa di molto simile a quello che da secoli l’Occidente aveva pensato come l’idolo»<sup>36</sup>. Esso nasce dalla contrapposizione di due tipi umani irriducibili: il primo non solo rappresenta la tipologia più perfetta, ma è il rappresentante di un’umanità superiore e autocreatrice, il concreto e compiuto coincidere dell’Idea nell’Uomo o l’aderenza immanente tra mito e realtà; al contrario, l’ebreo è inumano perché rifiuta qualunque mito, in quanto la trascendenza del dio ebraico è ciò che pone fine al panteismo mitico. Nel conseguente tratto antidolatrato, l’ebreo è quindi eversivo di qualunque ordine mondano del Potere. L’ariano è infatti «il rappresentante (*Vertreter*) della specie dei fondatori di cultura (*Kulturbegründer*)»<sup>37</sup>, quando invece «gli ebrei incarnano [...] il rifiuto dei miti, la rinuncia agli idoli, il riconoscimento di un ordine etico che si manifesta attraverso il rispetto per la legge. Nell’ebreo, nel mito dell’“ebreo”, Adolf Hitler volle annientare proprio l’uomo liberato dai miti»<sup>38</sup>, il non-idolatra, perché potesse adorare come idolo, si diceva, un altro mito di piena-presenza: quello nazista<sup>39</sup>.

È facile scorgere che in gioco stanno temi che si potrebbero definire di matrice teologica: non solo *opera ed eidola*, c’è un contrasto tra *elezioni*. Il nazismo ha infatti operato un particolare tipo di annientamento: «una deumanizzazione – scrive Esposito – condotta in nome di un’umanità supe-

della Grecia, ereditato dai Romantici, non sarebbe affatto un ritorno alle origini, come lo è stato per i *classiques*, quanto invece l’avverarsi dell’avvenire: tutto è puntato sulla rigenerazione futura, il cominciamento originario o la continuazione dell’origine nella sua stessa natura. Il nazismo, come spiegano gli autori, ha una “memoria futura” della Grecia e ne intende rappresentare il superamento: esso fu, afferma Nancy, «il grido forsennato di una volontà di spingersi fino in fondo alla rottura per “rigenerare” tutto. La rigenerazione è marcata [*pourri*] nel carnaio, ma la storia è rimasta nondimeno sospesa [...]. C’è sempre il rischio di volere pervenire a una destinazione ultima, un valore supremo» (Nancy, *Sur la Shoah*, cit.). Felici considerazioni sono sviluppate peraltro da Roberto Esposito nel saggio sul *Male* (in *Nove pensieri sulla politica*, cit., pp. 200 ss.).

36. Nancy, Lacoue-Labarthe, *Il mito nazi*, cit., p. 72.

37. A. Hitler, *Mein Kampf*, Zentralverlag der NSDAP, Münster 1936, trad. it. di G. Galli, *Il “Mein Kampf” di Adolf Hitler*, Kaos, Milano 2002, p. 269.

38. M. Blanchot, *Les intellectuels en question*, in “Le Débat”, 29, 1984, p. 22.

39. «Questo è stato il nazismo di Heidegger: il tentativo di rivolgersi direttamente al proprio, di separarlo dall’improprio, di farne parlare affermativamente la voce primigenia. Di conferirgli un soggetto, una terra, una storia – una genealogia e una teleologia. Una teleologia attraverso la sua genealogia [...] tradizione “riappropriativa” che da Hegel e già da Herder arriva a Husserl: si tratta della Grecia [...]. Allora l’essere per la morte potrà anche trasformarsi in opera di morte e la fiamma del *Geist* assumerà i colori del sangue. Allora la comunità originaria dovrà farsi “finale” – nel senso sinistro di portare la fine a tutto ciò che non le appartiene e da ultimo anche a se stessa» (Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006, p. 99).

riore rappresentata dalla razza eletta. È esattamente questo attacco ultramanistico al *resto* dell'umanità il luogo di concentrazione del male estremo: la "maledizione" dell'altro resa possibile dalla propria "benedizione", dalla autoproclamazione di sé come bene»<sup>40</sup>. La propria elezione a divinità è l'atto identitario e speculare del nazista che trova la sua origine in se stesso come principio di padronanza e sovranità totale, immanente e disponibile, e s'accompagna alla conseguente espunzione del "resto" o dell'alterità che incombe nella dialettica identitaria.

[Per il nazismo,] il ritrovamento dell'origine – attraverso l'introiezione del Modello esemplare – è reso possibile dalla dimenticanza di ciò che in essa si cela. Del terrore e dell'orrore di cui è immancabilmente impastata ogni fondazione di città. Questo male originario è precisamente quel debito – nei confronti della Legge – che l'ebreo non dimentica di dimenticare<sup>41</sup>.

È per questo che l'autoelezione nazista ha invece «voluto dimenticare mimando la propria origine e rimuovendone così la violenza originaria»<sup>42</sup>, essendo in questo dia-bolica: nel voler separare l'umanità da questo debito verso la Legge e verso l'Altro, facendo di sé l'origine della legge, in ragione della sua identità che è proiezione-identificazione. Al contrario, «l'ebreo scacciato da ogni terra, è costretto a una perpetua anamnesi del proprio debito verso l'Altro, a una eterna dipendenza dalla legge di ricordare ciò di cui sempre ci si dimentica»<sup>43</sup>. Lo scarto tra quel che il ricordo può ricordare e il fondo che resta dimenticato è la ragione fondante dell'elezione ebraica che per prima, e continuamente, è chiamata alla veglia di questa dimenticanza, al nomadismo del debito, della mancanza, della dimenticanza incarnata. Va da sé che il nazismo *ha dovuto* fondarsi nell'atto di cancellazione di ogni effrazione del Modello: come non convenire con Theodor W. Adorno che «nei campi di concentramento non moriva l'individuo, ma l'esemplare»?<sup>44</sup> I campi e la Shoah sono il dispositivo di distruzione in cui vittime e carnefici si iscrivono in un medesimo regime di necessità ovvero sovranità dell'eccesso di potenza e dell'eccesso di morte, che cancella la morte stessa. L'azione dell'eccesso si rivolta contro se stessa e contro qualunque sua traccia, si perverte nello sperdimento gratuito del Mito operante, che disperde *come fumo innalzato a una divinità altra*: quella dell'idolo nazista. Non ci sarebbe quindi spazio sulla terra per un'altra elezione, men che meno per un altro Popolo.

40. Id., *Male*, in *Nove pensieri sulla politica*, cit., p. 189.

41. Ivi, p. 202.

42. *Ibid.*

43. Ivi, p. 201.

44. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, trad. it. C. A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 327.

L'ariano non è che la presentazione dell'uomo rigenerato come superuomo. Propongo di chiamare "iper-rappresentazione" questo regime che cerca non solo di rappresentare l'umanità trionfante di un tipo, ma anche di (rap)presentare un tipo che sia lui stesso il (rap)presentante, non già di una funzione, ma di una natura o di un'essenza (il corpo ariano) in cui consiste la vera e propria presenza dell'umanità creatrice di sé, in questo senso divina senza alcuna distanza dal divino, senza "santità"<sup>45</sup>.

Si parlava di "operazione". Quello del nazismo è un *fare* insieme "ideale" (proiettivo, mitico) e concreto ("applicato", sostanziale): la netta coincidenza di Reale e Ideale è dunque la sua "coscienza mistica", al di là di quella "mitica"? Lo proverebbe il salto "teologico" dell'autofondazione, del farsi Dio contro il primo comandamento, che è poi la variante della separazione dia-bolica dal debito originario (l'indimenticabile). Il mito nazista è certamente un'autorappresentazione *votata* non all'identificazione o autoriconoscimento, bensì all'incarnazione senza scarti o all'idolo-di-sé: è questa la ragion per cui il nazismo non uccide le vittime dei campi, ma l'ebraismo e il suo Dio, facendo sì che con la Shoah, il popolo eletto, salvato da deserti e schiavitù, si convinca che il suo Dio l'abbia abbandonato, cedendo in questo alla tentazione della disperazione. Ciò vuol dire, più precisamente, uccidere la sua identità d'elezione, non tanto a causa dello sterminio, ma per mezzo d'una sensazione di solitudine estrema da esso derivata, come in una depressione indotta, a un tempo storica e comunitaria, e mossa esclusivamente dalla ricerca di quest'oggetto perduto: quasi convincendo che la storia si fermi al nazismo in quanto compimento di tutti gli eventi. Quest'incubo d'abbandono è l'inferno: è la costrizione alla preghiera disperata, estremamente pia, estremamente cieca. «Hier ist kein warum» è anche da intendersi in questo senso.

Nella sua presenza piena e conclusa, cioè nel suo *destino divino o d'idolo*, il nazismo ha voluto superare la separazione originaria tra la forza e la forma: tuttavia quel che ne risulta è ancora un prodotto e un prodotto di morte. Il senso della forza è racchiuso in una *Gestalt*, la quale, pur dinamica, pur *Gestaltung*, è sempre concludente-esponente: è il cuore del Sé nazista. La volontà dell'atto compiuto è la *Formwille* di cui scrive Alfred Rosenberg nel *Mito del XX secolo*: «La libertà dell'anima è *Gestalt* [...] sempre limitata plasticamente. Questa limitazione è condizionata dalla razza [...] ma questa razza è la figura esteriore di un'anima determinata». Citando questo passo, Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe<sup>46</sup> commentano acutamente che nella partecipazione totale al tipo c'è *Bekanntnis*, non *Erkenntnis*: una professione nel senso religioso del termine, non una conoscenza; se non addirittura un *Glaubensbekenntnis*, un atto di fede.

45. Nancy, Lacoue-Labarthe, *Il mito nazi*, cit., p. 72.

46. Ivi, p. 50.

Cos'altro sarebbe il "trasfigurare" e cosa l'"interiorizzazione dell'esteriorità" o l'"esteriorizzazione dell'interiorità", che avvengono nell'introyezione del Mito attraverso l'incarnazione dell'Opera nel "destino del Proprio"? È il lato nevrotico – se non mistico – dell'ontologia del Mito: che il dentro è il fuori; un'iper-realtà che non ammette né scarti né terzi. L'irrapresentabilità della Shoah è dunque quel che di essa ci lascia in pausa sfuggendo: è il non-volto impresentabile della rappresentazione, «il motivo o il movente di tutta la rappresentazione: la morte che apre sull'assenza e sull'*absenso*, la finitezza che apre sull'infinito»<sup>47</sup>.

Di tale apertura non c'è che immagine opaca e ottusa: perciò la rappresentazione dei campi resta incompleta e inadeguata, e a volte corre quasi il rischio della crudeltà, destinata com'è a sommuovere la sensibilità profonda di chi soffre un dolore ancora aperto.

Esiste tuttavia un'altra importante questione a proposito della rappresentazione dei campi o della Shoah: è il fatto che essa si lega direttamente con la questione della rappresentazione del tempo e in particolar modo della memoria. Infatti, l'istruttoria storica, cui partecipiamo per via d'una procedura memoriale, tramanda la realtà dei campi, la quale è una realtà di morte. Ben inteso: in questa morte non si esaurisce affatto il senso della distruzione nazista, la quale ha altre numerose e importanti implicazioni. Quel che si vuole far presente qui è una peculiarità di tale devastazione: cioè che davanti al disastro, essa ha fatto sì che la parola della testimonianza rischiasse di rimanere inascoltata, sorda e muta, perché resa estranea alla comunicazione.

Fango, mollezza del linguaggio – scrive il deportato Robert Antelme –. Delle bocche da cui non usciva più nulla di ordinato né di abbastanza forte per incidere. Era un tessuto molle che si sfilacciava. Le frasi si susseguivano, si contraddicevano, esprimevano una certa eruzione della miseria; una bile delle parole<sup>48</sup>.

Dunque nel dispositivo di distruzione nazista le vittime sarebbero destinate a una *damnatio memoriae* che si svela con un senso inedito e doppio: essere la condanna *della* memoria, nell'oscuro dell'oblio, ed essere la condanna *alla* memoria, nell'impossibilità della rappresentazione. Il rischio è difatti che la testimonianza di morte sia minacciata dalla morte stessa. Caso emblematico è la testimonianza che si ritiene normalmente la più autenticamente legittima: quella del sopravvissuto, la cui stessa sopravvivenza testimonia contro di lui<sup>49</sup>. Siamo in verità davanti a un sofisma: egli, vivente,

47. Nancy, *La rappresentazione interdetta*, cit., p. 86.

48. R. Antelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, Paris 1957, trad. it. di G. Vittorini, *La specie umana*, Einaudi, Torino 1979, p. 159.

49. Problema sollevato da Jean-François Lyotard in *Le différend* (Minuit, Paris 1983, trad. it. di A. Serra, *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985) e più recentemente da Giorgio Agamben. Nel suo importante studio, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (Bolla-



non è in grado di testimoniare la *fine*, cioè che lo sterminio abbia avuto effetto letale e pertanto ne può provare la possibilità, ma non testimoniare la verità. Questo è il paradosso cui espone la convinzione che sia necessario valutare un'autenticità o una legittimità della testimonianza. Mentre invece, davanti all'urgenza dolorosa della memoria:

ciò che è soggetto a minaccia non è un individuo identificabile, ma la capacità di parlare e di tacere. Si minaccia di distruggere questa capacità. Ora, *ci sono due modi di ottenere questo risultato: rendere impossibile parlare, rendere impossibile tacere*. I due modi sono compatibili: si rende impossibile a  $x$  di parlare di una cosa (rinchiudendolo in carcere, per esempio); gli si rende impossibile tacere di un'altra cosa (con la tortura, mettiamo). La capacità è distrutta in quanto capacità:  $x$  può parlare di una cosa *e* tacere di un'altra, ma cessa di potere *o* parlare *o* non parlare di questa cosa come di quella<sup>50</sup>.

Cessa cioè la sua libertà come possibilità: il nazismo ha fatto sì che rappresentare la Shoah fosse impossibile perché impossibile è dirimere la questione della sua rappresentabilità, sulla quale essenzialmente opera la memoria. È per questo che qualunque rappresentazione dei campi rischia di suscitare sconforto o disagio in chi ancora ne soffre. Infatti, seppure riuscissimo ad applicare una stessa "regola rappresentativa", ciò che manca in generale è una benché minima idealità di rappresentazione, la quale è stata rubata, si diceva. Ciò vale più per tutti noi, essendo parte di quel processo storico della Memoria della Shoah, per cui essa è la continuazione d'un evento aperto, che cioè non ha mai più lasciato questo mondo, anzi non gli è mai stata lontano sin dalla sua prima apparizione e in ragione di ciò lo inerisce, dal momento che il suo ambiguo esserci – dichiarato insondabile, ma presente e inquietante – si perpetua nella memoria per mezzo di una continuità con l'evento: le autopsie, le testimonianze e, infine, le rappresentazioni.

Se il nazismo ha condannato la Shoah a rappresentare se stesso, facendone il marchio unico e indelebile che proclama *in historia* il suo evento; per superare questa eccezionalità, si può allora dare a questo evento di morte uno sguardo iperbolico, la cui curva disegna traiettorie che si impennano all'infinito al termine della funzione. Bisogna, cioè, far in modo ch'esso s'inscriva nella temporalità *tout court* e sia capace di guardare la Shoah co-

ti Boringhieri, Torino 1998), afferma che il vero testimone, il "testimone integrale", per l'autore come per Primo Levi, non è il superstite, ma il "sommerso", ovvero, come lo si chiama nel gergo del campo, il "musulmano", il quale non può deporre, perché non è potuto tornare per raccontare la sua esperienza, oppure è rimasto "muto". Le testimonianze che possediamo, essendo testimonianze di superstiti, si esprimono dunque tutte in un'autenticità equivoca, in quanto sono un discorso «per conto di terzi», un parlare in loro vece o «per delega». In questo senso, osserva Agamben, la Shoah è «un evento senza testimoni» (ivi, p. 31).  
50. Lyotard, *Il dissidio*, cit., p. 28 (corsivi miei).



me *tale*. Esiste tuttavia un problema: qualsiasi collocazione temporale le diamo, la Shoah non è sostituibile con alcunché non sia uno stesso volto meduseo sempre frontale e sempre uguale. «Un essere-passato che non passa, se si può dire. È quest'*impasse* e anche quest'impassibilità del passato e dell'evento del passato»<sup>51</sup>. Siamo posseduti da questo impassibile che non sopporta d'esser preso passivamente: se ne fa un *impassabile* che non si può affrontare.

Forse il nazismo ha rubato anche la memoria? Sembra ora opportuno un ultimo sforzo per operare in ragione del regime di necessità – o stato d'eccezione – temporale cui la Shoah è sottoposta. Per quanto sia difficile, iscriverla nel tempo vuol dire accettare che sia accaduto l'inaspettato cercando, semmai è dato, di non stupirsi: vuol dire finalmente collocare (gestire) questa “Medusa” per intero, senza scissioni dal suo corpo, con cui la testa sia infine tutt'uno. Bisogna insomma pensare che la Shoah sia finita come evento, ma che continui in noi: sentire che la Shoah non è l'altro-innoi, ma noi stessi e capire profondamente che la seguente considerazione non è un'ammissione disperata di colpa, ma una giustamente inquieta – e illuminante – affermazione identitaria: «Quel mondo che ha prodotto Auschwitz è sempre ancora il nostro mondo»<sup>52</sup>.

Lasciando l'apertura della verità, come vuole Nancy, un'altra Memoria incarna a un tempo un enigma o un mistero che può esser reso noto a ognuno, ma non pubblicamente: la soluzione che propone coincide forse con una Memoria “immemore”, incapace di comunicazione o rappresentazione. «Un senso, dunque, che non va appropriato o interpretato, ma lasciato alla immediatezza del suo semplice annuncio»<sup>53</sup>: un atto di enunciazione o dizione che sia «una parola in se stessa attiva proprio perché muta, sottratta al cerchio dialogico della comunicazione»<sup>54</sup>. Qualcosa di sottilmente vicino alla poesia: insomma, una Memoria che ricorda perché rinuncia all'opera, traendosi fuori dal sistema del far-essere, che è, si diceva, la radice del male nazista e del suo sistema d'idolo.

La Shoah potrà finalmente esser *tenuta presente* quando a tutto questo orrore sarà donata un'esperienza comune della Memoria: che sia cioè una scrittura insieme della libertà e dell'intimità. Un atto pio, quindi, mediante il quale viene inteso quel che davvero ci appartiene della Shoah, cercando insieme di guardare ad essa come evento, come pure a ciò che la rende *tale* (inaccostabile, eccezionale, specificamente incomparabile, estranea),

51. J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnabile et l'imprescriptible*, L'Herne, Paris 2004, trad. it. di L. Odelli, *Perdonare: l'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 36; traduco con *impasse* l'«impassable» del testo, che gioca sul significato: è quel che non passa, chiuso e presente, come un vicolo cieco.

52. Nancy, *La rappresentazione interdotta*, cit., p. 86.

53. R. Esposito, *Parola*, in Id., *Nove pensieri sulla politica*, cit., p. 163.

54. Ivi, p. 167.

senza mai allontanarsi da una memoria che tenga *presente* il Male. La Shoah, più che mai, ne è paradigma e, per questo, nostro “tratto”. In altre parole, essa è *stata* del Male, questo Male che è tuttora a noi possibile: un concreto, stretto, vicino potere prossimo nostro. Siamo accomunati da questa potenza e condividiamo lo stesso *presente* o libertà del male. Siamo dunque colpevoli della Shoah perché ne siamo ancora capaci: un potere presente o possibilità prossima da meditare *nella* memoria.

«La storia continua sul fondo dell'interruzione della storia, nell'abisso, piuttosto, d'una ferita infinita e che, nella cicatrizzazione stessa, rimarrà, *dovrà restare ferita aperta e non suturabile*»<sup>55</sup>.

55. Derrida, *Perdonare*, cit., p. 66 (corsivi miei).

# È innocente la filosofia? Adorno, la dialettica, lo sterminio

di Marco Fortunato

All'inizio di uno dei poemetti in prosa dello *Spleen de Paris* Charles Baudelaire ricorda l'osservazione di Vauvenargues secondo cui esistono nei giardini pubblici zone particolarmente poco esposte, malinconici vialetti i cui frequentatori abituali sono gli inventori senza fama, le glorie mancate, i veri o presunti geni non riconosciuti, i cuori infranti; e aggiunge che è fondamentale a questa umanità, non ai forti e ai vincenti, che si rivolge l'attenzione del poeta e del filosofo<sup>1</sup>. Di fronte a questo affascinante *incipit* non si può fare a meno di domandarsi: ammesso che non sia, come pure farebbero sospettare un paio di parole scelte da Baudelaire, solo cinica *curiositas* che predilige il male perché lo trova più spettacolare del bene, una simile "affinità elettiva" della filosofia con l'umbratile, il marginale, il perdente, il debole esiste veramente? O piuttosto quella offerta dal grande scrittore francese è un'immagine che si attaglia forse alla poesia, ma non certo alla filosofia, e tutt'al più rispecchia ciò che della filosofia pensa un poeta, o più precisamente ancora ciò che un poeta amerebbe che fosse la filosofia?

Se c'è un pensatore che forse più di ogni altro ha ritenuto e motivato che passare dal parlare di filosofia al parlare di ingiustizia, di potenza e di violenza, anche di quell'"apparizione" particolarmente mostruosa della violenza che è stata la Shoah, non costituisca affatto un eccentrico e arbitrario saltare di palo in frasca, una radicale *metabasis eis allo ghenos*, quel pensatore è Adorno. In potenti pagine di *Dialettica negativa* Adorno dice che la Shoah ha "spiegato" con la massima efficacia che esiste una stretta e necessaria parentela fra l'area convenzionalmente giudicata rarefatta e sublime delle riflessioni metafisiche e quella aspra e brutalmente materiale del sangue, dell'assassinio, del corporeo, anche e soprattutto del corpo umano ridotto a carcassa da macelleria<sup>2</sup>. Adorno sa che appena dietro, anzi quasi letteralmente impastato alla splendente facciata dell'edificio della civiltà

1. C. Baudelaire, *Lo spleen di Parigi*, in Id., *Opere*, a cura di G. Raboni, G. Montesano, Mondadori, Milano 2005, pp. 201-2 (*Le vedove*).

2. Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, pp. 328-30.

occidentale, le cui più eccelse vetrate sono rappresentate da musica e filosofia, ossia proprio dalle creazioni di cui sono stati sommi maestri nella modernità alcuni figli di quello stesso popolo tedesco che si è macchiato della colpa della Shoah, sta un infinito groviglio di corpi oscenamente avvinti nella lotta e ululanti di dolore, oppure violati, ormai irrimediabilmente sopraffatti, straziati e ammassati in cataste alla stregua di *quantité négligeable*, di rifiuti rimovibili.

## I

### La *ratio* occidentale alla sbarra

Soprattutto *Dialettica dell'illuminismo* e *Dialettica negativa* elaborano una genealogia e una fenomenologia della *ratio* occidentale tali da suggerire che essa, se sarebbe eccessivo dire che abbia preparato la Shoah, ha però avuto delle fondamenta e uno sviluppo che rendono la Shoah tutt'altro che arcana e inconcepibile. Alla luce di tale genealogia e fenomenologia, infatti, le "cifre" connotative davvero essenziali, sotto cui si pone l'avventura di pensiero del quale l'uomo occidentale è stato protagonista nel suo sforzo di trascendere e lasciarsi definitivamente alle spalle la fase del mito e della magia, appaiono poche e sinistre: potere, ordine inteso come gerarchia e comando, tendenziale avalutatività che sfocia in codarda acquiescenza alla forza dell'esistente, semplificazione/riduzione spinta fino al limite dell'an-nientamento.

Che il vizio d'origine della ragione e del sapere filosofico poi irrigiditosi in scienza sia quello di non potersi permettere di essere in-utili, che siano vincolati alla redditività, che debbano e vogliano produrre effetti/*ottenere il risultato*, il primo a svelarlo a chiare lettere è Bacone, non a caso il primo araldo della "rivoluzione scientifica" e del tendenziale convertirsi della filosofia in scienza, quando insegna che sapere è potere; per lui ciò che conta non è il prezioso virtuosismo di chi componga discorsi dalle volute affascinanti, ma il sodo spirito pratico di chi sappia orientare il pensiero e la ricerca a produrre strumenti ed equipaggiamenti capaci di accrescere il ben-essere degli uomini<sup>3</sup>. È un vero e proprio punto d'onore del filone materialistico in cui Adorno si riconosce additare con secco realismo demistificante che il pensiero non nasce e non può nascere come disinteressata contemplazione, come bello e libero gioco d'immagini e di concetti, ma come risposta a un bisogno e alla penuria di un problema; e, se questo finalizzarsi della *ratio* a strappare un risultato è almeno *in nuce* già violenza, essa è innegabilmente – per dirla con un termine usato da Sartre – una controviolenza, nella misura in cui ha i tratti della replica che l'uomo oppone alla situazione in cui si trova calato, alla quale ben si attaglia quan-

3. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1980, pp. 11-3.

to Georg Friedrich Creuzer ebbe a dire di quella dell'uomo preistorico, e cioè che vi vige una terribile serietà che vieta qualunque disattenzione o concessione al *loisir*, perché da mille lati e quasi a ogni attimo la natura lo minaccia di distruzione, quella natura-quel mondo di cui Sartre ha scritto che è come se contenesse una sentenza di ostilità e di ostracismo per l'uomo<sup>4</sup>. E tuttavia quest'esser incatenato del pensiero all'utilità e alla non-gratuità, che traspare già dal fatto che debba piegarsi a essere sapere/conoscenza e tendenzialmente venga valorizzato solo a questa condizione, mantiene un'irreparabile, "umana, troppo umana" traccia di volgarità, e irrimediabile per ogni vero e grande filosofo, anche e forse soprattutto se materialista, resta la vagheggiante "nostalgia" per ciò che non è mai stato né probabilmente mai sarà se non per brevissimi lampeggiamenti, ossia per l'incanto della condizione di un pensare non necessitato, non incalzato che possa permettersi di "non servire a nulla". A quella nostalgia è apparentato il monito di Simone Weil ad agire rinunciando poi a trarre un qualunque vantaggio dai risultati della propria azione<sup>5</sup>; ma quella nostalgia chiede-vuole ancora di più, che il pensiero si spogli della performatività che ne fa in definitiva una forma, per quanto *sui generis*, di azione, che arrivi a tale "alleggerimento" attraverso la radicalità del non prefiggersi alcun risultato.

Se, secondo una definizione tanto elastica quanto giustamente radicale di tecnica, è tecnica ogni predisporre mezzi per il conseguimento di uno scopo, la ragione e il pensiero tenuti alla non-gratuità sono tecnica, in quanto imbandiscono le condizioni, gli strumenti affinché venga centrato l'obiettivo dell'autoconservazione, che poi quasi inavvertitamente e naturalmente scivola da meramente difensivo a offensivo-aggressivo, perché diviene attuazione del progetto di riequilibrare il rapporto di forze fra uomo e natura, anzi di sbilanciarlo sempre di più a favore dell'uomo: la ragione e il pensiero incalzati, nella misura in cui appunto procurano gli strumenti per l'ottenimento della salvezza dall'attacco della natura e per la conquista su di essa di un potere sempre più grande che sconfinava nel suo aperto sottomissione, regrediscono essi stessi a strumenti, a strumenti per l'approntamento di quegli strumenti, e non a caso Adorno li chiama «organo degli scopi»<sup>6</sup>, dove nella parola "organo" deve risuonare espressamente il senso dell'*organon* greco. Non appare appropriato il luogo comune della critica alla tecnica il quale afferma che, là dove impera la tecnica, si è consegnati all'assenza di scopi; più corretto è dire che la tecnica trova lo scopo in se stessa, intesa come *escalation* tendenzialmente inarrestabile di un progetto

4. J.-P. Sartre, *Verità e esistenza*, testo stabilito e annotato da A. Elkaim-Sartre, trad. it. di F. Sircana, il Saggiatore, Milano 1991, pp. 69-73.

5. S. Weil, *L'ombra e la grazia*, a cura di G. Hourdin, trad. it. di F. Fortini, Bompiani, Milano 2003, pp. 80-1.

6. Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 37-8.

di nudo dominio e autoaffermazione che, insaziabile, si propone e consegue con successo un risultato operativo dopo l'altro.

Il pensiero incalzato che mira al potere sopraffà la natura uniformandosi ad essa, "copiandone" la durezza<sup>7</sup>. Con uno dei suoi tanto geniali quanto spericolati trasbordi dall'empirico-concreto al logico-astratto o viceversa, Adorno suggerisce che la durezza del dispiegamento di forza della natura è "mimata" nel pensiero dell'uomo dalla testarda, irriducibile intransigenza del suo supremo fondamento, il principio di non contraddizione: nella nettezza con cui esso decreta che, di due proposizioni contraddittorie, solo una può essere vera e assegna inequivocabilmente l'altra all'area del falso, si conserva la memoria che *la* alternativa originaria e fondamentale è quella fra la propria autoconservazione e la propria rovina e che a tutti i costi ci si deve canalizzare nella prima<sup>8</sup>, che significativamente un baluardo della modernità come Baruch Spinoza erige a unico vero "dovere" dell'uomo quando definisce il «conatus sese conservandi» come il «*primum et unicum virtutis fundamentum*»<sup>9</sup>.

La rigidità da sergente del pensiero che rifluisce in matematica e tecnica è esaltata da una richiesta che Adorno ravvisa al cuore della grande speculazione a partire dal Seicento e che documenta con richiami spazianti da Descartes fino a Edmund Husserl: la richiesta che il pensiero sia *sistema* tendenzialmente onni-inglobante, e si strutturi a partire da e sul fondamento di pochi principi-cardine, anzi meglio se un unico principio, un assioma o un asserto quanto più possibile astratto e generale-generico, da cui, con scansione infallibilmente consequenziale, discendano/*dipendano* le altre proposizioni<sup>10</sup>. L'ordine prescritto al pensiero che deve modellarsi come sistema è in definitiva detestabile culto della gerarchia, per cui quello che viene prima è insindacabilmente sovraordinato a quello che viene dopo, è abbacinata pretesa di un *fundamentum inconcussum*, di un *primum* inteso come assoluta spiegazione e soluzione al quale sia bello subordinarsi e consegnarsi incondizionatamente, quella stessa pretesa che Adorno vede operante già nella strategia con cui i presocratici individuano e "incoronano" un *arché* e che probabilmente trova la sua apoteosi nell'elevazione dello Spirito a Uno-Tutto operata da Hegel. In questa richiesta d'ordine, che è feticismo della gerarchia, è già in qualche modo inscritto il fanatico ossequio alla disciplina esternato dai criminali nazisti alla sbarra che, come fece paradigmaticamente Eichmann, addussero a loro discolpa di essersi doverosamente attenuti ai comandi ricevuti dall'alto; ed è già prefigurato il gusto di stilare sclerotiche e inappellabili graduatorie, come quella che, all'interno dei campi di concentramento, sanciva anche fra i cosiddetti

7. Ivi, p. 64.

8. Ivi, p. 38.

9. Ivi, pp. 36-7.

10. Ivi, pp. 87-8, 15, 29.

ti lavoratori liberi una gerarchia etnica secondo cui, ad esempio, un belga fiammingo “valeva” più di un belga vallone e, soprattutto, che fra i prigionieri erano gli ebrei a stare nettamente più in basso di chiunque altro, anche del peggiore criminale non ebreo<sup>11</sup>.

Non può essere considerato un semplice caso che, a dimostrare e ribadire avversione e disprezzo particolarmente accentuati per l'ordine inteso come dislocazione gerarchica degli elementi di una molteplicità su piani diversi e digradanti a partire da un vertice, sia proprio quel Julien Benda<sup>12</sup> nei cui testi è centrale il motivo precedentemente accennato dell'elogio dell'inutile, quel Julien Benda che deve la sua celebrità, fra l'altro, all'aver richiamato, con utopismo forse filosoficamente un po' dilettantesco ma non per questo meno pungente, quelli che denominava i “chierici”, vale a dire filosofi e scienziati, a un esercizio del pensiero che abbia l'orgoglio dell'inutilità in quanto si svolga nella piena indifferenza alle “applicazioni”, ai vantaggi pratico-empirici che ne possano eventualmente risultare<sup>13</sup>.

Ma ordine è anche la precisione con cui nel sistema, una volta posto il principio primo, al quale compete il massimo grado di generica astrattezza e di in-determinatezza, per una sorta di “effetto domino” da esso si dipartono quasi automaticamente-macchinalmente i lemmi e i corollari subordinati; nel culto di questa perfetta articolazione strutturale che funziona tanto più indefettibilmente quanto più sceglie di prescindere da pronunciamenti contenutisticamente e assiologicamente rilevanti, come dimostra il fatto che il primato dello stare più in alto sia assegnato all'asserto che “dice” meno di tutti gli altri – tanto poco da avvicinarsi alla “purezza” di non dire nulla –, è in certo modo anticipata la *forma mentis* che, apprezzando un'azione solo per la sua “pulizia” organizzativa ed esecutiva del tutto indipendentemente dal “piccolo dettaglio” che sia magari un omicidio o una strage, ha permesso a moltissime “brave persone” di contribuire a vario titolo con sostanziale tranquillità di coscienza al funzionamento dell'“industria” a suo modo impeccabile del genocidio<sup>14</sup>.

La *ratio* strumentale-non sostanziale che si tiene tanto sulle generali da attirarsi l'obiezione di formalismo, questo pensiero che perde contatto con la realtà avvitando su se stesso nella spirale di un'autarchia che Adorno accosta all'algida sufficienza dell'*art pour l'art*<sup>15</sup>, questo pensiero che si chiude nel-

11. Cfr. J. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, trad. it. di E. Ganni, Bollati Boringhieri, Torino 1987, pp. 144-5.

12. J. Benda, *Il tradimento dei chierici*, trad. it. di S. Teroni Menzella, Einaudi, Torino 1976, pp. 3-15, 177-9; Id., *Il rapporto di Uriele*, a cura di S. Teroni, il Mulino, Bologna 1996, p. 67.

13. Id., *Il tradimento dei chierici*, cit., pp. 65-8, 149, 162-7; Id., *La fin de l'éternel*, Gallimard, Paris 1977, pp. 101-4, 163.

14. Th. W. Adorno, *L'educazione dopo Auschwitz*, in Id., *Parole chiave. Modelli critici*, trad. it. di M. Agrati, SugarCo, Milano 1974, pp. 132-3, 137.

15. Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 25-6.

l'*aplomb* dell'avalutatività e si astiene dal giudicare, ha però, nella misura in cui riconosce e venera come proprio modello la matematica, un pre-giudizio: radicalmente alieno anche solo dal comprendere che un pensiero possa avere quella vocazione critico-negativa che Adorno vede portata all'apice dalla dialettica, esso sta comunque dalla parte di ciò che (c')è, è naturalmente schierato a favore del *successo*, nel doppio senso di ciò che è accaduto e di ciò che, appunto in quanto tale, ha avuto successo, ha avuto la forza di installarsi nell'essere e ora ha la forza dell'essere/è la forza<sup>16</sup>. Non diversamente da Nietzsche che, secondo l'esatta ricostruzione di Camus, dà ragione al mondo in quanto ritiene che esso debba uscire intatto e pienamente confermato dal paragone con il "retromondo"/il "mondo vero", a cui lo commisurano i suoi denigratori assetati di trascendenza, perché paragonarlo ad esso significa metterlo a confronto con ciò che non esiste/col nulla<sup>17</sup>, la filosofia occidentale nella sua corrente dominante, quella che in definitiva è passata o aspira a passare in matematica-scienza-tecnica, "benedice" l'esistente in quanto lo erige a misura di se stesso<sup>18</sup>, non sa immaginare nulla che possa andare al di là del piano dell'immanenza e incrinarne il prestigio, esattamente come considera se stessa l'unico pensiero, o almeno l'unico vero.

Se la *ratio* astratta e altera dell'Occidente, che Adorno rubrica sotto l'ampia categoria di illuminismo, compie il miracolo di "tornare" verso le cose – e non c'è dubbio che lo compia, dal momento che infinitamente più di qualsiasi altra forma di conoscenza ha inciso sulle cose modificando tecnologicamente il mondo –, essa lo fa come loro nemica e padrona, prendendole d'anticipo e d'infilata, condizionandole-manipolandole, disconoscendone la vera identità e in definitiva, quasi, dissolvendole<sup>19</sup>. Adorno coglie che il rapporto che quella *ratio* instaura con le cose ha il suo paradigma nell'intervento garantito dallo schematismo kantiano per cui il concetto puro, la categoria dell'intelletto, insomma il generale pre-viene l'empirico, il dato, insomma il particolare applicandoglisi e sussumendolo sotto di sé<sup>20</sup>. Qualcosa di molto simile dice l'acerrimo nemico di Adorno, Heidegger, quando, richiamandosi all'etimologia greca di "matematica", argomenta che la *ratio* matematizzante inaugurata dal Seicento ha il suo centro nevralgico nella sua capacità di pre-vedere/anticipare le cose e i fatti<sup>21</sup>. Ma questo pre-vedere e anticipare è anche un pre-formare e coartare il pre-visto, un indirizzarlo a compiersi secondo linee preordinate, in definitiva poco meno che un farlo accadere ed essere come si vuole e secondo la propria convenienza.

16. Ivi, pp. 32-5.

17. A. Camus, *L'uomo in rivolta*, trad. it. di L. Magrini, in Id., *Opere di Albert Camus*, vol. II, Bompiani, Milano 1973, p. 400.

18. Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 34.

19. Ivi, pp. 17-8, 34, 21, 95; Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 22, 135, 24.

20. Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 88, 89-90.

21. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 74-5.



Certo, questo sapere che incanala arbitrariamente le cose in una direzione prefissata paga la sua efficacia ed efficienza col mancare la vera identità, con la rinuncia a potere mai incontrare esse stesse, per così dire, in persona. Con uno spunto omologo a un motivo caro ad altri grandi novecenteschi come Franz Rosenzweig e Lévinas, Adorno dice che il concetto, che il soggetto della *ratio* predispose insieme come una corazza e come un rostro, “afferra”-attacca la cosa, l’altro-da-sé – che nel linguaggio del periodo maturo di *Dialettica negativa* Adorno chiama inconfondibilmente il non identico – dalla parte in cui è più debole, che è sì quella che ne consente la manipolazione, ma al tempo stesso quella in cui esso non è veramente se stesso<sup>22</sup>. Mai la *ratio* occidentale ha la speranza né si preoccupa affatto di andare all’individualità della cosa, di scoprire-incontrare l’*individuum inefabile*, sempre la ri(con)duce al genere o alla specie ad essa sovraordinati, la abbassa a mero campione di una categoria, la fa rifluire sotto una media e la traduce in mera quantità, ignorando e disperdendo la ricchezza delle qualità differenziali in virtù delle quali soltanto è quella che è<sup>23</sup>.

Qui è in primo luogo notevole che il non identico misconosciuto, asservito e manipolato dalla *ratio* possono benissimo essere, e di fatto sono stati e sono, anche gli uomini, che non a caso il linguaggio tecnico-manageriale da tempo chiama materiale umano: la società capitalistica in cui niente e nessuno riesce ad essere identico a sé e distinto dagli altri, e tutto e tutti sono fungibili e intercambiabili in quanto soggiacciono alla tirannia del principio di scambio di cui è onnipotente ministro il denaro, che già Georg Simmel chiamava equivalente universale, questa società ha mandato a morire sei milioni di ebrei come anonime unità di una mandria, non come individui ma come esemplari e «variazioni del concetto della loro completa nullità»<sup>24</sup> cui è toccata una morte infinitamente lontana dalla «propria morte» invocata da Rainer Maria Rilke<sup>25</sup>.

Ma è assai notevole anche il fatto che il “trionfo” del soggetto della *ratio* che asserve sia in realtà una ben miseranda vittoria. Lo è intanto perché quel soggetto, che chiede a se stesso di essere l’artefice e l’officiante del rito della scienza, è un soggetto poco meno storpiato del non identico su cui infferisce, è un soggetto devitalizzato, scorporato, amputato del suo corredo sensoriale, in quanto di esso “sopravvive” solo la componente capace di essere garante dell’oggettività della scienza, dunque poco più della nuda scheletratura rappresentata dalle leggi della logica, e in primo luogo dal principio d’identità e di non contraddizione<sup>26</sup> che tutte le compendia e di tutte

22. Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, cit., pp. 47, 90.

23. Ivi, pp. 34, 22, 18, 90; Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 131, 132, 135, 40-2.

24. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 326.

25. R. M. Rilke, *Signore, concedi a ciascuno la sua propria morte*, in Id., *Il libro d’ore*, a cura di L. Gobbi, Servitium, Sotto il Monte 2008, vol. III, *Il libro della povertà e della morte*, p. 272 (traduzione mia).

26. Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, cit., pp. 34, 37, 43; Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 126, 42.

esprime lo spirito, che è coattività non meno inesorabile di quella della natura dalle cui cieche forze pretenderebbero di essersi nettamente differenziate<sup>27</sup>. Ma la vittoria del soggetto della *ratio* asservente è ben povera cosa anche perché, nella misura in cui ha preventivamente svuotato il non identico della sostanza di cui consta e che ne fa quello che realmente è, ciò che gli “rimane in mano” e stringe nel momento della vittoria è poco più di niente; questo soggetto sterminatore è condannato alla non-sorpresa, alla micidiale mono-tonia, alla disperante solitudine di incontrare perpetuamente se stesso, ossia appunto quell’involucro “tubolare” di leggi e principi cui si è ridotto<sup>28</sup>. Se la sua vittoria riecheggia la condizione stregata del soggetto paranoico totalmente autoriferito che in tutto ciò che dice e che fa ripete indefinitamente se stesso<sup>29</sup>, allora è chiaro che la formula che meglio “fotografa” quella vittoria è  $A = A$ , lo stesso spoglio principio d’identità di cui Améry, nel suo libro sulla scelta di darsi la morte, dice che è espressione quintessenziale del tenere duro, la legge dello stare incrollabilmente attaccato alla vita e a se stesso, ligio al dovere biologico-sociale di “funzionare”<sup>30</sup>. Lo spoglio principio d’identità è l’insegna sotto cui virtualmente si pone la *ratio* occidentale protesa al dominio e vilmente amica dell’esistente, perché la tautologica povertà e “idiozia” della formula  $A = A$  riflette ottimamente la primordiale, quasi bestiale elementarità dei veri pensieri-guida di quella *ratio*: che vincere è irremissibilmente preferibile a perdere, che essere forte e avere-essere di più è meglio di essere debole e avere-essere di meno, insomma tutta la risaputa e becera “saggezza” che ha fatto e farà girare il mondo e cui sferra uno dei pochi aperti attacchi che le siano venuti dalla grande filosofia Kierkegaard quando, mai come in questo animato da autentico spirito dialettico, presenta il religioso come lo stadio del sistematico capovolgimento in cui quel che normalmente è positivo e più si rovescia in negativo e meno, e viceversa.

## 2

## Il “segreto” dello sterminio

*Identità-identificare* sono le parole chiave, e per esse passa probabilmente anche il terribile “segreto” dello sterminio. Identificare è il destino del pensiero<sup>31</sup>. «Che il concetto si basi sull’identico e comporti il primato dell’identità sulle differenze, quindi dell’uno sul molteplice, nel suo essere il

27. Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, cit., pp. 46, 47; Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 22-3, 128, 258-9.

28. Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, cit., p. 34; Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 140, 136, 27.

29. Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, cit., pp. 204-5.

30. J. Améry, *Levar la mano su di sé*, trad. it. di E. Ganni, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 41-5, 14-5, 18-20, 50-1, 110-1, 123.

31. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 7.

concetto stesso l'insieme delle note comuni ai vari oggetti che vi sono sussumti: questo non viene mai messo in discussione da Adorno»<sup>32</sup>. Tale identificare è un astrarre, un semplificare che è ridurre e sfoltire: le note di cui fa constare il concetto, e che astrae-estrapae dagli oggetti che raccoglie sotto di esso, sono “meno”/qualcosa di più povero di ciascuno di quegli oggetti. Ma questo identificare che è un decurtare-uno sfoltire-un “disboscare” è l'atteggiamento autodifensivo e ostile che il vivente, e in particolare l'uomo, rivolge alla molteplicità: la molteplicità è infatti l'affaticante stimolo che impegna e l'opprimente valanga che minaccia di sommergere il vivente, e in particolare l'uomo, il cui vero, profondo desiderio – come insegna il geniale e inquietante Freud di *Al di là del principio di piacere* – è assenza di tensione, infinita quiete, regressione all'inerzia dell'antevita-della non-vita.

Molteplicità è ovunque, è (il) tutto, è il mondo, che non è affatto il Semplice ma è fratto in infiniti elementi-individui, ciascuno dei quali a sua volta, per quanto esiguo e minimale possa essere, non è semplice ma è in sé articolato e differenziato. Ma per ogni singolo uomo, la molteplicità più rilevante e scioccante è quella degli altri innumerevoli uomini, di cui incontra qualche rappresentante già nel momento stesso in cui vede la luce e termina la vita prenatale nella quale forse ha potuto credersi (il) solo-unico. La molteplicità degli altri uomini è per lui particolarmente scioccante perché, oltre a essere coinvolgente-affaticante come ogni altra, è anche ridimensionante, umiliante, in quanto gli insegna e gli ricorda permanentemente che non è che uno dei tantissimi, che è radicalmente non originale, infinitamente dozzinale: infatti, per quanto sia vero che non uno di loro gli è in tutto e per tutto uguale, altrettanto vero, anzi ai suoi occhi ancora più vero e saliente è che, nei tratti decisivi, egli non è che la replica e, quasi, il clone di ciascuno di loro, com'è di nuovo Freud a insegnare forse più esplicitamente di chiunque altro, dal momento che, come Adorno puntualmente annota<sup>33</sup>, la psicoanalisi svela che siamo tutti in definitiva riducibili allo stesso paio di elementari determinazioni pulsionali.

Difficilmente si potrebbe trovare qualcuno che abbia espresso ciò che gli altri sono per lui/ciò che gli altri sono per ciascuno in modo più veritiero e, pur nell'estrema sintesi, assolutamente esauriente di Améry nella pagina in cui dice, in secca successione, che gli altri sono l'inferno, sono quelli che ci possono amare e che possiamo amare, e sono quelli che ci costituiscono e senza i quali letteralmente non saremmo (quello che siamo)<sup>34</sup>. È Hegel il sommo maestro di questa terza e ultima parte della verità, quella

32. T. Perlini, *Adorno. Perché ancora filosofia*, in E. Rutigliano (a cura di), *Temi del pensiero critico-negativo*, Facoltà di Sociologia, Alcione, Trento 1979, p. 127.

33. Th. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, trad. it. di A. Solmi, Einaudi, Torino 1975, vol. I, pp. 171-3.

34. Améry, *Levar la mano su di sé*, cit., p. 89.

per cui gli altri sono per ognuno di noi anche ricchezza e risorsa, una risorsa talmente cruciale e preziosa che, in assenza dell'aspra dialettica di reciproco riconoscimento e desiderio che con loro ingaggiamo, non saremmo più che una sfera vuota. E tuttavia questa terza parte della verità non solo non infirma, ma in qualche modo rafforza la prima – quella per cui gli altri sono il ridimensionamento/la relativizzazione e *il disturbo*, come preferiamo dire con un termine che sappia meno di scolastica sartriana rispetto all'“inferno” usato da Améry –, perché il dovere ammettere e il sapere che, lasciati per così dire a noi stessi e senza il nutritivo “gioco di rimbalzo” con gli altri, saremmo infinita povertà e quasi nulla è un ben amaro e frustrante sapere destinato ad accendere verso di loro non meno ira vendicativa che riconoscenza.

Così, a proposito della canonica e dibattutissima questione se la Shoah vada o non vada ritenuta l'in-immaginabile e l'in-concepibile, si dovrà dire in prima istanza che essa è il non-inimmaginabile e il non-inconcepibile perché in definitiva non è che la realizzazione di un perverso ma tutt'altro che incomprensibile *experimentum mentis* che insceni per gli uomini (o almeno per una parte di essi) condizioni di vita ancora e molto più sfavorevoli, tanto severe da avvicinarsi asintoticamente a renderla letteralmente impossibile, rispetto a quelle che la natura con il nostro attivo concorso ci offre, a quelle cioè che non di rado ci paiono quasi un miracolo di cui assolutamente nulla garantisce il perpetuarsi e che in fondo temiamo possano a ogni momento essere revocate e rovesciarsi in radicale disagio, micidiale mal-essere e sistematica dis-grazia, ossia in una condizione che talora, atterriti, riusciamo quasi a immaginare e “vedere” e della quale quella inflitta ai reclusi nei campi di concentramento potrebbe essere considerata appunto un esempio. Ma, in seconda istanza, la Shoah è il non-inconcepibile anche perché può e forse deve essere intesa come un'estrema, indubbiamente mostruosa ma appunto non incomprensibile operazione di sfoltimento della molteplicità degli altri, come il ricorso da parte dell'“individuo collettivo” incarnato dal popolo tedesco al tentativo più elementare e primitivo, e proprio per questo infinitamente esecrabile sul piano etico ma anche tutt'altro che inesplicabile su quello logico, di risolvere o almeno alleviare il problema dell'incombere ridimensionante-umiliante degli infiniti altri-da-lui. Se ci si pone nella luce di quest'interpretazione, ci si persuade che, per quanto rispettabili e pregevoli debbano essere considerati gli sforzi prodotti anche da grandi come Adorno stesso e Sartre<sup>35</sup> per spiegare filosoficamente e psico-sociologicamente il fatto che la furia nazista si sia ab-

35. Il riferimento è in particolare a *Elementi dell'antisemitismo*, in Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 182-223, ai testi raccolti in Th. W. Adorno, *Contro l'antisemitismo*, a cura di S. Petrucciani, trad. it. di F. Filice, manifestolibri, Roma 2007 e a J.-P. Sartre, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, trad. it. di I. Weiss, Mondadori, Milano 1990.

battuta *proprio* sugli ebrei, in realtà essa avrebbe senz'altro potuto scegliere anche altre comunità, e anzi avrebbe dovuto a rigore colpire *la totalità* degli altri-dal-popolo tedesco. Anche per questa via si giunge a comprendere ciò che è stato intuito da qualche studioso di quella furia, ossia che la sua vera, profonda, fatale intenzione era l'an-nientamento assoluto, che essa si voleva, e si è in certa misura avvicinata a essere realmente, totale distruzione e autodistruzione. Sì, anche autodistruzione, e anche questo a filo di logica, perché chi cancella gli altri-da-sé va incontro, secondo la ricordata lezione di Hegel, al destino della propria completa desertificazione, all'esito di esalare esattamente come il fumo che fuoriusciva dai forni crematori.

## 3

### La dialettica come *chance*

Il pensiero che per Adorno, pur perseguendo la massima stringenza concettuale e perciò necessariamente affidandosi anch'esso alla guida delle leggi logiche care alla *ratio*, al tempo stesso intende e forse può riuscire nell'impresa di spezzarne la coattività, e così in qualche modo di pensare contro se stesso, è la dialettica<sup>36</sup>, il pensiero che ha il coraggio e la "follia" di contravvenire al principio di non contraddizione<sup>37</sup>, vero e proprio totem-feticcio della *ratio* e del miserabile *common sense* dominante. È nella dialettica che per Adorno è riposta la speranza che il concetto possa finalmente rispettare e "toccare" il suo altro, ossia l'extraconcettuale/il non identico, che lo possa "aprire" riflessivamente senza per questo omologarlo a sé<sup>38</sup>. S'impone quindi una ricognizione che indichi se, ed eventualmente fino a che punto, il ritmo e il rituale di pensiero della dialettica ospitino davvero in sé tratti e tracce che autorizzino a ritenere che essa possa essere araldo di quell'autentico "nuovo inizio" per il pensiero che sarebbe un suo esercizio emendato dalla forza-dalla violenza-dalla sopraffazione.

Un primo, in parte ancora interlocutorio "affondo" di analisi della dialettica porta a galla tre evidenze non tanto agevolmente amalgamabili fra loro: la dialettica è bene in quanto piacere; è onestà/obiettività, e appunto per questo al tempo stesso rassicurazione e disperazione; è stallo, un segnare il passo che non produce (il) risultato.

Se è esatta l'acutissima intuizione di Benjamin secondo cui lo squisito, sommo piacere si dà quando la sorpresa per l'irruzione dell'inusitato che non si era mai verificato prima coincide con la beatitudine ingenerata dal-

36. Th. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1979, p. 177 (af. 98, "Eredità"); Id., *Dialettica negativa*, cit., pp. 8, 142, 364, 128.

37. Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 128.

38. Ivi, p. 11.

la familiare riproposizione di uno stesso<sup>39</sup>, allora la dialettica può ritenersi un'eminente figura del sommo piacere: infatti assomma in sé l'assoluta, clamorosa sorpresa data dalla esibizione della contemporanea pari validità degli opposti e, ancor più, del capovolgimento dell'uno nell'altro, e la compatta stabilità e mono-tonia data dal fatto che essa non fa che sistematicamente reiterare appunto quella sorpresa, che ciononostante almeno in qualche misura resta tale anche al suo millesimo riproporsi, anche per chi ormai da una vita frequenti i testi della dialettica o anche la eserciti-la scriva.

La dialettica ha-è l'onestà di riconoscere che niente e nessuno, nessuno dei pur numerosissimi momenti logico-reali per cui passa, ha la "tempra" che ne farebbe la de-finitiva Soluzione. Che essa, come in nessuno dei suoi artefici accade più coerentemente e ostinatamente che in Adorno, si rifiuti di impuntarsi su un qualsiasi qualcosa o qualcuno come sul Positivo degno di "chiudere il discorso", ne fa un *perpetuum mobile* che ha l'effetto di rassicurazione di garantire che ci sarà sempre un dopo-un oltre-un futuro, di scongiurare il pericolo del sinistro, in fondo disperante senso di irrevocabile arresto e della greve sazietà che potrebbero venire dall'approdo a un compimento che metta la parola fine, quel senso d'arresto e quella sazietà che pochi hanno "cantato" altrettanto bene del Pascoli che, in *Alexandros*, lo attribuisce al condottiero macedone nel momento in cui non ha più davanti a sé altro mondo da conquistare. Ma, naturalmente, questa sua serietà, che respinge come fanatismo persino ridicolo un qualunque eventuale *attaccamento*, ingenera al tempo stesso la disperazione, sia perché preclude la pace e la soddisfazione di cui un approdo inequivocabile fa comunque balenare la promessa, sia in quanto ricorda inesorabilmente che il mondo/il reale è il luogo in fondo miserabile in cui non è dato di incontrare niente e nessuno degno di un vero e pieno "abbraccio", di un'autentica condivisione.

La dialettica, proprio il pensiero che non si ferma mai, è anche però l'agente dello stallo, come suggerisce in modo flagrante la sensazione di oziosa in-concludenza comunicata dalla sua traiettoria attorta e penosa, che è in definitiva la traiettoria di un eterno ritornare su se stesso, di un'impossibilità di avanzamento per cui, appena qualcosa è detto-è posto e quindi si direbbe conseguito un risultato, questo qualcosa è subito revocato-tolto e il supposto risultato disperso. In ciò la dialettica incarna davvero la "verità" del *philosophicum*, la sua grandezza e miseria, più fedelmente di ogni altra sua espressione, sia nel senso che, diversamente dalle scienze, la filosofia non fa e non può far segnare alcun effettivo progresso nella soluzione dei suoi problemi, sia nel senso che la buona lettura di un testo filosofico o più in generale di area umanistica è proprio quella che "aggredisce" ciò che leg-

39. Cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin e il suo angelo*, trad. it. di M. T. Mandalari, Adelphi, Milano 1981, p. 24.

ge, quella che, nel momento stesso in cui lo legge e quindi in qualche modo lo accetta, pensa contro di esso e mira a smentirlo-a rovesciarlo, mentre la buona lettura di un testo di chimica o di scienza delle costruzioni è quella che tiene fermo a ciò che legge e lo incamera come certo.

A un secondo, più approfondito livello di considerazione, capace di investire più da vicino la questione se la dialettica abbia effettivamente le carte in regola per proporsi come la filosofia affrancata da impositività e violenza che possa propiziare l'adempimento di quello che Adorno chiama il nuovo imperativo categorico lasciatoci da Hitler – fare che Auschwitz non abbia mai più a ripetersi<sup>40</sup> –, la dialettica, in quanto costitutivamente contempla e contiene la contestazione di tutto ciò che dice-pone/la contestazione di se stessa, si staglia come il pensiero quant'altro mai *altruistico*. Il dicente-scrivente dialettico, ogni volta che ha affermato una proposizione-una tesi, è colto da un *ritegno* che ha profondo valore, oltre che logico, anche estetico e morale, sente che il linguaggio assertorio-apodittico, così diffuso perché *normale*, cui anche lui si uniformerebbe se si fermasse a quella proposizione-a quella tesi, è insieme falso in quanto non scientifico, brutto in quanto ridicolo e cattivo in quanto prepotente, e quindi afferma anche la proposizione opposta-l'antitesi, di cui riconosce che ha ragioni per rivendicare la propria verità assolutamente non minori di quelle che ha la prima proposizione. Ma è evidente che, così facendo, il dicente-scrivente dialettico continuamente e sistematicamente interrompe-*disturba* il *ductus* del proprio dire-scrivere, che amerebbe invece dipanarsi come comodamente e tirannicamente unilineare; e il disturbo cui ha l'onestà e in fondo anche il grandioso autolesionismo di aprirsi è il disturbo dell'*altro*, come prova irrefutabilmente e *contrario* il fatto che, fra le figure esemplari del dire-scrivere adialettico-predialettico che esigono e offrono chiarezza e nettezza dell'inequivocabile e quindi unilaterali e falsità, troviamo, oltre al giornalista e al filosofo di scuola analitica-anglosassone, anche il bambino, che, come ogni bravo psicologo sa, è e non può che essere un piccolo mostro di egoismo.

Contro l'idea che quel disturbo sia il disturbo dell'altro, in definitiva non ha forza la ben nota obiezione formulata anche da notevoli pensatori secondo cui, nella misura in cui è pur sempre il dicente-scrivente dialettico a porre e affermare anche l'antitesi, la dialettica sarebbe un gioco a circuito chiuso e, quasi, una farsa in cui un io in realtà incontestato tiene dal principio alla fine saldamente in mano le redini, in quanto si diverte a fingere di calarsi nella difficoltà avendo già tranquillamente in mano la soluzione che la appianerà. Questa obiezione non ha forza, perché proprio il fatto che sia sempre e comunque lo stesso io protagonista ad affermare l'antitesi attesta come egli, mentre ogni inclinazione naturale lo trascinerebbe verso la semplicità dello sposare una sola delle due proposizioni, si sia in-

40. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 328.



vece elevato all'ardua disciplina di essere appunto *lui stesso* ad abbracciarle e a "contenerle" entrambe in sé, di fare a tal punto propria la contestazione che gli proverrebbe immancabilmente dall'altro da essere appunto *lui stesso* a prevenirla e a opporsela.

E tuttavia quell'obiezione ha effettivamente forza nei confronti di ogni dialettica che, come fa anche quella del pur grandissimo Hegel, perviene a una terza proposizione/alla sintesi, perché quest'ultima ha realmente i tratti e la funzione di un asso nella manica calato ad appianare il contrasto fra tesi e antitesi, che decide facendolo retroattivamente parere poco più di una finta, speciosa baruffa. Non a caso la proposta avanzata da Adorno di una dialettica *negativa*, che vada oltre e in buona parte anche contro Hegel, ha il suo cuore pulsante nel divieto di andare oltre il puro dispiegamento di tesi e antitesi fra loro fino in fondo assolutamente inconciliabili, nell'interdizione dell'approdo alla sintesi che, in quanto negazione della negazione/di quella negazione che è l'antitesi, torni a installarsi come un positivo con il quale «nel cuore della dialettica prende il sopravvento il principio antidialettico, quella logica tradizionale per la quale *more arithmetico* meno per meno fa più» e nella quale Adorno ravvisa e ripudia «la quintessenza dell'identificare»<sup>41</sup>. Proprio la sintesi è una cospicua presenza del marchio della violenza e della sopraffazione nella dialettica, ossia nel pensiero che pure abbiamo ritenuto meritevole di venire definito altruistico. Infatti, va condivisa la posizione degli autori – fra gli altri, Giuseppe Rensi<sup>42</sup> e Rüdiger Safranski<sup>43</sup> – che ritengono che la sintesi non sia l'equilibrato e irenico punto di conciliazione e quasi la fusione fra tesi e antitesi che rende pariteticamente giustizia a entrambe, ma piuttosto il "ritorno" e la ri-affermazione della tesi; questa è sì passata attraverso il crogiuolo del confronto con l'antitesi, ma in conclusione si ripresenta e "vince", la sovrasta-la sopraffà.

Chi cerca motivi per non accordare alla dialettica la qualifica di pensiero non violento, ne troverà altri proprio concentrandosi sul suo nucleo strutturale, ossia sul gioco triadico di tesi-antitesi-sintesi. Per cominciare, non potrà essere presa sotto gamba la considerazione, tanto ovvia quanto comunque fondamentale, che la dialettica, in quanto costitutivamente inscena appunto il contrasto fra tesi e antitesi, è il pensiero più di ogni altro *agonale*, che non consente per un solo momento di dimenticare l'esistenza della lotta. Adorno ama osservare che la dialettica è legata alla società antagonistica di cui è il rispecchiamento teoretico, e proprio per questo è caduca e sarà superata, perderà letteralmente senso quando si instaurerà la società giusta e liberata<sup>44</sup>; non si può fare a meno di rilevare una certa in-

41. Ivi, pp. 143-5.

42. G. Rensi, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, Guida, Napoli 1933, pp. 26-7.

43. R. Safranski, *Il male, ovvero il dramma della libertà*, trad. it. di C. De Marchi, Longanesi, Milano 2006, p. 116.

44. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 128, 8, 12, 363-4.



genuità da sociologo in questo suo scaricare la colpa principalmente-soltanto sulla iniqua società capitalistica-iperscientificizzata-ultratecnologica irrigiditasi in sistema dell'amministrazione totale, in questo suo credere (che forse è un costringersi a credere) che, quando essa fosse oltrepassata, potrebbe insediarsi sulla terra qualcosa di simile al kantiano regno dei fini, in questo suo non voler vedere e riconoscere che il mondo sta, da sempre e per sempre, ontologicamente nell'in-giustizia e nel dis-accordo perché è affetto dal "vizio"-dall'errore costitutivo di ospitare, anzi di essere la non-semplicità, la disarmonia della frammentazione. Ma appunto per questo, a "discolpa" della dialettica si deve sottolineare che essa non ha certo "creato"-causato il male della divisione, della lotta e della violenza di cui pure letteralmente vive, e verosimilmente nemmeno lo ama o se ne compiace, ma ne è solo, come si è detto, il rispecchiamento-la registrazione; le spetta anzi un elogio per l'onestà, la fedeltà al vero e la forza con cui appunto lo registra e lo pone al centro, senza nulla concedere all'accomodante ipocrisia delle altre forme di pensiero che glissano più o meno radicalmente su di esso. Inoltre, il termine stesso "dialettica" adombra la possibilità-speranza che la vita divenga pura discussione, qualcosa di simile a quello che i latini intendevano con *conversatio*, uno stare assieme dispiegando tutte le risorse della parola, comprese naturalmente anche quelle di più acuminata asprezza, in un confronto che mantenga comunque la tonalità di fondo di una comune ricerca spirituale; e in *Parole chiave* Adorno osserva che, pur inerendo una nota di odiosità alla divisione fra lavoro materiale e lavoro spirituale, in essa è però racchiuso il rinvio alla bella utopia di una condizione in cui alcuni, anzi in prospettiva tutti gli uomini vivano, come Zarathustra, di pura attività spirituale<sup>45</sup>. Una simile condizione sarebbe il regno della gratuità in cui l'uomo non soggiacerebbe più alla volgare maledizione di doversi meritare-guadagnare da vivere.

L'ingranaggio della grandiosa "macchina" dialettica da cui promana il rintocco della violenza è piuttosto la sua prestazione più peculiare e sbalorditiva, cioè la di-mostrazione dell'identità degli opposti, che si tratti di illuminismo e fede nella *Fenomenologia* hegeliana o di empirismo e razionalismo in *Terminologia filosofica* di Adorno.

Che gli opposti coincidano, è stato spesso notato, dipende dal fatto che essi, che si direbbero divisi dalla massima distanza possibile, sono in realtà avvinti da un'"attrazione fatale" per cui risultano a un tempo irriducibilmente lanciati l'uno contro l'altro e affini fino all'indistinguibilità/affini fino all'indistinguibilità e irriducibilmente lanciati l'uno contro l'altro. Come ha intuito con finezza Roberto Esposito<sup>46</sup>, di questo singolarissimo destino degli opposti può essere considerata una magistrale "messa in scena"

45. Id., *Note marginali su teoria e prassi*, in Id., *Parole chiave*, cit., pp. 244-5.

46. R. Esposito, *Due: amore e violenza in Baudelaire*, in "MicroMega", 5, 2002, pp. 19-20. Ma cfr. l'intero saggio.

quel poemetto in prosa dello *Spleen de Paris* di Baudelaire nel quale l'io narrante racconta di una passeggiata in montagna in cui l'incanto del paesaggio gli aveva regalato l'estasi di un distacco quasi assoluto dalle miserie terrestri fino al momento in cui, essendosi fatto riavvertire il peso della materia attraverso la fame che lo costrinse a mettere mano a un grosso pezzo di pane, spuntò improvvisamente un piccolo essere cencioso, nero, scarmigliato, i cui occhi esprimevano un intensissimo desiderio di quel pane; quando il protagonista ebbe offerto una fetta del pane a quello sgradevole esserino e questi l'ebbe bruscamente afferrata, si materializzò un altro individuo a lui talmente simile da parerne il gemello, e fra i due uomini in miniatura si scatenò una lotta furibonda dall'esito incertissimo per il possesso della fetta che, passando più volte dalla mano di uno a quella dell'altro, assunse dimensioni via via sempre più ridotte fino a dileguare interamente dispersa in briciole<sup>47</sup>.

Nella misura in cui l'identità degli opposti può essere immaginata come radicale con-fusione dell'uno con l'altro, come assoluta, anche fisica compenetrazione, come vera e propria incorporazione dell'uno nell'altro che di due faccia un unico essere, non c'è dubbio che essa evochi la condizione che sarebbe la sola a meritare di essere chiamata vera amicizia, quella che ci sembra quasi di sperimentare nell'infanzia, quando lo sviluppo ancora limitato delle facoltà critiche, che ci doneranno più avanti il dubbio, in fondo malinconico prestigio dell'originalità di giudizio e della marcata distinzione dagli altri, ci accorda l'emozione panica e per sempre indimenticabile di sentirci incondizionatamente tutt'uno con l'amico del cuore. Ma soprattutto, l'identificazione come letterale, anche corporea fusione di due che abolisce fra loro ogni scarto è nientemeno che la più alta *imago* dell'amore, se è vero che in esso ciò a cui gli amanti anelano in realtà è divenire (o forse ridivenire) uno, come ben sapeva Platone, in particolare il Platone del mito narrato da Aristofane nel *Simposio*<sup>48</sup>, e come conferma la psicoanalisi, che coglie lucidamente come ciò che ognuno non può perdonare agli altri e sta all'origine dell'aggressività umana sia *sic et simpliciter* il fatto che non siano lui/che non siano uno stesso essere con lui, tant'è vero che Freud fu incline a ritenere che ci sia un unico rapporto interumano completamente esente da aggressività, quello della madre con il figlio, perché durante la gravidanza la madre ha fisicamente incorporato il figlio, è stata in certo modo una persona sola con lui<sup>49</sup>.

E tuttavia quello della compenetrazione con l'altro e nell'altro resta sogno, di fatto ognuno vive confinato nella distanza da tutti gli altri, coi qua-

47. Baudelaire, *Lo spleen di Parigi*, cit., pp. 207-9 (*Il dolce*).

48. Platone, *Simposio*, trad. it. di P. Pucci, in Id., *Opere complete*, vol. III, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 164-9 (XIV 189c-XVI 193e).

49. Cfr. M. Bonaparte, *Eros, Thanatos, Chronos*, trad. it. di M. S. Mazzi, Guaraldi, Rimini 1973, pp. 21-39.

li, essendo essi corpi ineluttabilmente distinti dal suo, si rapporta – per riprendere la suggestiva scelta terminologica di Emilio Tadini nella *Distanza*<sup>50</sup> – come con semplici *figure*; ognuno deve convivere con la fatale solitudine della propria egoità e, come recita un classico insegnamento della filosofia morale tanto stucchevole quanto incontestabile, deve imparare ad amarla-ad amarsi perché solo chi sia il più possibile in pace con se stesso può esserlo con gli altri e amarli. Non stupisce perciò che, quando Adorno prova a definire la condizione di un'avvenuta conciliazione fra soggetto e oggetto, cioè fra i poli della coppia di opposti che in qualche modo lo rappresenta tutte, dice che se la immagina come una libera comunicazione senza potere fra distinti che escluda non solo la loro ostile antitetività, ma anche la loro unità indifferenziata<sup>51</sup>.

A incamminarci verso la comprensione del perché nell'identificazione degli opposti, ossia lì dove pure è adombrata la *culminatio* dell'amore, si ritrova anche l'impronta della violenza, anzi addirittura dell'aperta devastazione e dell'an-nientamento, sarà la considerazione dei motivi per cui va ritenuto comprensibile ma in sostanza inadeguato il rimprovero più classico, puntualmente presente ad esempio in un moralista come Vladimir Jankélévitch<sup>52</sup>, che viene rivolto a quella così ardita prestazione della dialettica, cioè che essa sarebbe un furbo gioco di prestigio con cui si vuole, in fondo vilmente e per proprio comodo, disconoscere quanto siano in realtà fra loro inconciliabili le opposte possibilità che si offrono alla scelta. Tale rimprovero, dall'inconfondibile sapore kierkegaardiano, è comprensibile in quanto viene dalla tradizione che tendenzialmente vede in ogni coppia di opposti appunto gli estremi di un *aut-aut*, i capi di una scelta, cui si è chiamati ad accostarsi con la massima serietà e quasi con tremore perché fra l'optare per l'uno o l'optare per l'altro si spalanca in ultima analisi la differenza assoluta che passa fra l'abbracciare il bene e la salvezza e lo sprofondare nel male e nella perdizione. Quel rimprovero è però in sostanza inadeguato perché, se c'è qualcosa che meno di tutto può essere addebitato all'esibizione che la dialettica compie dell'identità degli opposti, è che essa sia mossa da scaltro opportunismo e autoindulgente ricerca della comodità: infatti, all'uomo è talmente consustanziale la tendenza a definire la sua identità riconoscendosi in qualche *pars* o valore e respingendo più o meno bellicosamente quelli opposti, che il di-mostrare, ad esempio, che avere fede ed essere un razionalista oppure militare a sinistra ed essere partigiano della destra sono in ultima analisi il medesimo è in realtà l'inquietante e il terribile, perché significa minare forse irrimediabilmente il suo sentimento identitario.

50. E. Tadini, *La distanza*, Einaudi, Torino 1998.

51. Th. W. Adorno, *Su soggetto e oggetto*, in Id., *Parole chiave*, cit., p. 214.

52. V. Jankélévitch, *Trattato delle virtù*, trad. it. parziale di E. Klersy Imberciadori, Garzanti, Milano 1987, p. 28.

Ma è evidente, anche al di là dello specifico riferimento all'ambito "psicologico" dell'umano, che in generale di-mostrare l'identità di un ente-di una figura con il suo opposto significa infirmarne-intaccarne gravissimamente la consistenza ontologica, anzi praticamente dissolverlo, perché nessuna stabilità, anzi nessuna realtà può essere rivendicata da quello che non riesce a distinguersi neppure da ciò da cui dovrebbe massimamente differire. Certo, dopo che la dialettica ha *di-mostrato* la nullità della realtà, il mondo è ben lungi dal venire meno, bensì continua, turrato e sostanzialmente indisturbato, a *mostrarsi* in tutta la sua inabbattibile possanza; ma lo spirito, di cui la dialettica è la più alta espressione, ha comunque palesato così tutta la sua vocazione e la sua carica tendenzialmente omicide e sterminatrici, ed è ragionevole supporre che Rosenzweig pensasse in primo luogo alla dialettica e alla sua più clamorosa prestazione, l'identificazione degli opposti, quando, secondo la ricostruzione di Massimo Cacciari<sup>53</sup>, riprese dallo Schelling "anti-idealistico" dei *Weltalter* la persuasione che lo spirito, se non gli resistesse con la fermezza di un incrollabile baluardo il Presupposto costituito dalla triade Dio-Uomo-Mondo, avrebbe da tempo ridotto il mondo a niente.

## 4

**Dal saggismo all'in-esistente:  
figure di un "nuovo inizio"**

In conformità alla sua natura ambigua e ancipite, la dialettica è dunque risultata insieme suscettibile e non suscettibile di essere assunta come guida per un nuovo inizio del pensiero che sia finalmente scevro dall'ipoteca del dominio e della violenza. Il testo di Adorno è attraversato, come da erratiche luminescenze, da apparizioni di figure che possono forse soddisfare in modo più puro e pieno della dialettica a quella richiesta di un nuovo inizio; e non più che di inappariscenti luminescenze può trattarsi, perché, se Adorno "scegliesse" una determinata figura come emblema della possibile salvezza e del bene, commetterebbe il male di trasgredire il divieto dialettico di fissare alcunché come risolutiva Positività, un divieto che in lui in parte si confonde con la proibizione di farsi immagini di Dio propria della religione ebraica.

Sulle tracce di una di quelle luminescenze, senz'altro una fra le più care ad Adorno, ci mette l'idea già accennata che ci possa-debba essere una coesistenza dei diversi e anche degli opposti non inquinata dal potere, tale che nessuno di essi prenda il sopravvento sugli altri, ma al tempo stesso che ciascuno conservi la propria inconfondibile distinzione, spinta anche fino alla più idiosincratia rivendicazione della propria identità: il "miracolo" di un simile libero e paritetico dispiegamento dei molteplici è offerto dalla pagina saggistica.

53. M. Cacciari, *Icone della legge*, Adelphi, Milano 2002, p. 22.

Appoggiandosi, per delineare i tratti salienti del saggio come forma filosofico-letteraria, a un originale confronto con le regole metodiche forgiate da Descartes, Adorno dice che il saggio consapevolmente infrange quella che consiglia al pensatore e allo scienziato ordinati riepiloghi ed enumerazioni affinché la loro opera si serri in una compagine tendenzialmente sistematica che nulla ometta e cui nulla sfugga<sup>54</sup>. Fecondamente disordinato, il saggio non fa alcuna dichiarazione programmatica di intenti, non definisce preliminarmente i concetti che usa<sup>55</sup>, né – come già comprese lucidamente nel *Conflitto della cultura moderna* un sommo saggista come Simmel<sup>56</sup> – “mima” con la sua struttura l’*ordo* di un mondo in cui sia chiara e ben marcata la distinzione fra il principale-centrale e il secondario-marginale, ma soprattutto non affronta la tematica che ha scelto sciorinandola esaustivamente dal suo principio logico-temporale fino alla sua conclusione, bensì irrompe direttamente *in medias res* a partire da un suo punto qualunque, realizzando una temeraria ellisse, compiendo un vertiginoso “taglio” prospettico che gli assegna costitutivamente la forma di un frammento, e terminando del tutto liberamente la sua esposizione quando avverta lo spegnersi spontaneo dell’impulso che lo ha mosso<sup>57</sup>.

Ancora più importante è che il saggio disobbedisce anche a un’altra capitale regola del metodo cartesiano, quella che prescrive di partire dal semplice per poi elevarsi solo per gradi fino al complesso: il saggio, infatti, ha a che fare fin dall’inizio con il complesso, con il pluristratificato<sup>58</sup>, anche e soprattutto perché, come si è detto, dà voce con equanimità, pur in generale non enunciandole tutte esplicitamente, alle molteplici possibili opzioni e posizioni, in quanto il suo non sapere né volere pervenire a una verità/a una decisione<sup>59</sup> dice almeno implicitamente che sono tutte legittime e sostenibili. Quello che un acuto studioso del saggismo e grande saggista egli stesso come Cacciari dà ripetutamente la chiara impressione di reputare il limite che lo rende anche eticamente insoddisfacente, ovvero che si astenga dal decidere, può essere invece considerato proprio come la sua più alta qualità etica.

Eppure il saggio, mentre è questo ammirevolmente duttile “luogo” dell’apertura multilaterale, nello stesso tempo ospita una traccia di unilateralità, di faziosità, di arbitraria in-giustizia, perché il saggista è in realtà sempre sbilanciato e “schierato”, e non esiste genere letterario o forma cultu-

54. Th. W. Adorno, *Il saggio come forma*, trad. it. di A. Frioli rivista da E. De Angelis, in Id., *Note per la letteratura 1943-1961*, Einaudi, Torino 1979, pp. 20-3.

55. Ivi, pp. 6, 16-8.

56. G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma 1976, pp. 124-6, 113-4.

57. Adorno, *Il saggio come forma*, cit., pp. 6, 12-3.

58. Ivi, pp. 19-20.

59. Ivi, pp. 6, 13, 22, 24.

rale in cui l'autore lasci filtrare così intensamente e smaccatamente le proprie preferenze e i propri umori, le proprie venerazioni e i propri anatemi, i propri gusti e i propri disgusti come nel saggio<sup>60</sup>, al punto che di esso non è eccessivo dire che, più o meno velatamente, parla sempre essenzialmente di lui, ne è sempre in ultima analisi l'autoritratto. E in nessuno più che in Adorno, che in tutti i suoi pur eterogenei testi è fondamentalmente un finissimo saggista, il fattore di in-giustizia connaturato al saggio arriva a essere eclatante, in quanto assume le inconfondibili fattezze di una *vis* critico-polemica che è spesso autentica, implacabile *cattiveria*. Se Elias Canetti ebbe a dire che dall'esperienza dell'ascolto della micidialmente tagliente oratoria di Karl Kraus si usciva tanto carichi e intolleranti da arrivare quasi a odiare mortalmente la reietta parte di umanità formata dai suoi bersagli polemici e dai loro fautori<sup>61</sup>, del testo di Adorno si può dire che è altrettanto temibile e pericoloso perché la sua parola, che per molti versi ha davvero il tono del definitivo e dell'insindacabile al cui rischio gli parve esposta quella di Hegel<sup>62</sup>, smaschera e colpisce i suoi avversari, che si tratti del positivismo o degli aborriti artisti affermativi, dall'alto di un così sovrano disprezzo da potere indurre il lettore a dividere il mondo in un gruppo ristretto di eletti riuniti attorno alla lezione filosofico-esistenziale di Adorno e nella massa degli inferiori cui riservare solo severa freddezza.

Certo, l'elemento di faziosità del saggio è anche quello che ne garantisce il realismo, se è vero che lo stato di perfetta imparzialità, di totale equanimità sarebbe sì una condizione fra le più alte e pure in assoluto, la condizione che ci piace immaginare sia quella di Dio, ma di fatto è inconseguibile dall'uomo, e forse di nessuno si deve diffidare più che di coloro che sostengono di averla raggiunta e di permanervi. Certo, quell'elemento di faziosità, che in Adorno si modula come *cattiveria*, ha ai suoi occhi il merito di scongiurare che in lui la dialettica si risolva in un dire pacatamente e senza mordente "da un lato..., dall'altro...", in quel semplice e scialbo esporre i due lati della questione al quale Adorno riserva un'antipatia pienamente ereditata da Hegel<sup>63</sup>. Certo, se la *cattiveria* di Adorno è violenza, si tratta in larga misura della controviolenza con cui la "vita offesa" evocata dal sottotitolo di *Minima moralia* risponde alla martellante, efferata aggressione che esercita su di lei il brutto sistema del mondo amministrato e della società totalmente socializzata, alla quale è in certo modo giocoforza che a reagire con la massima durezza sia proprio il singolo dall'animo più sensibile e "tenero". E tuttavia resta il fatto che nel saggismo, e in partico-

60. «Esso [il saggio] riflette ciò che si ama e si odia» (ivi, p. 6).

61. E. Canetti, *Karl Kraus, scuola di resistenza*, in Id., *Potere e sopravvivenza*, a cura di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, pp. 50-2.

62. Th. W. Adorno, *Skoteinos ovvero come si debba leggere*, in Id., *Tre studi su Hegel*, trad. it. di F. Serra, il Mulino, Bologna 1971, p. 138.

63. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 303 (af. 152, "A scanso di abusi").

lare in quello di Adorno, permane un rilevante sedimento di violenza che ci spinge a cercare nel suo testo qualche altra, più pura luminescenza del bene e della conciliazione.

La proposta di una dialettica negativa è essenzialmente il progetto di un pensiero che spodesti il soggetto, la cui tirannia è quasi coestensiva all'intero corso della speculazione occidentale, e si ponga finalmente all'ascolto, anzi di più, al servizio della sua controparte, ovvero dell'oggetto, che è il "nome" ereditato dalla teoria della conoscenza con cui Adorno intende il particolare, il non identico, il fattuale, insomma ciò che di quella "gloriosa" avventura speculativa è stato la vittima designata, il capro espiatorio, il martire. Adorno realizza la sua "rivoluzione copernicana" enunciando con sobria secchezza in poche righe le ragioni per cui il primato spetta all'oggetto: mentre l'oggetto dipende dal soggetto solamente quanto al suo essere conosciuto ma è pensabile come esistente anche senza il soggetto, questo ha un "bisogno" dell'oggetto così nevralgico e imprescindibile che senza di esso letteralmente non (ci) sarebbe, per la semplice, elementare ma decisiva ragione che, in quanto ente empirico-individuale – e si potrebbe anche dire, *tout court*, in quanto realtà –, è e non può che essere anche "materiato" di oggettività/è egli stesso anche oggetto<sup>64</sup>.

Commentando il punto di *Dialettica negativa* in cui al pensiero viene assegnato come programma il movimento paradossale di pensare contro di sé e quindi in qualche modo di uscire da sé senza per questo perdersi-but-tarsi via, Vincenzo Vitiello rileva che la valenza antihegeliana che Adorno attribuisce a tale programma è smentita dal fatto che quanto in esso si prescrive al pensiero non è in definitiva altro da ciò che la filosofia di Hegel attua normalmente, nella misura in cui mette costantemente alla prova il concetto "contaminandolo" con l'extraconcettuale, chiamandolo a essere il collegamento "pendolare" di se stesso con il suo altro. E non senza ragione Vitiello soggiunge che la proposta teoretica di Adorno può addurre qualcosa di effettivamente alternativo e "nuovo" rispetto al grande modello hegeliano solo nella misura in cui recupera la ben nota, vecchia figura, forgiata dal materialismo meno filosoficamente avvertito, di un fattuale/un esterno completamente indifferente-incomunicante rispetto al concettuale/all'interno, sottratto a qualunque promiscuità con l'ideativo<sup>65</sup>, dunque in fondo di qualcosa di molto simile a un dato "bruto" che fosse deprivato di tutte le determinazioni-mediazioni apportategli dal soggetto, ossia proprio a quella sorta di *caput mortuum* di cui pure Adorno si premura di dire che *non* è ciò che intende per oggetto<sup>66</sup>. Paradossalmente e certo contro ogni intenzione di Adorno, dalla tendenziale glorificazione di un oggetto

64. Id., *Dialettica negativa*, cit., pp. 165-7.

65. V. Vitiello, *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Bruno Mondadori, Milano 1997, pp. 127-8.

66. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 168-70.



incontaminato dal soggetto spira un'aria che evoca non troppo da lontano una "cifra" peculiare del fenomeno nazista fra le più disumane, ossia la riduzione al nudamente *letterale*: ad essa alludono sia Améry quando rileva che nel lager, come del resto anche nella tortura, si è ridotti a puro corpo<sup>67</sup> e quando ricorda come il tentativo da lui fatto di attenuarne lo squallore recitando qualche verso di Friedrich Hölderlin fosse fallito in quanto quell'ambiente impediva inesorabilmente al testo poetico di produrre il suo abituale effetto di trascendenza spirituale<sup>68</sup>, sia Lévinas quando dice che cardine dell'hitlerismo fu l'aver paradossalmente elevato a valore e missione di un popolo il piatto dato biologico della razza, ossia qualcosa che è la diretta antitesi di quel distacco dalla massiva banalità del mero dato ontico che in generale le civiltà cercano nei valori che si danno<sup>69</sup>. Non si può negare che Adorno appare per certi versi dominato da una "furia riparatoria", da uno zelo così acceso di risarcire l'oggetto a lungo bistrattato dalla *ratio* – quello zelo che lo porta persino a spendere qualche parola buona, se non proprio per la reificazione, almeno per l'estraniamento<sup>70</sup> – da ritenere che tale risarcimento non possa andar disgiunto da un atto di autoumiliazione del soggetto, al quale, come in un punto di *Dialettica negativa* Adorno si avvicina a dire esplicitamente, viene chiesto quasi di gettarsi in pasto a un suo ipotetico totalmente altro<sup>71</sup>.

Se è vero che a un simile atto penitenziale, cui in qualche modo allude l'esperienza dello "shock dell'aperto" alla quale Adorno ripetutamente invita il pensiero, può essere legittimamente obiettato che in esso si conserverebbe una cospicua traccia di violenza, che in questo caso sarebbe autoviolenza, è anche vero però che è solo da un pensiero non già umiliato, ma certamente almeno (più) umile, quello che Adorno propugna e cerca lui stesso di praticare e cui dà il nome di micrologia, che ci si può attendere la finezza necessaria per porgere ascolto agli «scarti del mondo fenomenico», a quelle esili schegge di ciò che si è collocato o è stato respinto ai margini della corrente principale della storia<sup>72</sup> e che in alcuni momenti Adorno sembra ritenere la sola particella di essere che sia degna di venire salvata.

Per la verità, la posizione, per così dire, ufficiale di Adorno circa la questione di che cosa debba essere salvato, non differisce, tranne che per l'assenza del richiamo a Dio, da quella di un Šestov o di un Quinzio, i quali pensano che non vi sia salvezza vera e degna di questo nome che non sia

67. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, cit., pp. 148, 73, 82.

68. Ivi, p. 37.

69. Il riferimento è ovviamente a E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. it. di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 2005, e all'illuminante introduzione di Agamben.

70. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 170-3.

71. Ivi, p. 14. E cfr. anche ivi, pp. 170, 27, 28.

72. Ivi, p. 154.



salvezza del mondo intero e questa sperano-esigono, la salvezza assolutamente di tutto e di tutti – delle anime e dei corpi, degli individui e delle collettività, del passato e del presente –, nella convinzione che un'opera di salvezza che si tenesse anche minimamente al di sotto di questa perfetta completezza andrebbe considerata niente di meno che una sconfitta di Dio. L'Adorno che vuole trarre in salvo tutto è quello che ha parole di apprezzamento per la sensibilità "materialistica" ai diritti del concreto-del tangibile che la dogmatica cristiana dimostra quando insegna la resurrezione dei corpi<sup>73</sup>; ed è quello che, mentre denuncia come tragicamente mancata la conciliazione di reale e razionale che invece Hegel dà per avvenuta, osserva anche però che nella pretesa di tale conciliazione c'è di giusto e di grande che con essa Hegel rivendica a chiare lettere che «a dover diventare il mondo buono e conciliato» deve essere *proprio questo/il nostro* mondo, «il mondo effettivo [...] non meramente nell'Idea che gli sta di contro, ma "in carne ed ossa"»<sup>74</sup>.

Ma c'è anche un Adorno che pretende qualcosa di al tempo stesso infinitamente più ricercato e molto meno grandioso e totalizzante, una salvezza di pensiero, una salvezza *del* pensiero e *nel* pensiero, che in quanto tale è una salvezza individuale, ma non di un individuo qualsiasi, bensì quella di un individuo dalla sensibilità abbastanza sottile e sfumata da poter comprendere e anche provare l'esperienza cui accenna il Proust della *Recherche* dove scrive che, quando a volte sentiamo nomi vagamente arcani di paesi obsoleti – come Otterbach, Watterbach, Reuenthal, Monbrunn –, ci sembra che il nostro desiderio di felicità sarebbe soddisfatto se vi andassimo, anzi *che effettivamente lo sia in quanto pensiamo ciò/da questo pensiero*<sup>75</sup>.

Ma soprattutto esiste, come si è detto, ancora un altro Adorno, quello dello sguardo micrologico che si appunta sul marginale, sul soprannumerario, sul vinto, su quello cui sono toccate insieme la maledizione e la grazia di un'anomala extraterritorialità rispetto all'arena storico-mondiale. Questo Adorno riconosce che, fino a quando insisteremo, ligi alla dottrina del materialismo storico, a riporre la speranza della Soluzione nell'avvento di una concrezione prodotta dal corso della storia, di una figura reale-fattuale che sia portata a galla dalla spinta necessitante della tendenza oggettiva del processo storico e che quindi «deve al processo il privilegio di esistere», di fatto continueremo autocontraddittoriamente ad aspettarci il bene da quello stesso processo che ha già prodotto in abbondanza, anzi quasi esclusivamente, il male, e che non a caso può essere studiato e compreso solo alla luce delle più compromesse e "odiose" categorie della filosofia della storia borghese – universalità, totalità, oggettività, necessità<sup>76</sup>.

73. Ivi, p. 360.

74. Id., *Aspetti della filosofia hegeliana*, in Id., *Tre studi su Hegel*, cit., p. 43.

75. Id., *Dialettica negativa*, cit., pp. 335-6.

76. Id., *Minima moralia*, cit., pp. 177-8 (af. 98, "Eredità"), 301 (af. 152, "A scanso di abusi").

Se queste categorie e in particolare l'universale sono abitualmente considerate l'essenziale, esse lo sono però in quanto malaessenza, perché in definitiva non fanno che registrare e avallare il corso del mondo che nega la felicità agli individui schiacciandoli sotto il peso del dominio; buona essenza saranno invece figure che il "buon senso" della *ratio* ascrive all'area del massimamente contingente e insignificante<sup>77</sup>, che si tratti di un'etnia quasi cancellata dalla faccia della terra, di un libro per l'infanzia come *Pierino Porcospino* o degli eccentrici pezzi per piano di Erik Satie dietro cui non si avverte quasi affatto il pomposo peso legittimante della grande tradizione musicale<sup>78</sup>.

È evidente che il pensiero che persegue un nuovo inizio è rinviato a queste figure del piccolo e del modesto perché esse, in quanto sfiorano la in-esistenza, limitano all'estremo la partecipazione al male dell'esistenza e del mondo. Che l'esistere implichi il male Adorno lo asserisce apertamente quando, con uno spunto chiaramente memore del celebre "detto di Anassimandro", osserva che ogni vivente, già per il semplice fatto di esserci, ruba aria agli altri<sup>79</sup>; e lì dove, come abbiamo visto, scrive «il privilegio di esistere», avrebbe potuto scrivere e in definitiva intende "la colpa di esistere". Che il mondo sia male Adorno probabilmente non lo afferma mai con tanta nettezza come quando, nella stessa pagina già ricordata in cui elogia Hegel perché il suo pur falso annuncio dell'avvenuta conciliazione implica la giusta pretesa che a essere-diventare buono sia il mondo effettivamente esistente, con un capovolgimento sconcertante quanto geniale dice che, nella misura in cui Hegel fu erede e continuatore del progetto kantiano di filosofia trascendentale, la sua filosofia fu essenzialmente radicale critica della ragione e, poiché egli a differenza di Kant fece combaciare fino all'identificazione la ragione con l'essente/la realtà, finì per essere – proprio lui, che si assegnò come programma la spiegazione-giustificazione del mondo – il pensatore davanti ai cui occhi l'intera realtà apparve come un solo insieme di colpa, come una funesta compagine di cui non c'è un solo elemento che non meriti di andare a fondo<sup>80</sup>.

Ma di questa compagine fanno in definitiva parte anche gli «scarti del mondo fenomenico» cui si consacra il pensiero micrologico: essi infatti, come si è detto, rasentano sì l'in-esistenza, ma, appunto, *la rasentano soltanto*, occupano sì il gradino più basso di quell'enorme e tutto sommato mostruoso edificio di forza e in-giustizia che è il mondo, ma, appunto, *di tale edificio fanno pur sempre parte*, e quindi sono anch'essi in qualche misura affetti dal male. Il pensiero che insegue il miraggio dell'emendazione dalla violenza si trova così in ultimo rinviato verso l'in-esistente: vero to-

77. Id., *Dialettica negativa*, cit., pp. 151-4.

78. Id., *Minima moralia*, cit., pp. 178-9 (af. 98, "Eredità").

79. Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 327.

80. Id., *Aspetti della filosofia hegeliana*, cit., p. 43.

glimento del male sarebbe solo il togliimento di tutto/il nulla, vero nuovo inizio sarebbe solo la fine. E in effetti la figura dell'in-esistente, al tempo stesso inquietante e liberatoria, si affaccia qua e là nel testo di Adorno, in particolare in questo teso, denso passo che chiude l'*Introduzione* di *Dialettica negativa* e nel quale l'in-esistente compare enigmaticamente associato all'oggetto che catalizza la massima simpatia filosofico-esistenziale di Adorno, ossia al concreto/particolare, che dell'in-esistente si direbbe la diretta negazione:

la dialettica [...] è incline al contenuto in quanto l'aperto, il non predeciso dalla struttura: è protesta contro il mito. Mitico è il sempre uguale, assottigliatosi infine sino alla legalità formale del pensiero. La conoscenza, che vuole il contenuto, vuole l'utopia. Questa, coscienza della possibilità, è legata al concreto in quanto il non deformato. È il possibile, mai l'immediatamente reale, che sbarra la strada all'utopia; nel mezzo del sussistente esso appare perciò come astratto. Il colore indelebile proviene dall'inesistente. A suo servizio è il pensiero, un tratto di esistenza, che, come sempre negativamente, arriva all'inesistente. Ma solo l'estrema lontananza potrebbe essere la vicinanza; la filosofia è il prisma che ne imprigiona il colore<sup>81</sup>.

81. Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 53.



Parte seconda

I testimoni



# *Fratello Hitler.*

## Thomas Mann e il nazionalsocialismo

di *Paolo Bettiolo*

Animosità (in) loro, come di serpente,  
di vipera sorda e che si tura le orecchie,  
che non ascolterà la voce degli incantatori,  
del farmaco preparato dal sapiente.

*Sal* 57,5-6

Nessuno sapeva che in fondo al nostro cuore, inconsapevolmente, cercavamo [...] di arrivare qui, al sud, all'antica Ellade, a un'isola come questa, come Creta, che è [...] secondo me il vero oggetto del nostro desiderio, che si può definire semplicemente così: *uscire una volta per tutte dalla storia* [...] tornare al punto di partenza ed essere di nuovo solo *uomo, uomo nuovo* che ha eliminato la scorza della storia [...] ed è uscito da stanze buie e muffose, piene di libri parlanti, di dipinti sbiaditi e di statue grottesche...<sup>1</sup>.

1. In una sera «fredda, cupa, piovosa» del febbraio del 1937, a Berlino, un diciassettenne studente di liceo, ebreo, era stato invitato con pochi altri in un appartamento del quartiere di Grunewald per ascoltare la lettura di un breve testo di Thomas Mann, allora già da alcuni anni esule in Svizzera, di cui l'ospite era giunto fortunatamente in possesso. Quando nel silenzio ne vennero lette le prime parole, «ero agitatissimo, tremavo» – annota quel giovane, divenuto anziano, ripensando a quegli istanti.

Non avevo la minima idea di cosa ci aspettasse – aggiunge –, di cosa, cioè, Thomas Mann avesse deciso e fino a dove si fosse spinto. Ma già la terza frase dissipò ogni incertezza. Vi si parlava delle *forze scellerate che devastano moralmente, culturalmente ed economicamente la Germania*. Non ci potevano essere più dubbi: in quella lettera Thomas Mann aveva preso posizione per la prima volta, e con assoluta chiarezza, contro il Terzo Reich.

Quella sera buia, ascoltando le parole di Thomas Mann lette con volto pensoso, lentamente, mentre la pioggia batteva monotona contro i vetri della finestra come una minaccia e nel silenzio si percepiva il respiro dei presenti – cosa provai? Sollievo? Sì, certo, ma anche molto di più: riconoscenza. [...] Dopo l'ultima

1. A. B. Yehoshua, *Il signor Mani. Romanzo in cinque dialoghi* (1990), trad. it. di G. Scioni, Einaudi, Torino 1994, pp. 118, 160 (le considerazioni riportate in esergo sono di un giovane soldato tedesco paracadutato a Creta nel maggio del 1941 e concernono quanto Hitler e i tedeschi lì erano andati a cercare).

frase della lettera nessuno osò dire più niente. Chi aveva letto il testo propose di fare una pausa e di discutere dopo. Ne approfittai per ringraziare e congedarmi. Non volevo, dissi, tornare a casa troppo tardi, visto che il giorno dopo avevo un importante compito in classe. Mentivo. In realtà volevo restare solo – solo con la mia gioia<sup>2</sup>.

Possono opportunamente iniziare da qui, da questo commosso ricordo, le note che seguono, tese a ripensare ancora una volta, in breve, la costellazione di ragioni entro cui Mann iscrisse il proprio rifiuto del nazionalsocialismo, tanto più che Marcel Reich-Ranicki in quelle stesse pagine sottolineava un tratto ulteriore del suo debito nei confronti dello scrittore tedesco, pure essenziale alle riflessioni su cui insisteremo, ricapitolato nel «forte segno» lasciato su di lui dalla lettura del *Tonio Kröger*. Sono infatti il «continuo senso di non appartenenza» e il «timore di vivere solo nella letteratura e di essere escluso dall'umano», sognando le «gioie della normalità» – sono «questo timore e questo desiderio» a dar ragione della profonda impressione prodotta su di lui da quel «racconto imperfetto e forse addirittura discutibile»<sup>3</sup>. Ora, nelle *Considerazioni di un impolitico*, citando dapprima alcune parole di un suo celebre lavoro, Mann registra appunto questo effetto della sua operetta sulla «gioventù appassionata e sempre assoluta», «intellettuale e radicale» del suo tempo, cui il *Tonio Kröger* era particolarmente «congeniale», attratta com'era dal «problematico»: «Chissà dov'è ora – riflette poi – quello studente di Gottinga dal viso magro e nervoso che una volta, stando dopo la mia serata di lettura tutti insieme all'osteria di Mütze, mi disse con la sua voce chiara e eccitata: “Lo sa vero, o almeno si spera, che non sono i *Buddenbrook* la cosa più Sua; Suo veramente è il *Tonio Kröger*»<sup>4</sup>. Sì, la cosa più sua, si legge: il disagio nei confronti del mondo “borghese”<sup>5</sup>, la distanza da esso, dalla sua angustia e miseria

2. M. Reich-Ranicki, *La mia vita*, trad. it. di S. Bellini, Sellerio, Palermo 2003, pp. 92, 94-5.

3. Ivi, p. 93.

4. Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, trad. it. di M. Marianelli, De Donato, Bari 1967, p. 74. Il lavoro qui citato è *La morte a Venezia*: cfr. il testo nella recente versione con testo a fronte curata da E. Galvan, Marsilio, Venezia 2009, p. 75.

5. Certo il mondo “borghese” è articolato, diverso al suo interno e mutevole nel tempo entro la stessa Germania: basti pensare, per una lettura che certamente Mann allora aveva ben presente, a quanto scrive György Lukács in alcune pagine del suo saggio dedicato a Th. Storm, *La borghesia e l'art pour l'art*, in *L'anima e le forme*, sulla differenza dell'esistenza borghese di Storm da quella di Flaubert, ad esempio (G. Lukács, *L'anima e le forme*, trad. it. di S. Bologna, Sugar, Milano 1963 – l'originale ungherese è del 1910; la versione tedesca, pubblicata a Berlino, del 1911). Nel primo caso, «che l'arte fosse una cosa compiuta in sé e obbedisse a leggi proprie, non era la conseguenza di una violenta evasione dalla vita, ma veniva considerato come un fatto naturale in quanto ogni lavoro svolto con serietà era di per sé giustificato» e nell'«interesse della comunità» (ivi, p. 121). Qui, per il nesso vita-lavoro, secondo una bella osservazione di Eduard Mörke lì citata, vale la regola per cui quest'ultimo certo «dovrebbe essere tale da lasciare dietro di sé una traccia, ma la cosa più importante è la vita stessa, sarebbe bene non dimenticarlo» (ivi, p. 126). Nel mondo di Flaubert, invece, quell'o-



“spirituale”, ma anche la fascinazione che se ne patisce, la nostalgia di quella vita sana, fattiva, felice che lì solo sembra possibile... insieme, tuttavia, al gusto della vittoria che su di esso, “almeno per un po’”, si può conseguire tramite un sorprendente “eroismo della debolezza” – l’eroismo più consono al suo tempo, quello delle figure mondanamente marginali, corporalmente o “spiritualmente” offese e respinte, ma proprio da questa minorità o rifiuto rese forti e vittoriose, qualora non consentano (o soccombano) alla violenza, che sempre le inabita, del *cupio dissolvi* in quella integra vita che le respinge, sia essa fisica o frutto potente di “creazione sociale”<sup>6</sup>. È l’eroismo di Gustav Aschenbach, annota Mann – «il poeta di tutti coloro che lavorano sull’orlo dello sfinimento, dei sopraffatti, di coloro che sono già logori, [...] di tutti i moralisti del rendimento che, esili di statura e poveri di mezzi, strappano a se stessi, almeno per un po’, gli effetti della grandezza grazie all’estasi della volontà e a una sapiente amministrazione»<sup>7</sup>... È l’eroismo di Lorenzo de’ Medici, aggiungo, che confida:

Io sono brutto. Giallo debole e brutto. Adoravo i sensi... e me ne mancava uno prezioso. Non ho olfatto. Non conosco il profumo della rosa, il profumo della donna. Sono uno sventurato, sono nato mostruoso [...]. La natura [per di più] mi generò con disordinati impulsi: eppure – conclude – ho costretto l’ebbrezza e il delirio entro la misura e il ritmo. La mia anima era ardore soffocato e tormentoso, era torbi-

rizzante di artigiana pulizia e misurata corrispondenza tra opera e vita, posto sotto il complessivo segno di «un senso coraggioso, rassegnato, aspro dell’esistenza» (ivi, p. 164), è perduto: l’opera diviene il frutto della «bramosia per un’antitesi estrema a noi stessi; [del]’ardente speranza che dai contorcimenti di un’esaltazione di sé ottenuta con l’impegno delle ultime energie di un sistema nervoso malato possa scaturire la grande, santa semplicità, l’ovvia santa perfezione» (ivi, p. 122). Qui «lavorare diventa scopo e senso della vita», con il risultato (importante per quanto vedremo) che «l’estrema interiorizzazione fa sì che il centro di gravità della vita venga spostato verso l’esterno, nel mare agitato dell’incertezza e delle possibilità assolutamente imprevedibili», fatto dipendere ad esempio dal successo e dai casi o dai meccanismi di costruzione che lo determinano (ivi, p. 125). È al primo mondo quello cui Mann pensa (nella piena consapevolezza del secondo), ovvero quel XIX secolo che, in un contributo su cui dovremo indugiare, dice essere stato «soprattutto un’epoca idealistica» (Th. Mann, *Attenzione Europa!*, in Id., *Fratello Hitler e altri scritti sulla questione ebraica*, a cura di A. Ruchat, trad. it. di C. Lombardo, C. Origlio, Mondadori, Milano 2005, pp. 45-61, qui p. 52), «dolorosamente amante della verità» (ivi, p. 54), al punto da generare un’«antispiritualità spirituale» sciaguratamente negligente nei confronti «dei pericoli per l’umanità e la cultura», dell’«indecenza umana», dell’«imbarbarimento morale» e dello «sfrenato disprezzo della verità, della libertà, della giustizia, del decoro umano» (*ibid.*) cui poteva dar seguito – cui sciaguratamente diede seguito.

6. Penso all’invenzione e all’uso di questa espressione in *Le Colonel Chabert* di Balzac, lì dove si dice del protagonista che era stato «rebuté par sa famme, par la justice, par la création sociale entière» (in H. de Balzac, *La comédie humaine* III. *Études de mœurs: Scènes de la vie privée. Scènes de la vie de province*, Gallimard, Paris 1976, p. 329 – cfr. in questo stesso volume l’introduzione al racconto a cura di P. Barbéris, p. 308, ove si sottolinea e commenta il passaggio, nell’affermazione, dal «par la création entière», proprio delle prime edizioni al «par la création sociale entière» dell’edizione Furne, otto anni dopo la prima).

7. Mann, *La morte a Venezia*, cit., p. 73.

da foia: ma ho saputo trarre da essa una fiamma di gioia [... dopo] lunga disciplina [ , dopo aver domato] il tumulto selvaggio dei miei appetiti belluini<sup>8</sup>.

Eroe è solo «chi è debole, ma possiede uno spirito tanto ardente da conquistarsi la corona», aveva affermato poco prima, nello stesso lavoro teatrale, Fiore<sup>9</sup>, l'amante di Lorenzo, e questo vale pure per Tonio Kröger, che ha bene appreso «che chi vive non lavora e che bisogna essere morti per essere veramente dei creatori»<sup>10</sup>, così che quel suo «amore più profondo e segreto» che «appartiene ai biondi dagli occhi azzurri, ai luminosamente vivi, agli esseri felici, amabili e comuni» serba certo in sé «un desiderio struggente» e «una grande, pura beatitudine», ma pure «un'invidia mesta» e «un po' di disprezzo» – e, se *pothos* e *makariotēs*, beatitudine e desiderio ardente, trovano ospitalità tra i tratti dello “spirituale” delineato da un'accorta letteratura monastica, certo non vi hanno stanza né invidia né disprezzo, perché passioni o vizi dell'anima sono questi, generatori di propria soffocazione e omicidio – note che non è qui inutile richiamare ai fini del lavoro che attende.

8. Id., *Fiorenza*, trad. it. di M. Merlini con uno scritto di M. Cottone, SE, Milano 2008, p. 117. Si ricordi che a proposito del “mondo narrato” da Aschenbach si parla anche di una «bruttezza gialla, svantaggiata sensualmente, che riesce a trasformare la libidine che cova sotto la cenere in una pura e limpida fiamma e addirittura a innalzarsi al dominio nel regno della bellezza [...] per gettare un intero popolo spavaldo ai piedi della croce, ai *suoi propri* piedi» (Id., *La morte a Venezia*, cit., p. 73).

9. Id., *Fiorenza*, cit., p. 69.

10. Id., *Tonio Kröger*, trad. it. di A. Rho, Einaudi, Torino 1967, p. 33. So che note come questa sono il frutto di accostamenti che forse andrebbero evitati o ben più accuratamente soppesati, ma colpisce che l'osservazione di Mann relativa al cuore di Kröger, «morto e senza amore», corrisponda quasi alla lettera a quanto Rilke, che nell'aprile del 1902 aveva dedicato un'acuta recensione ai *Buddenbrook*, aveva scritto nel *Diario fiorentino* del 1898 a proposito di una propria visione in cui un'adolescente, esitando dinanzi allo splendore del sole che non le consentiva di congedarsi dalla vita, consegnando il proprio cuore alla morte, le chiedeva tuttavia di precederla, aggiungendo: «Io ancora non posso. Sono veramente stanca, veramente. Non posso più amare, prendilo. Ma fammi ancora guardare» (R. M. Rilke, *Il diario fiorentino*, trad. it. di G. Zampa con testo tedesco a fronte, BUR, Milano 1990, p. 197). L'esercizio di questo sguardo è a mio avviso per molti versi quello stesso cui perverrà Kröger, trascese le «avventure della carne» e «le bassure della voluttà e del peccato» (Mann, *Tonio Kröger*, cit., p. 33), così come per entrambi, Mann e Rilke, intendo, questo *schauen* dovrà poi ulteriormente maturare, fino ad assumere una cordialità allora del tutto impreveduta – per entrambi frutto di un faticoso rigetto dell'accidia. Ancora un appunto, infine. Non si può qui indugiare sul tema del “lavoro”, tanto nodale in Mann, nei suoi tratti demoniaci non meno che “umani”. Vorrei però qui, al di là di un rinvio a quanto scritto *supra*, nota 5, accostare a questa celebrazione dell'applicazione assoluta ad esso – che Ulrich lascerà cadere una volta letta «la frase “un geniale cavallo da corsa”», verrebbe da chiosare – un'osservazione di Walter Rathenau, figura su cui si tornerà fugacemente nelle ultime pagine di questo contributo, a proposito di ciò che caratterizza il “tedesco”: «L'inglese benestante, sano, forte, ama il lavoro, ma non vi si vota mai completamente. Pretende periodi di ferie, ore libere, vita all'aperto, sport. Der Deutsche liebt seine arbeit über alles» (cfr. M. Cacciari, *Walter Rathenau e il suo ambiente – con un'antologia di scritti e discorsi politici 1919-1921*, De Donato, Bari 1979, qui nota 82 a p. 38, con rinvio a GS IV, *Englands Industrie*, p. 145).

2. Non stupisca, infatti – sia detto per doveroso chiarimento –, il non infrequente rinvio nelle pagine che seguono alla letteratura monastica o più complessivamente ascetica, soprattutto a quella ordinata all'esperienza mistica e da essa disciplinata, che ritengo essenziale per orientarsi nei problemi che dovremo affrontare. Si pensi, ad esempio, a quanto dice Fiore quando, al suo arrivo a Careggi si imbatte in un gruppo di pittori, letterati, raffinati artigiani, che lì l'avevano preceduta per aver notizie di Lorenzo, intenti a litigare oziosamente tra loro. Zittitili, chiede: «Voi vi chiamate artisti?», e quindi, alla stupita risposta di uno di loro: «Voi sapete bene, Madonna, che siamo artisti», replica: «Ma a me sembra che non lo sappiate voi, *se potete infiammarvi anche per dell'altro*. (Pausa) Un'arte facile, un'arte da bambini, se lascia libero tanto fuoco e tanto sangue»<sup>11</sup>.

Ora, in queste parole non risuonano accenti di una determinazione e concentrazione comparabili solo a quelle di taluni asceti o mistici? Si leggano, a minima esemplificazione, le poche righe di una tradizione relativa a Rabi'a al-'Adawiyya (717-801), una delle prime grandi testimoni dell'islam: «Rabi'a – recita il testo – vide Rabah mentre baciava un bimbo della sua famiglia e se lo stringeva al petto. Disse: “Lo ami?”. Disse: “Sì”. Gli disse: “Non pensavo *che ci fosse nel tuo cuore un posto vuoto per amare altri che Lui* [corsivo nostro] – benedetto sia il suo nome”. Rabah gettò allora un grido e cadde svenuto»<sup>12</sup>. Non si ritrova questa dedizione esclusiva, sia pur secolarizzata, se si vuole (ma è cosa su cui ci si dovrebbe bene intendere), nell'esperienza e nelle pagine di Mann? E non sarà appunto il difficile discernimento di questa volontà d'assoluto (nel suo caso nella declinazione *bourgeoise* dell'*art pour l'art*<sup>13</sup>), il faticoso decidersi in relazione ad essa e al suo rapporto con il mondo a presiedere al suo lavoro, per sé e i suoi lettori? Nella prosecuzione del detto sopra citato si legge: «[Rabah] poi si alzò tergendosi il sudore dal volto, e disse: “C'è una tenerezza che viene da Lui – esaltato sia il suo ricordo – e che egli ha posto nel cuore dei suoi servi verso i fanciulli”». Dunque i due amori possono, forse debbono, trovare composizione, fruttificare in inazione e azione, *insieme*; nel rifiuto obbediente di prostrarsi dinnanzi ad altri che a Dio e nel prostrarsi obbediente dinnanzi alla creatura, *insieme*, per riprendere un paradosso sottolineato nell'islam dalla dannazione e salvezza di Iblis<sup>14</sup>. In assoluta separazione so-

11. Mann, *Fiorenza*, cit., p. 40 (corsivo nostro).

12. *I detti di Rābi'a*, trad. it. di C. Valdrè, Adelphi, Milano 1979, p. 33.

13. Cfr. *supra*, nota 5 e *infra*, nota 15.

14. Si leggano le mirabili pagine che Louis Massignon dedica a *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922* – t. III – *La doctrine de Hallâj*, Gallimard, Paris 1975 (ma l'edizione originaria è del 1914-22, sia pur poi integrata con le revisioni e i materiali lasciati dall'arabista alla sua morte, avvenuta la sera del 31 ottobre 1962), nella sezione sul peccato di Satana, «celui qui se mit à vénérer l'Adoré dans l'isolement ascétique», «dont l'enivrement risque d'empêcher d'atteindre l'union mystique», pp. 323-3 (la citazione è a p. 327; per il tema della restituzione finale di Iblis alla sua origina-

no eminentemente pericolosi – soprattutto se non v'è un Dio che entrambi li tenga e moderi. Pericolosi, ripeto: non corrisponde, infatti, per insistere sul primo di loro, allo “spirito” dell’atto creatore di quell’artista che Mann è e rappresenta (improntato, ricordiamo, al principio che recita: “Bisogna essere morti per essere veramente dei creatori”) il tratto “ascetico e orgiastico insieme” che caratterizza l’opera di Flaubert<sup>15</sup>, il fatto che Richard Wagner, Émile Zola, Henrik Ibsen, «padroni e maestri del simbolo, della forma dominatrice», siano caratterizzati da «volontà» e «capacità di suggestionare e violentare le masse»?<sup>16</sup> Si notino le parole: ascetismo, dominio, orgia, stupro... La combinazione di questi termini è ancora una volta assai bene attestata nella letteratura monastica. L’ascetismo è dominio di sé, un dominio spesso generatore di *enivrement*, il cui frutto avvelenato è la superbia – recitano i suoi testi. Ma cos’è la superbia se non presunzione di sufficienza, contro Dio e contro il fratello, sfrontata affermazione di sé, *amor sui* affatto inospitale, che induce a ogni eccesso? Accidia è poi l’esito di *questa* solitudine, si dice, e la distrazione che più la seduce è la volgare lussuria, la concupiscenza del tutto carnale, violenta e disperata.

Ora, quest’ebbrezza che rischia di decadere in violenza non ha stretta relazione con quella condizione che caratterizza ogni forte produzione artistica secondo testi che Mann conosce bene? È Nietzsche in particolare a scrivere in *Crepuscolo degli idoli*, nell’ottavo paragrafo della sezione *Scorribande di un inattuale*, sotto il titolo *Per la psicologia dell’artista*, che, «perché vi sia arte [...] è indispensabile un presupposto fisiologico: l’*ebbrezza*» – un’ebbrezza che poi così definisce, declinandola in termini affatto signorili: «L’essenziale dell’ebbrezza è il senso dell’aumento della forza e della pienezza. Di questo sentimento si fanno partecipi le cose, le si *costringono* a prendere da noi, le si *violentano* – questo processo si chiama *idealizzare*», conclude, ovvero, come precisa nel paragrafo successivo, trasformare le cose «sino a che esse rispecchino la sua [dell’artista] potenza – sino a che diventino i riflessi della sua perfezione»<sup>17</sup>. Non è questo il trat-

ria posizione di perfetto monoteista cfr. *ivi*, p. 325 E). Sul tema del pericolo di superbia – e quindi perdizione – connesso alla pratica e al frutto della via unitiva (di sé e del tutto con il loro “infondato fondamento”, per così dire), mi permetto di rinviare, a minimo esempio, a un mio saggio che prende spunto da un testo del Talmud babilonese e ne esamina le connessioni con le contemporanee discussioni ebraico-cristiane, *Adamo in Eden e la liturgia celeste: temi della meditazione cristiana nella Siria del IV secolo, tra Afrate e il Liber Graduum*, in “Rivista di storia e letteratura religiosa”, 37, 2001, 1, pp. 3-27.

15. Così Mann, *Considerazioni di un impolitico*, cit., p. 86, citando il Lukács del saggio su Storm, che riconosce come un proprio «molto erudito figliolo» e di cui utilizza la contrapposizione tra la «variante tedesca dell’estetismo europeo, l’art pour l’art di stampo tedesco», inscritta in un’«eccellenza etica e artigiana», e l’«estetismo monacale di Flaubert», il cui vivere borghese era «una maschera nichilistica».

16. *Ivi*, p. 66.

17. F. W. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, trad. it. di F. Masini, in *Id.*, *Opere*, edizione italiana diretta da G. Colli, M. Montanari, VI/III, Adelphi, Milano 1975, pp. 51-163, qui pp. 112-3 (corsivo nostro).

to “ascetico e orgiastico” insieme di Flaubert? Certo, aggiungo, si deve riconoscere che il nesso “ideale ascetico”-arte qui suggerito è problematico e complesso e, per stare ai testi su cui dovremo lavorare, che in relazione a esso si opera una netta frattura, a mio avviso, tra Mann e Nietzsche, consumatasi progressivamente, ma forse decisa già ai tempi della gestazione e scrittura di *Fiorenza*, dato che per il filosofo l’arte *in sé*, non nella pur assai consueta “depravazione” dei singoli artisti<sup>18</sup>, è sempre e comunque in radicale contrapposizione all’ideale ascetico – il che non sarà per lo scrittore, a seguito di un profondo ripensamento del rapporto vita-spirito, vita-arte-spirito, e dell’ambiguo fondo ultimo dell’eros, sul cui modo l’uomo, ogni singolo uomo deve decidere... E questo, appunto, avvicina Mann ai testi ascetico-mistici *non nichilisti* cui più sopra si faceva riferimento, i cui riverberi poteva ben leggere nelle pagine di un altro autore che gli era familiare e, come uomo, di eccezionale interesse: Fëdor Dostoevskij<sup>19</sup>.

Del resto, la connessione di queste esperienze è, infine, assai tradizionale. *La morte a Venezia*, ad esempio, ospita nella sua prima pagina la citazione di una presunta definizione ciceroniana dell’eloquenza, che Mann in verità ricavava da una lettera di Flaubert<sup>20</sup>. Né Mann né Flaubert ne erano assai probabilmente consapevoli, ma quel *De oratore* che lì sembra sia utilizzato contiene, in relazione alla potenza della retorica, pagine terribili, che, si è suggerito, hanno potentemente contribuito a delineare la dottrina agostiniana della grazia predestinante<sup>21</sup>. L’oratore lì descritto possiede infatti «un’arma invincibile e onnipotente», «una violenza che abbatte, incendia, soggioga anche il nemico più ostinato»; soprattutto, «il dominio dell’oratore-*imperator* sulle coscienze degli uomini è totale, fondato su una conoscenza assoluta della natura umana e dei moti dell’anima!»<sup>22</sup> Che l’e-

18. Id., *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, trad. it. di F. Masini, nota introduttiva di M. Montanari, Adelphi, Milano 1993, p. 148.

19. Penso, per questa valutazione, a quanto Mann scrive il 28 luglio 1920 a Stefan Zweig sul libro che da lui aveva ricevuto, e in particolare sul saggio dedicato appunto a «questo gran figlio dell’Ottocento» – «quell’Ottocento che oggi viene così sfacciatamente bistrattato», chiosa con termini che, uniti ad altri simili citati in queste pagine, confermano la costanza della lettura manniana del XIX secolo. In Dostoevskij, dunque, «non sono mai riuscito a vedere altro che un fatto del tutto straordinario, selvaggio, mostruoso e portentoso al di fuori di ogni tradizione narrativa». Non «un grande artista», aggiungerà, ma un uomo segnato dall’«esperienza del cristianesimo», «un’espressione [quest’ultima] – prosegue – che mi è rimasta dai tempi dei miei studi su Savonarola [ovvero i tempi della redazione di *Fiorenza*]. Nietzsche, che la possedeva e la divideva coscientemente con Pascal, l’amava appunto in Dostoevskij». Un «grande peccatore», dunque – il che lo fa, conclude, «qualcosa di grandissimo [...] di terribilmente e sconvolgentemente grande» (Th. Mann, *Lettere*, trad. it. di I. A. Chiusono, Mondadori, Milano 1986, pp. 151-2, qui p. 152).

20. Ricavo la notizia dalla nota 3 apposta da Elisabeth Galvan a Mann, *La morte a Venezia*, cit., p. 242.

21. Cfr. G. Lettieri, *L’altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001.

22. Cfr. *ivi*, Nota XVI – *Sul rapporto tra retorica ciceroniana e teologia della grazia*, pp. 567-74, qui p. 568.

serciti per il bene della città è ragionevole e auspicabile ed è ciò a cui dovrebbe venire educato – ma fascinoso è il potere cui accede, cui conoscenza e disciplina acquisite conducono, fascinoso e degenerante, tanto più, verrebbe da osservare, per un “debole” che “possiede uno spirito tanto ardente da conquistarsi la corona”, da divenire così, per severissima disciplina, eroe.

3. Ma, tornando alle prime note di queste pagine, perché menzionare qui, in ordine al tema del nazionalsocialismo, soprattutto opere cui Mann attese nei primi cinque febbrili anni del Novecento e poi, per *La morte a Venezia*, tra 1911 e 1912? Perché, si deve rispondere, è lui stesso a citarle in relazione alla vicenda del suo fondatore, con l’eccezione del *Tonio Kröger*, in un breve saggio scritto nella primavera del 1938, ma pubblicato solo il 25 marzo del 1939, dal titolo *Fratello Hitler*<sup>23</sup>, a dimostrazione di una propria antica familiarità e veggenza nei confronti di quella barbarie che lì avrebbe trovato compiuta forma.

Ero giovanissimo – vi si legge infatti – quando in *Fiorenza* feci sbaragliare il predominio della bellezza e dell’educazione dal fanatismo socioreligioso del monaco che annunciava “il miracolo della rinata spontaneità”. *La morte a Venezia* – prosegue – dice qualcosa del rifiuto dello psicologismo di quel tempo, di una nuova risolutezza e di una nuova semplificazione dell’anima cui però volli dare un epilogo tragico. Non ero privo di contatti – conclude – con le tendenze e le ambizioni del tempo, con quello che sarebbe inevitabilmente successo, con aspirazioni che vent’anni più tardi divennero vere e proprie parole d’ordine<sup>24</sup>.

Dunque *Fiorenza* e *La morte a Venezia* già mettono a fuoco, per il loro autore, dinamiche degenerative della civiltà tedesca ed europea della cui virulenza i decenni successivi avrebbero mostrato l’incontenibilità ben oltre

23. Mann, *Fratello Hitler*, in Id., *Fratello Hitler*, cit., pp. 93-104.

24. Ivi, p. 100. Vale la pena di citare, a sottolineare le continuità rintracciabili nella scrittura di Mann in ordine alla valutazione della sua epoca (pur entro non marginali variazioni), i termini in cui parla, nelle *Considerazioni di un impolitico*, del «motivo della decisione ad agire propria del letterato politico», di cui è figura «il mio monaco politicizzato» – come scrive –, ovvero «il politico cristiano Girolamo» di *Fiorenza*: costui – si legge – «rappresentava [...] il nuovo, il nuovissimo spirito: cose cioè che dieci anni più tardi dovevano essere di gran moda intellettuale in Germania e gridate da aspre voci giovanili fino a intronarci le orecchie». E, aggiunge, «[anche se non ne condividevo la posizione], il mio precipuo interesse – voglio ripeterlo ancora –, la mia segreta simpatia e curiosità intellettuale erano tutte dalla parte del rappresentante dello spirito letterario e della sua maestria, quella cioè di riuscire, in grazia della “risorta disinvoltura” [ancora una diversa traduzione della *wiedergeborene Unbefangenheit!*], a presentarsi come un demagogo teocratico» (ivi, pp. 77-8). Si noti: *Fiorenza* è già nel 1915 un testo anticipatore dei tratti più dubbi del presente – e su tesi che affasciano e tribolano Mann stesso; il medesimo giudizio sull’opera, con la conferma dello stesso ambiguo rapporto tra il suo protagonista e il suo autore, torna pure nel 1938, anche se lì aveva di mira i “democratici”, gli uomini della *human freedom and peace*, qui la destra nazionalsocialista.



le già devastanti vicende della grande guerra. In particolare è una singola, medesima espressione ricorrente in passi decisivi di entrambi quei lontani testi a meritargli la citazione nel contributo della fine degli anni Trenta, ovvero la menzione che in essi si fa di una rinata spontaneità o spregiudicatezza o schiettezza (una *wiedergeborene Unbefangenheit*), «di una nuova risolutezza e di una nuova [scientemente perseguita] semplificazione dell'anima» come condizioni di uscita dalla paralisi cui la conoscenza induce, di avvio a un'azione feconda<sup>25</sup>. È infatti la rivendicazione di una tale acquisizione al principio del grottesco sfacimento in cui muore Aschenbach, del fuoco distruttore in cui brucia fra' Girolamo; è la presunzione di una simile rinata innocenza a inebriare e imbestialire Hitler e la Germania nazista.

È dunque su questo saggio del 1939 che conviene ora indugiare, per poter infine, dopo aver esaminato più dettagliatamente uno almeno di quei suoi vecchi lavori, tentare un chiarimento complessivo della posizione di Mann nei confronti della "crisi" del suo tempo a partire dai termini stessi in cui la formulò e intese. V'è un punto del testo che è però bene premettere alla breve analisi che di seguito ne proporremo, una convinzione decisiva, a mio avviso, per intendere l'atteggiamento dello scrittore in quegli anni. Mann, infatti, quando ha ormai già abbondantemente superato la metà del suo contributo, annota in termini che appaiono sorprendenti all'interno di un'analisi tanto allarmata dei processi distruttivi in impetuoso sviluppo nel continente:

Non è solo irritante, è anche *un'esperienza tranquillizzante*, che nonostante tutta la conoscenza, i lumi, l'analisi, nonostante tutti i progressi del sapere umano

25. Dovremo tornare nelle pagine conclusive di questo saggio sull'effetto disorientante, spesso inibente e/o imbarbarente, dei metodi e acquisti conoscitivi elaborati nel corso del XIX secolo, in particolare nell'ambito delle cosiddette "scienze dello spirito", sulla consapevolezza e la condotta dei singoli e dei diversi mondi sociali tra fine Ottocento-inizi Novecento. Qui, a minima illustrazione, ne menziono un unico esempio dallo scritto del 1902 su *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni* (trad. it. di S. Miniati, Queriniana, Brescia 2006) di un autore, teologo e filosofo della storia, che anche più oltre menzioneremo e che tenta di formulare, per certi versi in termini non troppo dissimili da quelli che troverà Mann, che ne conosceva gli scritti, una via d'uscita «umana» dall'«illimitato relativismo» cui sembra dover condurre lo storicismo, ritenuto il culmine della «scienza» ottocentesca (ivi, p. 187), Ernest Troeltsch. Consapevole che «"storico" è identico a "relativo"» (ivi, p. 186) e di come ai più ciò sembri comportare che «la giustizia della scienza storica non solo non fa risplendere il suo sole sui giusti e sui reprobi, ma ignora ormai affatto questa distinzione» (interdicendo qualsiasi giudizio "etico"), Troeltsch osserva che «per le nature deboli la storia è così arrivata a coincidere con la partecipazione a tutto ciò che è estraneo, e con la rinuncia al proprio carattere, identica allo scetticismo e al baloccamento ingegnoso, oppure allo snobismo e all'assenza di fede» (ivi, p. 188) – ovvero, richiedendo una stessa immedesimazione in tutti i diversi attori delle vicende mondane tradite, per comprendere ciò che solo sembra meritare intelligenza, il loro corso "oggettivo" e quindi "necessario", essa induce a una lettura solo "estetizzante", "decadente" e da ultimo accidiosa del passato e scoraggia ogni nuova azione.

– nell'azione, nell'attuazione, nella proiezione impressionante dell'inconscio nella realtà, *tutto resta possibile sulla terra*, in ogni momento – specie nel processo di primitivizzazione cui cede consapevolmente e volontariamente l'Europa di oggi, ove naturalmente consapevolezza e volontà, affronto colpevole contro lo spirito e il livello da lui raggiunto, costituiscono una forte obiezione all'idea di una sua primitività<sup>26</sup>.

Dunque, che tutto sia possibile sulla terra è «un'esperienza tranquillizzante»: nella sua stessa lettera questo paradossale rilievo dipende sicuramente da alcune righe di uno scritto che Mann menziona altrove, in un saggio di pochi anni precedente *Fratello Hitler* e a questo per più versi strettamente legato, *Attenzione Europa!: La ribelión de las masas* di José Ortega y Gasset, uscito in una prima edizione nel 1930<sup>27</sup>. In uno dei suoi capitoli iniziali si legge, infatti, in relazione all'"inquietante" pretesa avanzata dal secolo XIX (almeno in alcune sue componenti) di essere un tempo "moderno", ovvero un'epoca «ultima, definitiva, di fronte alla quale tutte le altre sono puro e semplice passato, modeste preparazioni del suo avvento»:

Non si tocca qui con mano la differenza essenziale fra il nostro tempo e quello che è appena tramontato, trapassato? Il nostro tempo, in realtà, non si sente definitivo; al contrario, nella sua stessa radice scopre oscuramente l'intuizione che non vi siano tempi definitivi, sicuri, cristallizzati per sempre [...]. E, sentendo in questo modo, percepiamo *la deliziosa impressione* di essere evasi da un recinto angusto ed ermetico, di essere fuggiti, di essere usciti nuovamente sotto le stelle, nel mondo autentico, profondo, terribile, imprevedibile e inesauribile, *dove tutto, tutto è possibile: il meglio e il peggio*<sup>28</sup>.

Quindi, «l'ebbrezza, la liberazione dall'Io, dal pensiero, o più precisamente la liberazione dalla moralità e dalla razionalità in genere; anche dalla paura, naturalmente, la paura della vita, che spinge ad accalcarsi stringendosi

26. Mann, *Fratello Hitler*, p. 99 (corsivo nostro).

27. Cfr. Mann, *Attenzione Europa!*, cit., p. 50. Il saggio, ricordo, è scritto nel marzo del 1935 ed è di poco anteriore alla rottura resa incontrovertibilmente pubblica del suo autore con la Germania nazista, consumatasi nel 1936.

28. J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, trad. it. di S. Battaglia, C. Greppi, SE, Milano 2001, p. 67 (corsivo nostro). Cfr. anche più oltre, p. 68, ove si sottolinea la conseguenza spiritualmente devastante della presunzione di definitività di una cultura o della presunzione che irreversibile fosse il processo che in essa era maturato e si era imposto: «Quando agli inizi dell'Impero, qualche provinciale di mente fine giungeva a Roma – Lucano, ad esempio, o Seneca – e vedeva le maestose costruzioni imperiali, simbolo di un potere definito, si sentiva stringere il cuore. Ormai nulla di nuovo poteva accadere nel mondo. Roma era eterna: e, se ora c'è una malinconia delle rovine che si leva da esse come l'esalazione delle acque morte, il provinciale sensibile percepiva allora una malinconia non meno penosa, sebbene di significato inverso: la malinconia degli edifici eterni». Alla superbia, come cieca confidenza nel proprio assoluto valore, si connette l'accidia, come sazietà/odio nei confronti di tutto, suggerirebbero i testi monastici.



in una collettività»<sup>29</sup>; la vacanza da sé, dal “peso” del sé, dalla cultura, dunque, «in quanto forma, in quanto volontà di libertà e di verità, in quanto vita condotta con coscienza, in quanto infinito sforzo»<sup>30</sup> – la sistematica spogliazione di ogni principio di civiltà che in quegli anni si andava compiendo ha tuttavia questo di «tranquillizzante»: “che tutto resta possibile sulla terra”. Le drammatiche condizioni allora esperite, il crollo stesso di una certa, lungamente coltivata rappresentazione della storia come indefettibile progresso aprono così, nelle pagine dell’intellettuale spagnolo, ma ancor più in quelle di Mann, a un mondo di libertà, pericoloso fino a divenire mortale, certo; doloroso e difficile, sicuramente, ma sottratto alla tristezza, alla devastazione “spirituale” cui induce il principio che recita: “nulla di nuovo può accadere nel mondo”. Di conseguenza, chi in quelle circostanze si avveda che lo stato d’eccezione che esse configurano come condizione che obbliga alla decisione è la norma del vivere umano, non potrà più sottrarsi a un’assoluta responsabilità circa tutto e tutti, sempre, nel bene e nel male; non potrà non riconoscere l’ineludibilità del momento etico nell’esistenza<sup>31</sup>.

Il saggio del 1939 si sviluppa, dunque, articolando e disponendo all’interno dei plurimi, vicendevolmente irriducibili, ma non per questo tra loro indifferenti “mondi vitali” dell’uomo le decisive considerazioni appena svolte e verificando quali connessioni stabilisca lo stato d’eccezione in cui versa il secolo con quell’eccezione che ciascuno certo è in se stesso, nella

29. Così Mann in *Attenzione Europa!*, cit., p. 49.

30. Ivi, p. 47. Introducendo le *Considerazioni di un impolitico*, Mann insiste sulla necessità della cura di sé in termini che è opportuno citare, perché sono decisivi per intenderne la complessiva esperienza umana e artistica (si ricordi che Aschenbach era solo occupato «dai compiti che il proprio Io e l’anima europea gli imponeva»: in Id., *La morte a Venezia*, cit., p. 59): «Mi si perdoneranno la pedanteria e il carattere infantile di queste pagine una volta che mi si perdoni di prendere sul serio me stesso: è un fatto che salta agli occhi ogni volta che parlo di me, una tendenza che può essere sentita e derisa come la causa prima di ogni pedanteria. “Cielo, quanto si prende sul serio costui!”: è un’esclamazione che effettivamente il mio libro dà modo di fare a ogni piè sospinto. A questo non ho da opporre se non che non ho mai saputo né saprei vivere senza prendermi sul serio, se non la certezza che tutto quello che a me sembra nobile e buono, spirito, arte, morale, deriva da questo considerare se stesso importante» (Id., *Considerazioni di un impolitico*, cit., pp. 8-9).

31. Per rendere ancor più esplicita l’importanza che queste considerazioni assumono ai miei occhi, mi permetto di metterle in parallelo almeno con queste poche righe dell’VIII delle tesi di Benjamin *Sul concetto di storia*, cui egli lavora a partire dal 1935: «[La chance del “fascismo” consiste,] non da ultimo, nel fatto che gli oppositori lo affrontano in nome del progresso, come se questo fosse una norma della storia. – Lo stupore perché le cose che noi viviamo sono “ancora” possibili nel ventesimo secolo – concludeva Benjamin – non è filosofico» (cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, (t) p. 32; (v) p. 33). Interessante, in relazione alle osservazioni di Ortega y Gasset riportate nella nota 28 (e a quelle di Troeltsch in nota 25), anche la tesi VII, ove si pone in connessione il metodo storico dell’«immedesimazione emotiva» elaborato nell’Ottocento con quel vizio che i «teologi del Medioevo» chiamavano accidia, secondo una consapevolezza propria anche di scrittori come Flaubert (ivi, (t) pp. 28, 30; (v) pp. 29, 31).

sua singolarità, ma che soprattutto l'artista, in quell'ora del mondo, rappresenta. Mann infatti sottolinea, fin dalle prime righe, la differenza del comprendere dal giudicare, dell'intelligenza (e dell'intelligenza «artistica») dall'etica – una differenza e dialettica tra forme o potenze dell'umana esistenza di cui precisa a un tempo il rischio, la doverosità e il limite. Sinteticamente: il rischio, dapprima. Comprendere sospende il giudizio, e quindi può «comportare il rischio morale di disimparare a dire di no», la resa al reale, quale che sia nella sua apparente fatticità<sup>32</sup>. La doverosità, poi: «la morale non è necessariamente compito dell'artista», osserva Mann, memore della lezione di Nietzsche, per quanto profondamente la ripensi<sup>33</sup>. Il limite, infine, come chiarisce nella chiusa del testo, osservando che, nonostante le precedenti affermazioni, «l'arte come magia nera e parto irresponsabile e stolto dell'istinto» va disprezzata perché, «se non è solo luce e spirito, [essa] non è neppure solo una brodaglia scura o cieco parto degli inferi tellurici, non è solo “vita”». L'arte, infatti, prosegue, è piuttosto «un incantesimo luminoso: come una mediazione lunare, alata ed ermetica, tra lo spirito e la vita», e aggiunge: «Ma la stessa mediazione è spirito»<sup>34</sup>.

Si torna, insomma, pur sotto cieli nuovi o quanto meno assai più nitidi e definiti, ai problemi che poneva a Mann fin dagli inizi della sua attività di scrittore la figura dell'artista, dell'eroe, dell'eccezione, nella sua ambigua posizione nei confronti dei molti, dell'«universale», dell'etica: ne scriveva in termini pur generali assai chiaramente in *Altezza reale* – sotto questo profilo uno dei suoi lavori più interessanti –, lì dove il dottor Sammet rispondeva alla curiosa domanda del granduca che gli aveva chiesto, preoccupato dell'«osservanza incondizionata [...] del principio paritario» tra i suoi sudditi, se la sua origine ebraica gli fosse mai stata di «ostacolo» o «svantaggio» nella sua attività: «Nessun principio di uguaglianza – aveva imprevedibilmente osservato il dottore – potrà mai impedire che nella vita collettiva permangano eccezioni e forme particolari che si distinguono dalla norma borghese [...]. Non si è in svantaggio bensì in vantaggio di fronte alla maggioranza normale e perciò soddisfatta, quando si ha una ragione in più per compiere prestazioni eccezionali»<sup>35</sup>.

Ed ecco Hitler, appunto: «una figura torbida», che pure è «interessante», «ci affascina»; che possiede con ogni evidenza la condizione e il «talento di un artista» – un fratello dunque, scrive Mann, riconoscendo la pro-

32. Mann, *Fratello Hitler*, cit., p. 99.

33. *Ibid.* Nietzsche, ricordo, poneva in termini di opposizione etica e arte: «Platone contro Omero: ecco il totale, autentico antagonismo – là il volontario “uomo della trascendenza”, il grande calunniatore della vita, qui il suo involontario divinizzatore, la aurea natura» (Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 148).

34. Mann, *Fratello Hitler*, cit., pp. 102-3.

35. *Id.*, *Altezza reale*, trad. it. di M. Carbonaro con un'introduzione di H. Detering, in *Id.*, *Romanzi*, vol. I, a cura di L. Crescenzi, Mondadori, Milano 2007, pp. 839-1255, qui pp. 912-3.

pria prossimità a quell'«uomo incapace, inetto, dieci volte fallito, indolentissimo, buono solo per gli ospizi e inadatto a qualunque lavoro, artistico respinto che tira a campare» – un «pagliaccio», si sarebbe detto, se non fosse stato posseduto da un «risentimento impenetrabile» e da una smodata «sete di vendetta» per il misconoscimento e l'umiliazione in cui viveva, che riversava in «un'eloquenza indicibilmente volgare», in un «isterico istrionismo», in un'«abilità paralizzante» della parola, del gesto, «con cui si impadroni[va] delle anime» e che «perfeziona[va]» tenacemente, abilmente, «per stabilire un legame con il popolo»<sup>36</sup> – un «mago», dunque, come quel Cavalier Cipolla affetto da «una lieve infermità» che lo aveva costretto a dominare la vita con le sole forze del suo animo e del suo spirito, capace di gettare in un «ebbro disfacimento», in una «danza orgiastica» il suo pubblico, del tutto soggiogato<sup>37</sup>.

Ed è quest'uomo, sorprendentemente, a essere “legato” dalle circostanze al “senso d'inferiorità” del suo popolo, nelle cui ferite sa frugare, che tocca «con la profezia della sua grandezza offesa», stordisce con promesse attraverso le quali fa «della sofferenza nazionale il veicolo della propria grandezza, della propria ascesa ad altezze inarrivabili, verso un potere illimitato, verso soddisfazioni e iperbolici appagamenti, verso una gloria e una santità così terribili che chiunque si sia macchiato un tempo di qualche colpa verso [di lui,] uomo piccolo, invisibile, sconosciuto, diventa oggi un figlio della morte»<sup>38</sup>.

Perché un importante prodotto dello spirito ottenga istantaneamente un effetto ampio e profondo, ci deve essere un'affinità segreta, addirittura una concordanza, tra il destino personale del suo artefice e quello generale dei suoi contemporanei. Gli uomini ignorano perché conferiscono gloria a un'opera d'arte. Privi affatto di competenza, credono di scorgervi mille pregi che giustificano tanta partecipazione; ma il vero motivo del loro plauso è qualcosa di imponderabile: è simpatia.

Così in *La morte a Venezia* si chiosa il successo della prosa di Aschenbach<sup>39</sup>, successo non prevedibile, “donato”, se si vuole, ma certo anche abilmente cercato e poi accortamente coltivato, con una torsione della scrittura tesa a farle assumere sempre più “un'impronta di maestria e classicità”, “un che di ufficialmente pedagogico”, *positivo* (l'inganno della rinata ingenuità/spregiudicatezza!), capace di corrispondere alle attese e alla “fiducia di massa di un largo pubblico”, del più ampio pubblico possibile – così che, fosse Mann colui di cui si parla, e non la sua versione “grottesca”, si potrebbe supporre che l'autore avesse del tutto scordato che non i *Buddenbrook*, con la loro «vi-

36. Id., *Fratello Hitler*, cit., pp. 94-5.

37. Id., *Mario e il mago*, trad. it. di G. Zampa, in Id., *Mario e il mago – Le teste scambiate*, Mondadori, Milano 1966, p. 84.

38. Id., *Fratello Hitler*, cit., p. 95.

39. Id., *La morte a Venezia*, cit., p. 71.

vida concretezza della raffigurazione che non impegna lo spirito» e «rappresenta la delizia delle masse borghesi»<sup>40</sup>, erano «la cosa più Sua», che «Suo [era] veramente» e soltanto il *Tonio Kröger*, con la determinazione, l'ironia, ma anche la tenerezza che lo caratterizzano.

Così si chiosa dunque il successo dell'opera di Aschenbach, ma così si deve chiosare pure il successo di Hitler: una "simpatia" lega Hitler ai tedeschi, "donata" e cercata ad un tempo, resa possibile dalle circostanze, ma in una comune, voluta e tenacemente perseguita abdicazione allo spirito, di cui l'uno è stato la determinata guida, gli altri i "concomitanti spiriti", i fiduciosi e fidi compagni.

4. Vorrei insistere su questi temi, ritrovando e sviluppando, come anticipato, alcune fila di precedenti riflessioni attraverso un'analisi appena un po' più accurata di *Fiorenza*.

*Fiorenza*, sappiamo, è opera ambiziosa, cui Mann lavora a partire dall'autunno del 1900, portandola a compimento solo nel gennaio del 1905. Poco apprezzata dalla critica e infine ritenuta un fallimento dal suo stesso autore, è tuttavia assai cara a Mann, che ne parlerà come del suo *Schmerzenkind*, del suo diletto "figlio del dolore", ricordando forse *Gn 35,18: Benoni, id est filius doloris mei*, dice Rachele morendo del figlio appena partorito, quel figlio che Giacobbe chiama *Beniamin, id est filius dexteræ*, dunque il figlio amato, forse addirittura il prediletto. E, aggiungo, se letterariamente il dramma non è felice, "spiritualmente" mi sembra essere davvero importante, se non decisivo, per il cammino del giovane scrittore, che espone – e lascia sospesi – in esso i suoi più nodali problemi.

Come che sia, il dramma risulta costruito intorno allo scontro di due "fratelli nemici" che lottano per un'apparentemente unica, ma in sé bina, amata/amante: rispettivamente Lorenzo-Savonarola e Fiore/Firenze. Nemici – anticipiamo – Lorenzo e Savonarola lo sono in quanto, mentre il primo è un celebratore della vita e dell'arte come suo potenziamento, il secondo lo è dello spirito, di quello spirito che, vedremo, rinnega la vita, la bellezza e la loro ingiustizia – e fin qui, si potrebbe osservare, Mann sembra muoversi in un'aura nietzschiana: «Platone *contro* Omero – scrive, come già notavamo, il filosofo tedesco –: ecco il totale, autentico antagonismo – là il volontario "uomo della trascendenza", il grande calunniatore della vita, qui il suo involontario divinizzatore, la *aurea natura*»<sup>41</sup>. Fratelli, invece, i due si trovano a essere perché nell'uno cresce, divenendo infine incontenibile, il disgusto e l'incomprensione nei confronti di quella stessa vita che celebra, a motivo dei rapporti di seduzione e dominio che sembrano gli unici a vigere in essa e nelle relazioni che vi si istituiscono, nell'altro da ultimo si manifesta prepoten-

40. Ivi, pp. 77, 79, 75.

41. Cfr. *supra*, nota 33.

te, nel cuore stesso del suo rifiuto, una non sedata nostalgia di bellezza, il desiderio ardente di aver commercio con la vita, sia pure, ancora una volta, nella forma della seduzione e del dominio. Seduzione e dominio, e l'avvelenamento che producono, sono infatti in entrambi la verità del desiderio che li anima, così che il signore di Firenze e il priore di San Marco sono appunto insieme distanti e vicini – “fratelli nemici”. «Già a partire dal *Tonio Kröger* i concetti di “spirito” e “arte” mi si erano fin troppo intrecciati» – annota Mann, e prosegue: «Li avevo confusi e ciò nondimeno, in quel testo [*Fiorenza*], li avevo disposti ostilmente l'uno contro l'altro», riconoscendo, a conclusione dell'appunto, che proprio questo, il «tentativo di riempire di vita una costruzione intellettuale», aveva condotto al «fiasco» dell'opera<sup>42</sup>.

La stessa Fiore/Firenze, aggiungo, partecipa di questa “confusione”, è ad un tempo oggetto del desiderio e soggetto di un sempre rinnovantesi atto di seduzione, insieme dominata e dominatrice, sensuale e frigida, in un gioco delle parti infine faticoso e vano, che si riconosce procedere da indolenza e noia e a esse condurre. Gioco, si badi, che non è esito di “natura”, di “primitività” o originarietà, oserei dire, ma di *cultura*, di lenta sedimentazione di successive scelte, perché, come si è già letto, al “processo di primitivizzazione” qui in atto si accede e cede “consapevolmente e volontariamente”: sia la donna sia la città infatti incontrano i loro eroi ad un tempo condividendone la condizione d'emergenza (un'epoca in cui non il sangue, la sorte o il dio decidono della grandezza, ma l'arte e l'industria del singolo) e patendone l'azione potente.

Al di sotto della coppia dei “fratelli nemici” si potrebbe infine disporre, asimmetrica nei confronti della precedente in quanto composta sì da figure tra loro in tensione, ma appartenenti entrambe unicamente al suo lato medico, al lato del culto della bellezza, quella di Poliziano-Pico della Mirandola – loro pure ordinati alla celebrazione di Fiore/Firenze, ma colta alla sola luce di Lorenzo, e quindi di un Lorenzo dimezzato, privo di profondità, privo di quel “fratello nemico” che gli è tanto avverso quanto intimo. Figure necessarie per intenderlo, quindi, figure da lui portate a pienezza, come la Firenze che a un tempo ama e disprezza, ma figure che da ultimo nulla sanno di lui, che in nulla possono essergli d'aiuto: «Ho cercato rifugio nei miei platonici, i miei artisti [...] – confiderà al Savonarola – e non l'ho trovato. Perché non l'ho trovato? Perché tutti loro non sono simili a me. Mi ammirano, forse mi amano, ma non sanno nulla di me. Cortigiani, retori, fanciulli... a che mi giovano?»<sup>43</sup>.

Questa complessiva costruzione ruota poi, a mio avviso, attorno alla crisi, in essa intrascendibile, della modernità: solo Lorenzo si sporge per un

42. Leggo il testo in E. Galvan, *Eros, ascési, “prendere partito contro se stessi”. Alcune considerazioni sulle fonti del dramma “Fiorenza” di Thomas Mann*, in A. Ruchat (a cura di), *Thomas Mann. Come lavorava, come l'abbiamo letto*, Ibis, Como-Pavia 2000, pp. 33-51, qui p. 34.

43. Mann, *Fiorenza*, cit., p. 113.

momento, problematicamente, oltre essa, interrogando sulla grazia, chiedendo infine che gli siano dettate “le condizioni della grazia”, senza trovare chi l’aiuti; solo Fiore, venendo meno alla propria accidia, oziosamente curiosa dello spettacolo della forza, da ultimo indietreggia dinnanzi alla potenza che ha suscitato e cui è soggetta, gridando invano a Girolamo: «Tremate... arretrate! Cessa di volere, invece di volere il nulla! Lascia il potere! Rinuncia! Sii frate!»<sup>44</sup>. Per quest’ultimo, come per tutto quel mondo di cui è l’estrema, più compiuta figura, in *Fiorenza*, così com’è precluso ogni ritorno al passato, non v’è futuro che non sia quello di un fuoco annichilitore.

5. Ma riprendiamo la via di un’analisi più paziente del dramma. Poliziano nell’opera celebra i nuovi tempi, in cui, «divenuto libero ed esperto, l’individuo gode della propria personalità», in cui «innocente e spoglia di ogni velame e di ogni vincolo l’arte incede per il mondo nobilitando ogni cosa che il suo dito sfiora», convocando al suo seguito un’umanità resa «piena del dio che dona l’ebbrezza», gioiosa nel «culto di bellezza e vita»<sup>45</sup>. Ogni cosa, va sottolineato: «Ogni cosa, pensavo, deve diventare arte e buon gusto, sotto i Medici» – confermerà Andreuccio, “artista ricamatore”, ricordando un suo discorso sui progressi compiuti «nella preparazione dei panforti», così che ora – aggiunge – «se ne fanno di bellissimi [...] in tutte le forme più gaie e graziose e secondo il gusto più nuovo»<sup>46</sup>. Il poeta tuttavia registra poi, sorpreso, l’irruzione improvvisa in questo mondo mirabile di un uomo, «uno solo, troppo brutto e maldestro per prender parte alla danza di gioia, tristo, malevolo, ingra-

44. Ivi, p. 124.

45. Ivi, p. 32.

46. Ivi, p. 53. Su questi tratti cfr. le considerazioni di Maria Fancelli, citate in Galvan, *Eros, asceti*, cit., qui p. 38, nota 13, che accosta questo Rinascimento a quello «“isterico” di marca Guglielmina con il suo sogno di *grandeur*, con le sue dimensioni epigonali e con la sua degenerazione decorativa ed estetizzante». In questa stessa direzione (che suggerisce qualche dubbio sull’effettiva “grandezza” del mondo mediceo e dei suoi drammi) mi sembra utile citare anche un passo dei *Diari* del conte Harry Kessler del dicembre 1918, scritto a seguito di una visita al castello reale di Berlino, dopo il suo saccheggio, citato da M. Stürmer, *L’impero inquieto. La Germania dal 1866 al 1918*, trad. it. di D. Conte, il Mulino, Bologna 1986, p. 35: «le stanze private, i mobili, gli oggetti d’uso comune, i *souvenirs* e gli oggetti d’arte della coppia imperiale che sono rimasti sono così borghesemente ordinari e privi di gusto, che non si riesce a provare alcuna grossa indignazione contro i saccheggiatori, solo meraviglia che le creature povere, spaventate e prive di fantasia che amavano questo ciarpane abbiano potuto, vivendo in maniera vana nel guscio prezioso del castello, tra lacché e spettrali cortigiani, operare su di un piano storico-mondiale. Da questo ambiente proviene la guerra mondiale, o quella parte di colpa nella guerra mondiale che tocca all’imperatore; da questo mondo dell’apparenza, di cattivo gusto, gretto, che ingannava se stesso e gli altri con valori completamente falsi, provengono i suoi giudizi, i suoi piani, le sue combinazioni e le sue decisioni. Un gusto malato, un’eccezione patologica che guida la fin troppo oleata macchina statale. [...] Non provo alcuna compassione, ma solo, se ci rifletto, orrore e un senso di colpa per il fatto che questo mondo non fosse già da tempo distrutto, ma che, al contrario, in qualche altra forma continua ovunque a vivere».

to», dal cui essere emana «morale [...]». Ma la morale è ciò che v'è di più vecchio, di più superato, di più noioso, di più trito! La morale è ridicola!» – esclama sgomento dinnanzi a Pico<sup>47</sup>, constatando il successo che il «velenoso fanatismo» del Savonarola ottiene presso le folle e presentando in lui un «triste dittatore», solo avido di «possedere cuori umani», di «conquistare gli spiriti»<sup>48</sup>, un uomo che «non conosce, non concepisce, non vuole che sé, sé, se stesso, e parla sempre di se stesso, qualunque sia l'argomento che tratta»<sup>49</sup>.

Poliziano è un umanista a tutto tondo, affatto compreso del “miracolo” del proprio tempo, di cui non intende le interne criticità e alla cui contestazione oppone una ferma quanto ottusa intransigenza. Pico, a differenza di lui, è un esteta accorto dei “capricci” del desiderio, la cui regola di vita è la paziente ricerca e prova del sorprendente, dell'eccitante; che apprezza «le cose [solo] a seconda della loro rarità»<sup>50</sup>: «Guardatevi attorno – replica ironico all'amico –: tutto è lecito, o almeno nulla disonora; non v'è nefandezza davanti alla quale ci si rizzino i capelli. [...] da quando la bellezza è diventata il grido della pubblica via, il prezzo della virtù ha preso a salire. Lasciatevi dire all'orecchio una piccola sottile novità, maestro Angelo: la morale è possibile di nuovo»<sup>51</sup>.

La chiamata di padre Girolamo a Firenze, da lui sollecitata «in un momento di umor giocondo», dopo aver approfondito lo studio dei fiorentini, «di questo popolo vivace, colto e dalla lingua tagliente, di questa comunità irrequieta e desiderosa di cose nuove», era stata, esteticamente, «un rischio, un tentativo temerario»: «Quest'uomo, mi dissi, in questa città, o affogherà nel ridicolo, tormentato da motti arguti... oppure avrà il più grande successo dell'epoca»<sup>52</sup>. A Firenze, infatti, «il ridicolo è il pericolo più insidioso», aggiunge, ma che uno con evidenza non lo tema, «dovrebbe almeno stupire. [E] chi stupisce Fiorenza ha già vinto a mezzo»<sup>53</sup>.

La «strana e demoniaca originalità» delle idee e delle parole del Savonarola, «l'ardente spontaneità, l'estatica limitatezza della sua esposizione», che lo avevano commosso<sup>54</sup>, erano state però per Pico solo «un poco di pepe dopo tanto dolce»<sup>55</sup>, e che ora «giovani delle prime famiglie della città» si fossero «gettati ai suoi piedi», avessero «chiesto di essere accolti come novizi a San Marco»<sup>56</sup> era per lui, nelle circostanze date, solo «il colmo del

47. Mann, *Fiorenza*, cit., p. 32.

48. Ivi, p. 29.

49. Ivi, p. 17.

50. Ivi, p. 57.

51. Ivi, p. 33.

52. Ivi, p. 31.

53. Ivi, p. 33.

54. Ivi, p. 31.

55. Ivi, p. 30.

56. Ivi, p. 29.



buon gusto»<sup>57</sup>. Insomma, l'esperienza tanto tenacemente voluto si era risolto in un «istruttivo divertimento»<sup>58</sup>.

Che l'esito delle prediche fosse l'incipiente violenta sollevazione del popolo contro gli artisti, contro i Medici stessi, era però un caso impreveduto<sup>59</sup>. All'annuncio dei tumulti in città durante i quali la folla gridava: «Viva Cristo!», Lorenzo, rivolgendosi a Pico, gli chiede con evidente ironia: «Guardami... Mi sembri un poco imbarazzato, mio raffinatissimo Pico. Tu che ne dici?» – «Niente – risponde l'interrogato –. Che posso dire? Il popolino è come preso da un'ubriacatura, un'ubriacatura totalmente diversa da quella in cui l'hai tenuto per tanto tempo. Dai ordine al bargello che gliela faccia passare a suo modo». «Pico! Mecenate! Palato raffinatissimo! Ricorrere agli sbirri contro lo spirito! Questo non è bello» – replicherà maliziosamente Lorenzo<sup>60</sup>.

Individui liberi e avveduti, capaci di godere della propria personalità, capaci di imprese gloriose e mirabili, nel culto esclusivo della bellezza, di una bellezza sempre sorprendente e sempre nuova – anzi, sempre più sorprendente e nuova –, cui la folla tutta è invitata, sedotta: questi gli uomini celebrati da Poliziano e Pico. È Fiore tuttavia, come si è già osservato, a dirne con più efficacia, appena in scena, la singolarità, che consiste, ricordo, nell'esercizio di un'arte che non consente distrazione o vacanza, che è frutto di un'applicazione incessante – un'arte coestensiva alla vita, capace di investire la totalità della vita e tutti soggiogare<sup>61</sup>: solo chi vi si dedica tutto

57. Ivi, p. 30. Per questa «celia» di Pico cfr. H. Kurzke, *Thomas Mann. La vita come opera d'arte*, trad. it. di I. Mauro, A. Ruchat, Mondadori, Milano 2005, p. 93, dove si cita una lettera del giovane scrittore a Paul Ehrenberg del 26 maggio 1901, in cui si legge: «Piété sans la foi, a Parigi è oggi il massimo della raffinatezza». *Piété sans la foi* avrebbe dovuto essere anche il titolo di un racconto non portato a termine, progettato intorno al 1896 (cfr. ivi, p. 74). Probabilmente l'espressione è desunta da *Kosmopolis* di Paul Bourget, cui il giovane Mann rinvia nel quinto degli articoli da lui pubblicati sulla rivista nazional-conservatrice «Das zwanzigste Jahrhundert», cui collabora dall'agosto 1895 al novembre 1896, posto sotto il titolo *Ein nationaler Dichter*, lì dove, in relazione al «sentimento nazionale», scrive che «ciò che a Parigi non è altro che scherzo decadente, una forma di piété sans la foi à la Renan, ha invece in Germania profonde radici» (ivi, p. 86).

58. Mann, *Fiorenza*, cit., p. 32.

59. Sotto questo profilo la reazione di Pico ricorda quella dello scrittore Detlev Spinell, in *Tristano* (1903), all'irrompere nella sua stanza del signor Anton Klöterjahn, che tiene in mano quella lettera in cui, senza alcuna intenzione di offenderlo, gli comunicava «la semplice formula psicologica della sua semplice personalità, letterariamente del tutto insignificante», l'essere «un ghiottone plebeo, un contadino buongustaio», con «un livello di sviluppo estremamente basso»: «Si alzò e guardò il visitatore con espressione stupita e interrogativa, per quanto arrossisse visibilmente» (Th. Mann, *Tristano*, trad. it. di F. Cambi, con testo a fronte, Marsilio, Venezia 1992, p. 143).

60. Id., *Fiorenza*, cit., p. 85.

61. Mi chiedo se questa ambizione dell'artista, tanto insistita in *Fiorenza*, non rifletta un motivo che Mann, nelle *Considerazioni di un impolitico*, cit., p. 91, esplicita in relazione a Wagner: «C'è un punto nella sua opera – scrive – che lo riassume tutto [...]: è la citazione del motivo della nostalgia svolto sulla parola “mondo” nel secondo atto del *Tristano* (“Anche al-



merita la sua attenzione, solo l'«eroe», propriamente, la merita, ovvero, ripetiamo, «chi è debole, ma possiede uno spirito tanto ardente da conquistarsi la corona», come lei stessa dice – lei che tra Lorenzo e Girolamo, divenuto grande in Firenze – fatto *da lei* grande<sup>62</sup> –, attende di sapere chi sia il più grande<sup>63</sup>.

Lo stesso pensiero raccoglie e muove Lorenzo. Come Poliziano, lui pure sa che «questo tempo e questa città venerano l'individuo cosciente di se stesso»<sup>64</sup>, secondo quanto confida al Savonarola; come Fiore, lui pure sa che l'artista, figura ricapitolatrice dell'epoca, dev'essere eroe, nel senso poco sopra ricordato: un debole condotto alla gloria, al dominio della forma e delle anime dalla sua brama ardente e da una continua, durissima disciplina. Oltre loro, oltre ogni loro intelligenza, e solo accompagnato in questa consapevolezza dal priore di San Marco, lui però sa, penetra fino in fondo anche le condizioni ultime imposte all'eroe dei tempi nuovi, l'avvelenato esito, da loro dettato, delle sue fatiche, della passione sua e della sua generazione. Con incisività, al figlio, poco prima di incontrare Girolamo, aveva ricordato: «Noi dominiamo senza corona, per diritto di natura, per nostra forza... Divenimmo grandi fondandoci su noi stessi, con la nostra azione, con la lotta, con la disciplina: allora la folla indolente ci ammirò e ci cadde nelle braccia»<sup>65</sup> – poiché, aggiunge, «noi siamo *ciò che* siamo solo grazie al popolo»<sup>66</sup>, e ciò comporta che «un simile dominio [...] dev'essere riconquistato giorno dopo giorno»<sup>67</sup>, perché *nessun passato, nessuna trascendenza* lo garantiscono. Di più, questa grandezza, ordinata al bello su sé soli fondata e tuttavia resa tale dall'acclamazione e il favore del popolo, disprezza quella stessa città che onora e da cui è onorata: confiderà Lorenzo al Savonarola di aver visto il nonno, «un tiranno astuto e freddo», ricevere dai concittadini il titolo di padre della patria «senza neppure ringraziare»: «Quanto li deve disprezzare, pensai. E da allora – conclude – ho disprezzato il popolo»<sup>68</sup>. «La gloria è la scuola del disprezzo» aggiunge del resto allora il priore<sup>69</sup>, ed entrambi sottolineeranno poi concordi «la mancanza di dignità della folla», di uomini «così semplici, così facili da dominare», cui si chiederebbe: «Siete voi tanto nulli [...] tanto inetti da non aver

lora io sono il mondo!»). Non mi si impedirà di trovare in questa bramosia di Wagner, nella sua erotica cosmica, il fondo e l'origine di quella che Nietzsche ha chiamato la sua ottica doppia, quella sua capacità, scaturita da un intimo bisogno, di soggiogare e affascinare non solo i raffinati – giacché questo è ovvio – ma anche la grande massa dei semplici».

62. Id., *Firenza*, cit., p. 99.

63. Ivi, p. 100.

64. Ivi, p. 118.

65. Ivi, p. 91.

66. Ivi, p. 92.

67. Ivi, p. 91.

68. Ivi, p. 120.

69. *Ibid.*

altro orgoglio fuorché servire un altro?»<sup>70</sup>. Eppure: «Non si crede ai propri occhi che quelli si inchinino così docili... *e si è soddisfatti*» – commenta il Medici<sup>71</sup>.

Volontà di dominio, sua acquisizione ed esercizio *en tō kalō*, nell'opera bella, stupefacente, che tutti seduce, soggioga: questi gli *arcana* che presiedono all'impresa dell'eroe moderno, mirabile e fragile insieme – tanto più mirabile quanto più fragile, verrebbe da dire. Di qui la necessaria spregiudicatezza dell'uomo nuovo, come Lorenzo annota freddamente, considerando i suoi atti brutali, il suo essersi appropriato del patrimonio pubblico: «Lo Stato ero io. Anche Pericle ricorse senza esitazione al denaro dello Stato, se gli occorreva. E la bellezza è superiore alla legge e alla virtù»<sup>72</sup> – superiore alla morale vecchia, noiosa e ridicola di Poliziano, a quella solo sapida per noia dinnanzi al “tutto è possibile” di Pico.

L'individuo cosciente di sé, che apparentemente solo di sé gode<sup>73</sup> e tutto domina, “pieno del dio che dona l'ebbrezza”, vitale, bello, per l'incontrovera celebrazione della vita e della vita bella: questo è certamente Lorenzo. Non ricorda egli le numerose «ebbre notti stellate» in cui, lasciato il vino, lui e gli amici «irrompevano per le strade addormentate» della città e con versi e canti mettevano «il fuoco addosso alle fanciulle nelle loro camerette»?<sup>74</sup> Non ricorda i giorni dei tanti carnevali in cui Firenze «soggiaceva al dio e la dignità degli uomini e la pudicizia delle donne naufragavano in un ardente evoè, quando persino i fanciulli erano afferrati dalla sacra ebbrezza che accendeva innanzi tempo i loro sensi all'amore»?<sup>75</sup> «Alcibiade!», esclama “esaltato” il Poliziano all'ascolto di questi ricordi. «Tu eri Dioniso!», aggiunge poi<sup>76</sup>, quel “dio che dona l'ebbrezza” di cui, si è appena ripetuto, è ora di nuovo “piena” l'umanità ed è colmo Lorenzo.

70. *Ibid.*

71. *Ibid.* (corsivo nostro).

72. Ivi, p. 92. Una variante a queste note, che suppone, almeno in quell'ora, un sicuro consenso a questa prospettiva (già in linea di principio più volte contestata e dimostrata distruttiva e vana), si trova ancora nel saggio di Mann su Federico, scritto negli ultimi mesi del 1914, nelle celebri osservazioni relative al suo estremo arrischio, la guerra contro tutta l'Europa: «Non era nel suo diritto, se per diritto s'intendono una convenzione, il giudizio della maggioranza e la voce dell'“umanità”. Il suo era il diritto di una forza nascente, un diritto problematico, non ancora legittimo, che bisognava creare e conquistare. [...] Ogni azione degna di questo nome – conclude Mann – è una sfida al destino, un tentativo di crearsi un diritto, di realizzare un progresso e di manovrare il fato» (Th. Mann, *Federico e la grande coalizione. Un saggio adatto al giorno e all'ora*, trad. it. di N. Carli, Treves, Roma 2006, p. 46).

73. «Io basto al mio tormento e alla mia felicità!», giunge a esclamare Lorenzo, chiocciando: «Noi dominatori siamo egoisti, e ci si rimprovera di esserlo, perché si ignora che siamo forgiati dal dolore. Ci chiamano crudeli e non capiscono che fu il dolore a renderci tali» (Mann, *Fiorenza*, cit., p. 119).

74. Ivi, pp. 79-80.

75. Ivi, p. 80.

76. *Ibid.*

Eppure: «Divenimmo grandi fondandoci su noi stessi, con la nostra azione, con la lotta, con la disciplina»... Lorenzo, quel Dioniso che confida: «La festa eterna: questa era la mia volontà di dominatore!»<sup>77</sup>, non è punto quell'Alcibiade in cui lo trasfigura il Poliziano: «io sono brutto», riconosce, e per di più generato preda di «disordinati impulsi» – si ricordi. Il seduttore del resto non è Alcibiade, è *Socrate*, quel Socrate che a Fedro, lui «brutto e l'altro bello», parla dell'eros e della bellezza, «l'unica forma dello spirito che possiamo percepire con i sensi, sopportare con i sensi», la sola «via che conduce allo spirito», la sola, anche se, aggiunge «l'astuto corteggiatore», «*colui che ama è più divino dell'amato* perché il dio è nel primo, non nell'altro» – «forse il pensiero più tenero e beffardo mai concepito e dal quale scaturisce ogni astuzia e ogni più segreta voluttà del desiderio», chiosa Mann, ricordandosi del suo Tonio Kröger<sup>78</sup>.

L'astuzia e la più segreta voluttà del desiderio, si badi: se non il bello, l'amato sono divini, ma l'amante, è il suo eros, il suo anelito, nella sua tensione e nel modo in cui essa si esercita, a costituire a un tempo il divino e il principio della voluttà, cui da ultimo ogni amato nella sua singola fisicità è impari e indifferente. In verità le parole: «Più divino, in realtà, è l'amante dell'amato: difatti è posseduto dal dio» (*theioteron gar erastēs paidikōn: entheos gar estin*) sono, in *Simposio* 180b, parole di Fedro<sup>79</sup>; Mann, che le utilizza in un contesto che evoca e cita non il *Simposio*, ma il *Fedro*, le mette in bocca a Socrate pensando forse a quanto questi dice lì in 255b, quando nota che l'amato, sperimentata «da vicino la benevolenza [*eunoia*] dell'amante<sup>80</sup>, rimane pieno di turbamento perché sente che tutti gli altri, amici e famigliari, a confronto con questo amico posseduto da un dio [*entheos*] non gli offrono neppure una [minima] parte d'amicizia»<sup>81</sup>, riconoscendo così la sua superiorità su di loro e su di sé. Tuttavia si deve osservare che assai probabilmente l'orizzonte entro cui collocare queste

77. Ivi, p. 121.

78. Id., *La morte a Venezia*, cit., pp. 161, 163 (corsivo nostro). Sulla presenza dei testi platonici in *La morte a Venezia* rinvio a A. Ruchat, *Platonismo e Platone nella "Morte a Venezia"* di *Thomas Mann*, in Id. (a cura di), *Thomas Mann*, cit., pp. 69-85, utile per la puntuale segnalazione e discussione dei testi e della bibliografia relativa all'argomento (sottolineo in particolare l'ampio rinvio agli scritti di Lukács nel loro rapporto con quelli di Mann e le congetture relative alla conoscenza di Kierkegaard da parte di quest'ultimo – tramite R. Kassner), anche se di seguito mi discosto, credo, da alcune valutazioni e linee interpretative lì proposte.

79. Platone, *Simposio*, trad. it. di G. Colli, Boringhieri, Torino 1960, pp. 27-8.

80. Si ricordi che l'amante di cui parla Socrate è quello che si accosta all'amato «con pudicizia e timidezza» (ivi, 254e), avendolo reso «oggetto di culto, quasi fosse un dio (*ōs isotheos*)» (ivi, 255a) – dopo aver contenuto e vinto la propria violenta, intemperante concupiscenza.

81. Platone, *Fedro*, trad. it. di G. Reale (qui leggermente rivista), in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, pp. 535-94, qui pp. 563a e, per i passi citati alla nota precedente, 562b.

affermazioni è quello delineato da Julius Stenzel in un suo celebre saggio su *Platone educatore* del 1928: «L'amante attraverso l'amato, e questo in lui, riconosce l'immagine dell'auriga divino [...] tutti gli amanti [così] agiscono fra loro "senza invidia" in ogni cosa buona, e in modo uguale, educandosi a vicenda, dando e ricevendo tra loro "senza invidia" parte di ogni cosa buona e bella, e rappresentando così quella comunità di cui parlava il discorso di Diotima», quella comunità alla cui costruzione appunto conduce l'"erotica" platonica più matura, in tutta la sua complessa articolazione<sup>82</sup>. La conclusione relativa al tratto beffardo del discorso socratico non è quindi un tratto propriamente platonico. Quale ne è allora il retroterra? Può forse aiutare alla sua individuazione un testo caro a Mann e di poco anteriore a *La morte a Venezia*, già citato lungo queste note, *L'anima e le forme* di Lukács. Qui, in un contributo su *Anelito e forma*, Charles-Louis Philippe, si legge: «L'amore ama oltre se stesso; "esso – dice Socrate – vuol produrre il bello e generare il bello"<sup>83</sup>. Socrate aveva costretto la sua vita in questa direzione, nella stessa direzione egli ha attirato e ingannato i giovani. Li ha fatti diventare da amati amanti: *l'amante è più divino dell'amato*, poiché il suo amore deve restare sempre non corrisposto, poiché il suo amore è soltanto una via per l'autoperfezione»<sup>84</sup>. Ma dove conduce questa autoperfezione? Non velano le parole socratiche, di questo «maestro e profeta dell'anelito», che «aveva amato tutti i bei giovani di Atene, in tutti aveva risvegliato l'amore», ma tutti aveva anche «delusi», ingannati, «l'intuizione della *fondamentale disperazione* di ogni anelito? Molte cose parlano a favore di questa ipotesi» – suggerisce Lukács<sup>85</sup>, che pure conosce la lettura "positiva", mondanamente costruttiva del testo platonico riproposta più tardi, con buoni argomenti, da Stenzel. Non è ozioso insistere sul modo in cui il giovane filosofo ungherese integra le due letture:

Socrate – scrive – ha fatto del suo anelito una filosofia, il cui vertice, l'intuizione intellettuale, è eternamente irraggiungibile, la mèta ultima di ogni anelito umano. Proiettandosi verso quest'ultimo irresolubile conflitto, il suo anelito per la vita è diventato senza conflitti [il platonico *senza invidia* su cui insiste Stenzel!]: l'amore, la tipica forma fenomenica dell'anelito – è diventato parte del sistema [...] eros, da dio dell'amore, è divenuto un principio cosmico. Socrate uomo si è occultato dietro la sua filosofia.

82. J. Stenzel, *Platone educatore*, trad. it. di F. Gabrieli, Laterza, Bari 1966, p. 244.

83. La citazione è da *Simposio* 206e. Diotima aveva detto poco prima a Socrate: «L'amore [...] non ha come fine ciò che è bello, come tu credi»; richiama quindi di chiarire il suo pensiero, afferma che scopo dell'amore sono «la procreazione e il dare alla luce ciò che è bello (*en tō kalō*)» (Platone, *Simposio*, cit., p. 78).

84. Il saggio si legge in Lukács, *L'anima e le forme*, cit., alle pp. 187-215, qui pp. 193-4 (corsivo nostro).

85. Ivi, p. 193 (corsivo nostro).

Dunque, una dimensione essoterica, cosmica e *politica*, e una esoterica, coltivata nella più rigorosa ascesi, del tutto interiore e *impolitica* – da ultimo assolutamente disperata e distruttiva di ogni “politico”<sup>86</sup>. È questa *moderna* teoria dell’eros, con le tensioni e i conflitti che prospetta tra i due suoi poli, a operare in Mann? È in particolare la natura seduttiva dell’eros che essa da ultimo prospetta a condizionarlo? A me sembra di sì, e mi sembra lo abbia suggerito lui stesso già in *Fiorenza* – prima dunque della lettura di Lukács.

6. Per comprenderlo appieno bisogna però ripartire da Fiore e indugiare ancora sul rapporto che con lei, donna/città, coltiva l’artista. Chi è Fiore? In quale complessa costellazione di figure si dispone?

Il testo ha cura di sottolineare alcuni tratti dell’amata/amante di Lorenzo, «una donna compiuta, audace, indipendente», capace di dire «le cose più ardite», ma soprattutto divinamente, enigmaticamente bella<sup>87</sup>. «La sua bellezza è preziosa e mirabilmente artificiosa. La sua figura è rigidamente lineare, pacatamente simmetrica, quasi una maschera»; il volto ha labbra «nitidamente disegnate», «chiuse in un sorriso misterioso» – recita la lunga didascalìa che accompagna il suo primo apparire<sup>88</sup>; viene «in silenziosa e enigmatica bellezza» – suggerisce un’ulteriore nota<sup>89</sup>; entra «simmetrica, artificiosa, misteriosa» – ripete un’ultima glossa<sup>90</sup>. Nessuno sa la sua età, che un’arte accurata e segreta – forse persino la stregoneria – nasconde perfettamente<sup>91</sup>.

86. Ivi, p. 194. Come spesso si è sottolineato, è evidente in queste pagine di Lukács, e più complessivamente in tutto il suo libro, l’incidenza della lezione kierkegaardiana, fin nella valutazione infine critica di Socrate, che in quanto “ironista” stacca sì l’individuo «dall’esistenza immediata, e in ciò è liberante, ma poi lo lascia in sospeso» in un non-luogo angosciante, perché non ospita né è capace di alcuna pienezza positiva, divina. Secondo la severa valutazione di Kierkegaard, già nel suo primo scritto, il Socrate sprofondato in se stesso, lo sguardo fisso davanti a sé, fornisce «un’immagine plastica della sintesi astratta di comico e tragico»: «lo sguardo fisso può appunto denotare – commenta il filosofo danese –, o lo sprofondare speculativo (questa sarebbe piuttosto la postura platonica), o quel che diciamo il non pensare a niente, nel momento in cui il “niente” ti si fa quasi visibile» (S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, trad. it. di D. Borso, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 54). Lo sprofondare speculativo è da ultimo la tragica «intuizione della fondamentale disperazione di ogni anelito» (Lukács, *L’anima e le forme*, cit., p. 193); lo stare oziosamente assorto, perché nulla v’è da pensare, è la comica risoluzione del movimento dell’ironista in mera, stolidità fissità, affatto sterile sia nell’ordine dello spirito, sia in quello del mondo – solo in grado di affascinare, legare e rendere sterili altri al pari di sé. Socrate è così sintesi di comicità e tragicità, ma sintesi solo astratta, apparente, incapace di alcuna positività, grandezza, vita.

87. Mann, *Fiorenza*, cit., p. 44.

88. Ivi, p. 39.

89. Ivi, p. 66.

90. Ivi, p. 94.

91. Ivi, p. 44.

Tutti questi tratti definiscono un essere eccedente l'ordine della natura, innaturale – oserei dire. Non sono quelli di una Venere Pandemia, “volgare”, cui corrisponde un amore che “agisce a casaccio”, concupiscendo sia donne sia fanciulli, nei loro soli corpi – e prediligendo quindi «le persone più insulse»<sup>92</sup> –; piuttosto, come suggeriscono gli artisti stessi, sono quelli di Venere Urania, partorita dal mare quando «Zeus» vi gettò il membro di Crono – una Venere che «non partecipa della femmina, ma soltanto del maschio», aggiungerebbe Pausania<sup>93</sup>. «Per essere sinceri non si pensa che a lei, quando si lavora. È la sua bellezza che ci eccita continuamente alla creazione» – aveva osservato Aldobrandino, quel pittore una cui «Santissima Vergine in vesti sfarzose di velluto e di seta e d'oro» aveva attirato l'ira del Savonarola, il quale aveva gridato dal pulpito che la Vergine «portava il vestito dei poveri» – un vestito che però, protestava l'artista, «non ha ai miei occhi il minimo interesse pittorico»<sup>94</sup>. Venere Urania induce infatti chiunque ami «a porre ogni zelo nella virtù», nell'eccellenza, così che «sia gli dei sia gli uomini hanno concesso una libertà totale» a chi così ami, anche quella di commettere gli atti più stravaganti o, in altro contesto, riprovevoli<sup>95</sup>. E certo nel “tutto è lecito”, purché sorprendente, divenuto regola nella Firenze medicea molti atti stravaganti o in altro contesto riprovevoli erano compiuti in ottemperanza al culto della dea – che chiede virtù, certo, ma non in senso etico.

Fiore dunque è bella, di una bellezza complessa, preziosa, altera, esigente, nei confronti propri e di quanti da lei sono attratti, sedotti: accende un desiderio insonne di perfezione e forza, per compiacerle, ed è a sua volta, di rimando, desiderante e tesa secondo un simile desiderio, che si appaga solo nella prossimità e nel possesso di chi abbia perfezione e forza, di chi abbia sicuro dominio. Ma appunto per questo v'è nell'impene-trabilità di Fiore un tratto inquietante e sordo, su cui richiama l'attenzione Lorenzo – il più lucido dei suoi amanti. In un'ora difficile, infatti, egli chiede a Fiore: «Mi hai mai tu amato? Hai tu amato uno solo di coloro a cui ti sei concessa? Non sei tu curiosa unicamente della forza del desiderio, che non deve mai sonnacchiare appagato, che deve atteggiarsi sempre diversamente nel possesso, se non vuole ignominiosamente perdersi?»<sup>96</sup>. Non deve sorprendere, credo, data la correlazione che il testo lascia stabilire tra Fiore e Firenze, Venere Urania e Venere Pandemia, nell'erotica della seduzione – e oserei dire nichilista – che descrive, se poco prima non troppo diversamente Lorenzo si era espresso sulla città, la *sua* città, caduta sì nelle sue braccia, ma pronta anche a tradirlo, se non avesse lavo-

92. Platone, *Simposio*, cit., 181a-b, p. 29 (traduzione rivista).

93. Ivi, 181c, pp. 29-30.

94. Mann, *Fiorenza*, cit., pp. 43, 47.

95. Platone, *Simposio*, cit., 182e-183c, pp. 32-3.

96. Mann, *Fiorenza*, cit., p. 96.

rato ogni giorno per riconquistarla – Firenze che «ha occhi acuti e lingua tagliente»<sup>97</sup>, che «è una squaldrina», «bella, sì», «ma [...] una squaldrina»... Firenze, «Venus Genetrix, [...] vita, [...] dolce mondo... Bellezza procreante, arte dai possenti impulsi! Venus Fiorenza!»<sup>98</sup>, «folla indolente» – come Fiore è donna annoiata, annoiata a morte<sup>99</sup>. E se Fiore, «unicamente curiosa della forza del desiderio», vuole «appartenere soltanto a un eroe», è di Firenze che Lorenzo dice: «L'eroismo l'accende, la voluttuosa! Ma quando le mie forze hanno ceduto, mi disprezza» – così che conclude: «È volgare, è immensamente bassa e crudele. Perché la desideriamo?»<sup>100</sup>, allo stesso modo in cui dinnanzi a Fiore da ultimo esclama: «Io non vi vedo, madonna. Io non vedo la vostra bellezza. Non comprendo neppure più il desiderio!»<sup>101</sup>.

7. «Perché la desideriamo?». Cos'è questo desiderio che non si comprende? Questo desiderio insaziabile, “necessario”, che conduce alla più severa ascesi per il proprio esaudimento, ma mai libero da un disagio, da una riserva e anche da un disprezzo nei confronti del proprio oggetto, della donna/città indolenti, vili, sfuggenti, che pure soli inducono a generazione, a invenzione, a festa in cui celebrarle, “vita e dolce mondo”, terra “amabile”? Lorenzo sembra arrestarsi qui, a questa inquieta domanda, nell'ora prossima alla morte in cui patisce un improvviso «orrore» per Fiore, in cui Firenze si ritrae, si fa invisibile, e avanzano solo «terrore» e «un' avida voragine»<sup>102</sup>, forse quell'«angoscia del mio corpo» – se anche «il mio spirito è forte»<sup>103</sup> – di cui aveva parlato a Ficino, a Pulci, a Poliziano, a Pico, non ricavando da loro che parole di «poesia», non «sapere né consolazione»<sup>104</sup>. Si badi, perché è a mio avviso di estrema importanza: i platonici nulla possono e sanno; pensano e vivono in un mondo tramontato, in un passato che nel presente è solo citazione erudita, un *divertissement* caro, forse, ma incapace di nutrire, di sanare. È forse gustoso per un poco vivere *come se* esso fosse ancora attuale, ma alla fine è patetico e insopportabile, diviene *kitsch* fraintenderne la potenza: l'eros platonico, l'anamnesi platonica non sono più, se mai in Socrate o in Platone furono. Lo si è già registrato, ma qui, prima di passare a soppesare la figura gemella a quella di Lorenzo, il priore di San Marco, è bene ripeterlo con una piccola addizione.

97. Ivi, p. 92.

98. Ivi, p. 121.

99. Ivi, p. 68.

100. Ivi, p. 94.

101. Ivi, p. 100.

102. Ivi, p. 121.

103. Ivi, p. 77.

104. Ivi, p. 76.



Poliziano, in un suo aspro intervento, aveva diletteggiato come «ripugnante oltre ogni dire» un *Trattato dello amore di Gesù Cristo* del Savonarola, che aveva letto per aver saputo che il frate vi rigettava «il bellissimo dialogo di Platone» sull'amore, che egli su tutti onorava<sup>105</sup>. I pensieri privi di consolazione e conoscenza denunciati negli amici da Lorenzo sono dunque infine quegli stessi dei testi platonici, del *Simposio*, in particolare, almeno in quella comprensione essoterica, a un tempo speculativa e politica, che sopra si ricordava. Le parole “barbare” del Savonarola, in quel contesto irricevibili, risulteranno invece alle orecchie del signore di Firenze ben altrimenti stimolanti, e forse proprio per quelle «sensazioni oscure, ebbre e febbrili»<sup>106</sup> che vi risuonavano e che nella loro concitazione erano “fortemente erotiche”, certo nel senso di quell'eros il cui significato ultimo Lorenzo andava appunto allora esplorando, alla fine dei suoi giorni, oltre ogni compiuta, ordinata forma “classica”. La carità, vi sosteneva il priore di San Marco, è generata nell'uomo solo dalla grazia. Tuttavia, osservava, v'è uno «stadio intermedio» tra carità e sua assenza, una condizione che chiamava «amore di Gesù Cristo», in cui, scriveva, il credente, sentendo «la vicinanza e quasi l'afflato di Dio, prova una suprema felicità, quasi una celeste ebbrezza»<sup>107</sup>. Stato felice, certo, ma solo creaturale, soggetto quindi all'incostante *vertibilitas* propria della creatura, alla sua non salda volizione, all'agonia che pure in una *celeste ebbrezza* si insinua – e quasi massimamente in essa, esposta com'è agli smarrimenti dei suoi stessi fervidi moti, della sua stessa eccitazione; stato felice, ancora, ma definito e trattenuto infine da un'immagine, da un volto terreno (sia pure quello di Gesù Cristo) incapaci di saziare un *pothos apeiron*, una brama infinita quale quella che anima l'amante. Non dovevano risuonare familiari le parole di quest'erotica inquieta, mai conclusa e contenta, a Lorenzo? Non dovevano renderlo attento gli indiretti accenti di insoddisfazione nei confronti dell'eros acceso dalla creatura, nei confronti della seduzione che essa esercita e cui, nel bi-

105. Ivi, p. 17. Mann conosceva l'opuscolo attraverso lo studio dedicato al priore di San Marco da Pasquale Villari, la cui traduzione tedesca egli aveva letto appunto per la scrittura di *Fiorenza*. Galvan, cui debbo questa e altre indicazioni e sollecitazioni, registra che Mann annota a fianco di questo passo, nella copia che possiede: “Stark erotisch!” – e poi vi fa cenno, menzionando l'opera da cui è tratto, nel suo dramma, sottolineandone i presunti tratti torbidi (Galvan, *Eros, asceti*, cit., p. 46). In verità la nota del Savonarola si presenta a chi la legga con gli occhi della tradizione dottrinalmente assai chiara, perché distingue appunto tra un'esperienza *tutta umana* di integrità e bontà (essa stessa peraltro frutto della prossimità della grazia), come tale sempre in sé suscettibile di diverse risoluzioni e quindi instabile, e una condizione eccedente l'ordine creaturale, certamente momentanea, ma in sé del tutto inambigua, assolutamente buona. La precedente letteratura monastica conosce bene questa diversità di stati o stature e ne segnala accuratamente i corrispondenti segni, che ne consentono un preciso discernimento.

106. Mann, *Fiorenza*, cit., p. 17.

107. Cito dal passo riportato, attraverso il libro di Villari, in Galvan, *Eros, asceti*, cit., p. 46.



sogno di piacere e compiacimento che lo trafigge (la *kenodoxia* degli antichi, che ferisce mortalmente l'asceta provato e gnostico!<sup>108</sup>), proprio l'eroe con più follia cede? E la pittura di un Girolamo animato solo da volontà di dominio e da *amor sui*, che tanto faceva inorridire Poliziano, non era, da ultimo, la sua stessa pittura?

È dunque sul priore di San Marco che ora si deve indugiare, in un'ulteriore stazione di questo percorso, tanto più perché in un appunto del 1903 Mann scriveva, in margine ad alcune considerazioni sul fratello: «In confronto a Heinrich, signorile e freddo, sono un plebeo d'animo molle, *ma* dotato di molta più sete di potere. Non per nulla il mio eroe è Savonarola»<sup>109</sup>.

8. Il priore di San Marco è ricordato da Fiore, che lo aveva conosciuto nella sua giovinezza, come un ragazzo «debole, piccolo e brutto come la notte»<sup>110</sup>, un «misanthropo» che «si seppelliva nei libri», che guardava con sorriso «sprezzante e doloroso» quanti si burlavano di lui, chiuso in un «fosco orgoglio»<sup>111</sup>. Fiore tuttavia avvertiva che tra loro v'era «qualcosa di strano»<sup>112</sup>: era innamorato di lei, pur non volendo. Per questo la giovinetta, allora dodicenne, lo aveva attirato «in un gioco», divertendosi a «dominare il corso del suo sangue». «Per capriccio» lo aveva infine indotto un giorno, rimasti soli, a dichiararle il suo amore, col solo scopo di rimproverarlo allora, «con finta sorpresa», delle sue parole, gettandolo così in uno stato di concitazione e violenza, risoltosi in una fuga accompagnata da «un grido rauco e incomprensibile», i «pugni davanti agli occhi»<sup>113</sup>.

Nel colloquio con Lorenzo Girolamo gli rimprovera di aver fatto di Firenze «un pascolo per gli occhi», di aver coltivato un'arte «destinata agli occhi», perché a lui stesso, come lo indurrà a confessare, la terra «sembra-

108. Mi scuso della citazione, ma per intendere quanto detto si legga anche solo il tredicesimo capitolo del *Trattato pratico* di Evagrio Pontico, dedicato appunto alla vanagloria: «Il pensiero della vanagloria è un [pensiero] sottilissimo e si trova facilmente presso i retti. Esso vuole rendere di pubblico dominio le loro lotte ed è in caccia delle glorie che procedono dagli uomini; finge per loro demoni che gridano e donne guarite e una folla che tocca le loro vesti. Ancora: vaticina al [monaco] pure il sacerdozio e suscita alla porta coloro che lo cercano e [gli] mostra come, se non vuole, sarà condotto via legato [per essere consacrato suo malgrado]. E così, innalzato per aria con vane speranze, se ne vola via, dopo averlo lasciato o al demone della superbia, perché lo tenti, o a quello della tristezza, che introduca in lui anche pensieri contrari a [quelle] speranze [disorientandolo]. Talora lo consegna pure al demone della fornicazione – lui, poco prima legato e [fatto] santo sacerdote!» (Evagrio Pontico, *Per conoscere lui*, a cura di P. Bettio, Edizioni Qiqajon, Magnano [BI] 1996, p. 196).

109. Appunto desunto dal Taccuino n. 7 (1903), citato da Kurzke, *Thomas Mann*, cit., p. 114.

110. Mann, *Fiorenza*, cit., p. 98.

111. Ivi, pp. 98-9.

112. Ivi, p. 98.

113. Ivi, p. 99.

va amabile», e in qualche modo vi corrispondeva con la sua «amabilità»<sup>114</sup>. Ma il priore aveva visto «oltre l'apparenza, oltre l'amabilità»: portato a corte ancora giovane, era stato lì turbato da un suono «estraneo», proveniente «da sotto», e, sceso nei sotterranei, aveva udito

i suoni della festa giungere lì dove stavano [gli] sventurati e allora capii – prosegue – che lassù non si conosceva vergogna, che lassù nessuno aveva una coscienza [...] e improvvisamente mi sentii soffocare dall'odio e dalla ribellione [...] E poi vidi un grande uccello, bello, superbo e forte e felice, librarsi in cielo. E il mio cuore fu preso da una pena, da un dolore, da un profondo tormento, da un ardente desiderio, da una volontà indomabile: oh, potessi spezzare quelle ali!<sup>115</sup>

I «pugni davanti agli occhi»: contro la vista di Fiore, contro la vista del mondo nella sua festa, gli «sventurati» non possono trovare riparo che in una veggenza cieca nei confronti della «pompa» del visibile, una veggenza maturata «nel cerchio sacro intorno alla Croce», lì dove «regna il dolore», ma regnano pure «santità e sapere, *sacrae litterae*»<sup>116</sup>, quelle *sacrae litterae* che sono *ischyra* perché *barbarika loghia*, parole forti perché barbare, altre dai bei, *suasibilia*, ma estenuati *verba* dei greci; parole che chiamano al digiuno dal mondo, al disprezzo della carne, all'odio di sé; parole al cui servizio Girolamo si è fatto artista, «un artista che è anche un santo» – un profeta, quindi, poiché il profeta parla con potenza, secondo «un conoscere e un ardente contraddire»<sup>117</sup> la “*création sociale*” e la sua sfrontatezza – Babilonia, la “grande prostituta” che si leva agli angoli delle piazze e incanta e irretisce i molti, promettendo un frutto «*bonum [...] ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile*» (*Gn* 3,6), che è però frutto di iniquità e tormento.

Lo spirito, la coscienza contro la vita e la bellezza, indecenti nella loro chiusa felicità, a tutto indifferenti, *autarkē*, ovvero autosufficienti, come il dio antico, che basta a se stesso, lontano e solo nei suoi sovracelesti festini – questa la posizione del Savonarola, questa «la verità che ha sofferto»<sup>118</sup>, acquisita nel dolore e nel dolore divenuta sua carne. E il “segno” subito offerto a un Lorenzo dubbioso dell'intransitabile distanza che separa la bellezza dallo spirito è il desiderio: che altro è, infatti, se non un “ponte” lanciato tra mondi estranei, inconciliabili e avversi tra loro, tra due “abisssi” che invano tenta di connettere come un fallace «arcobaleno»?<sup>119</sup> La bellezza stessa per prima depone contro questo ingannevole segno: Fiore e Firenze solo si beffano dello spirito, che non conoscono e avvertono stranie-

114. Ivi, pp. 114-5.

115. Ivi, pp. 115-6.

116. Ivi, p. 116.

117. Ivi, p. 115.

118. Ivi, p. 116.

119. Ivi, pp. 116-7.

ro e malfido. «Ma può accadere, Lorenzo de' Medici – aggiunge allora il priore –, che esso si tempri nel tormento e ingigantisca nella solitudine e ritorni come una forza, alla quale la donna si conceda»<sup>120</sup>.

La chiosa sorprende l'interlocutore, che vi avverte, nel momento stesso in cui si attendeva una parola conclusiva sull'«eterna pace» donata dallo spirito, un suono familiare, «un canto», come dice, che è il suo stesso canto, «un canto pieno di nostalgico desiderio», il canto di chi, sedotto, vuole sedurre il suo seduttore: «Se siamo nemici – può quindi concludere il signore di Firenze –, ebbene, io vi dico che siamo fratelli nemici»<sup>121</sup>. Quella breve chiosa infatti rivela che il profeta («l'artista che è anche un santo») non ha punto trasceso l'amante (l'artista che genera nel mondano ambito del bello), non è punto da lui diverso; anch'egli serba in sé, invincibile, eros seduttore e la sua inquietudine; anch'egli ne è prigioniero, senza scampo. Quella definizione dello spirito che il priore aveva proposto a Lorenzo («Lo spirito [...] è la forza che vuole la purezza e la pace»<sup>122</sup>), all'apparenza «mite e forte»<sup>123</sup> nella sua icasticità, si rivela essere menzogna e inconsistente, fragile maschera della violenza di un bruciante, instinguibile e *risentito* amore. La “limitazione” che Gerolamo si è imposta, che già Pico aveva colto come sua forza (si ricordi: «l'estatica limitatezza della sua esposizione») e che pure Lorenzo riconosce come sua forza (una “limitazione” «che si oppone decisamente allo scetticismo generale, può operare cose immense» – ammette<sup>124</sup>), è solo tecnica di seduzione. Il Priore sa quel che pure Pico aveva compreso: «Firenze è così libera, così raffinata dalle arti da accettar[lo] come padrone», qualora a lei *così* si presenti. «Se fosse un po' meno, soltanto un pochino meno infatuata dell'arte, [la città] vi farebbe a brani invece che onorarvi. Voi sapete questo?» – gli chiede il Magnifico<sup>125</sup>. Sapete, cioè, che solo l'*ennui* e l'indolenza indotti da quella cultura di cui è stata resa ebra e sazia la dispongono ora a questo apparentemente paradossale mutamento, ad accettare e volere come proprio signore uno spregiatore e negatore di quella cultura? Fosse appena un po' meno infatuata dell'arte, fosse appena un po' *sana*, Firenze ucciderebbe i profeti. Lo sa il priore? Domanda decisiva, cui questi risponde con un'affermazione sorprendente, tanto quanto la sua precedente confidenza: «Non voglio saperlo» – dice, ed è un rifiuto consapevole, un'ulteriore “limitazione” che si dà scientemente, perché prosegue: «È lecito non voler sapere», e spiega: «Io fui eletto. *Io posso sapere e tuttavia volere, perché devo essere forte*» (corsivo nostro), aggiungendo: «Questo è il mi-

120. Ivi, p. 117.

121. *Ibid.*

122. Ivi, p. 113.

123. *Ibid.*

124. Ivi, p. 118.

125. Ivi, pp. 118-9.

racolo dell'ingenuità che rinasce» – ma rinasce mentendo, rifiutandosi a quella coscienza che aveva separato l'artista dalla vita, ai suoi problemi, per dominare il mondo della vita, per assoggettarlo non al bello, come vorrebbe (mentendo) Lorenzo, ma alla morte<sup>126</sup> – ripetendo come lui il gesto

126. La fallacia e l'esito mortale di questa pretesa sono di nuovo presenti in *La morte a Venezia*, cit., dove dell'Aschenbach maturo si sottolinea la «profonda decisione di negare il sapere, di rifiutarlo, di passarci sopra a testa alta nel caso esso dovesse risultar capace, anche solo minimamente, di scoraggiare e svilire il sentimento e persino la passione» (ivi, pp. 75, 77). Ricordato in questo senso un suo racconto, il *Miserabile*, «sfogo di ribrezzo per l'indecente psicologismo del tempo» rappresentato dal suo protagonista, che spinge la sua donna fra le braccia di un giovane «per impotenza, per depravazione, per velleità etica [ovvero per “faire de sa vie une chose intéressante”, come spiega Galvan nella nota al passo, citando una lettera di Mann al suo traduttore francese, ivi, p. 248, nota 30]» (ivi, p. 77), il testo sottolinea che l'impeto con cui l'infamia vi veniva respinta «annunziava il distacco [di Aschenbach] da ogni scetticismo morale, da ogni simpatia per l'abisso, il distacco dal lassismo contenuto nella sentenza compassionevole secondo cui tutto comprendere significa tutto perdonare», ovvero «quel “miracolo della rinata spregiudicatezza” di cui si sarebbe parlato poco più tardi [...] in uno dei dialoghi dell'autore» (*ibid.*) – ovvero in *Fiorenza* appunto, come nota Galvan (ivi, pp. 248-9, nota 32), dimenticando però qui di segnalare, come aveva fatto in *Eros, asceti*, cit., p. 35, che Mann «parlando del suo unico dramma, a volte lo chiama “dialoghi platonici”». Ora, il testo del racconto prosegue interrogandosi sulla sensatezza di questo distacco e miracolo: «Ma rigore morale, al di là del sapere, della conoscenza che disgrega e ostacola, – non significa d'altro canto semplificare il mondo e l'anima, privandoli di ogni complessità etica, e rafforzare dunque il male, il proibito, l'eticamente impossibile? E la forma [dato che la scelta aveva condotto Aschenbach a “un rafforzamento quasi smisurato del senso estetico”] non ha un duplice volto? Non è essa forse al contempo morale e amorale – morale in quanto risultato ed espressione della disciplina, amorale però e persino contraria alla morale, in quanto per natura contiene in sé una indifferenza etica e aspira addirittura essenzialmente a sottomettere ciò che è morale al proprio fiero e illimitato dominio?» (Mann, *La morte a Venezia*, cit., pp. 77, 79). «Comunque sia!», prosegue la voce narrante, sembrando volersi scrollare di dosso simili pensieri, il carattere dubbio, se non francamente menzognero di una tale enfatica scelta... ma le ultime occupazioni di Aschenbach, quel suo aggiungere «qualche dettaglio giovanile e rallegrante» al suo abbigliamento (ivi, p. 223), quel calzare un «cappello di paglia dalla tesa larga avvolto da un nastro variopinto» (ivi, p. 227), quell'indossare «pietre preziose» e far «uso di profumi», quel suo consegnarsi al parrucchiere dell'albergo, che infine gli tinge i capelli e «con il ferro dei ricci» glieli stira, gli inarca con la matita le sopracciglia «in una linea più decisa e regolare», gli allunga il taglio degli occhi e glieli rende splendenti «grazie a un lieve ombreggiamento della palpebra», dona, grazie a creme sapientemente spalmate, «un morbido carminio» alla sua pelle, «un turgor colore lampone» alle sue labbra (ivi, pp. 223, 225, 227) – tutta questa cura, da cui viene congedato con un beneaugurate: «Ora il signore può innamorarsi tranquillamente» (ivi, p. 227), non ripete quella del vecchio travestito da giovane («si rese conto con una sorta di terrore che il giovanotto era falso. Era vecchio, non si poteva dubitarne», ivi, p. 87) incontrato sul piroscalo che lo aveva portato a Venezia, col suo «abito estivo giallo chiaro», «il cremisi pallido delle guance», «la capigliatura castana sotto il cappello di paglia circondato da nastri colorati», che era una parrucca, «i finti baffi e la mosca al mento tinti», che aveva osservato «con un brivido di raccapriccio» (ivi, pp. 87, 89)? E infine, «il Maestro, l'artista onorato, l'autore del *Miserabile*, che in forma così esemplarmente pura aveva rinnegato l'esistenza zingaresca e le oscurità interiori, rifiutato ogni simpatia per gli abissi e riprovato il riprovevole», non siederà «le palpebre chiuse», da cui solo ogni tanto «usciva un obliquo sguardo beffardo e imbarazzato che subito ritirava; le labbra flosce, messe in risalto dal trucco» (ivi, p. 231) – imbarazzato e imbarazzante a un

violento del primo Adamo, che «rapinam arbitratus est esse se aequalem deo» (*Fil* 2,6), anzi superiore al dio... Non aveva detto infatti poco prima il priore: «Gli angeli non odiano il peccato: lo ignorano. Vi sono state ore in cui mi sono ribellato alla gerarchia degli spiriti. Mi parve di essere al di sopra degli angeli?»<sup>127</sup> Cosa intende con ciò se non quanto, in connessione con l'ebbrezza dell'ascesi, prospettano le terribili parole di Seneca, quando, esortati i suoi lettori a sopportare «fortiter» i «multa» che accadono, «tristia horrenda, dura toleratu», osservava: «hoc est quo deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam»<sup>128</sup> «Sopportate da forti», dunque, le «molte vicende dolorose, orribili, dure a sostenersi» che capitano, perché «in questo *superate dio* [corsivo nostro]: lui è fuori della sofferenza», a lei superiore e di lei ignaro, «voi al di sopra», da soli, con le vostre sole forze suoi vincitori... Torna qui, nel momento critico, legato all'ascesi e all'ebbrezza del suo solitario compimento, il motivo della superbia e del dominio, Giano bifronte un cui volto mostra invincibile *amor sui*, l'altro odio di tutto<sup>129</sup>. Torna, se si vuole un referente più filologicamente corretto, il motivo nietzschiano segnalato dagli studi sulla base degli appunti di lettura dello stesso Mann, che ha annotato un vibrante: «Savonarola!» in margine al passo della copia da lui posseduta della *Genealogia della morale*, che recita:

Una vita ascetica è infatti un'autocontraddizione: domina qui un *ressentiment* senza uguali, quello di un insaziato istinto e una volontà di potenza che vorrebbe signoreggiare non su qualcosa della vita, ma sulla vita stessa, sulle sue più profonde, più forti, più sotterranee condizioni; qui si consuma un tentativo di impiegare la forza per ostruire le sorgenti della forza; qui lo sguardo si rivolge, astioso e perfido, contro la stessa prosperità fisiologica, in particolare contro la sua espressione, la bellezza, la gioia; mentre si avverte e si ricerca un compiacimento dell'insuccesso, della marcescenza, del dolore, della sventura, del brutto, dell'espiazione volontaria, dell'autorinuncia, della flagellazione e dell'olocausto di se stessi<sup>130</sup>.

Gli «ideali ascetici» sono dominati dal risentimento e, nella volontà di potenza del singolo che si è fatto per essi assolutamente solo, intendono negare, distruggere la vita, ogni vita – questo pensa Nietzsche. Certo Savonarola – e Mann stesso, come confessava – sta dentro questo quadro, anche

passo dalla morte? Questo è il frutto dell'etica voluta contro la conoscenza – non meno mortale di quello di una conoscenza che si assolve dall'etica.

127. Ivi, p. 113.

128. L. A. Seneca, *La provvidenza*, a cura di A. Traina con un saggio di I. Dionigi, testo latino a fronte, BUR, Milano 1997, 6.6 – (t) p. 124; (v) p. 125.

129. «Ah!, l'amor proprio che odia tutto!», esclama Evagrio in *Sententiae per alphabetum dispositae* 25 in PG 40, 1269B.

130. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 111-2. Dell'annotazione manniana in margine a questo passo dà notizia Galvan in *Eros, asceti*, cit., pp. 41-2.

se la sua follia negatrice di *tutta* la vita, che lega il proprio risentimento per la seduzione patita al risentimento degli “sciagurati”, a un tempo compassionevole e sprezzante nei loro confronti, sembra talora aprirsi a quell’ulteriore tema terribile, più volte delineato in quella sezione dello scritto del filosofo tedesco, che connette «la grande *nausea* di fronte all’uomo» alla «grande *compassione* per l’uomo»: «Supposto che un bel giorno – scriveva infatti – l’una e l’altra s’accoppiassero, entrerebbe subito nel mondo, inevitabilmente, qualcosa di straordinariamente sinistro, l’“ultima volontà” dell’uomo, la sua volontà del nulla, il nichilismo»<sup>131</sup>. Non è questa infatti la volontà del priore, l’arte che ha sognato – l’incendio del mondo «in una pietà liberatrice»?<sup>132</sup> Si ricordi l’estremo, irricevibile invito di Fiore: «Cessa di volere, invece di volere il nulla!»<sup>133</sup>.

In questo quadro, a ragione Lorenzo, ritrovando alcune parole del Poliziano, quando il priore gli chiede di lasciar libera Firenze «per il re che morì sulla croce», replica: «Per te! Per te! Perché menti? Noi ci conosciamo!»<sup>134</sup>. Non v’è né Dio né Crocifisso nelle parole del Savonarola; solo, come nel suo interlocutore, *amor sui* e morte.

Una tragedia – scriveva Lukács – [...] può aver luogo soltanto là dove quegli elementi che si contrappongono come irriducibili sono germogliati sullo stesso terreno e sono sostanzialmente affini. La tragedia scoppia quando non ha più alcun senso distinguere il dolce dall’amaro, la salute dalla malattia, il pericolo dalla salvezza, la morte dalla vita, quando le cose che distruggono l’esistenza sono diventate altrettanto indispensabili quanto quelle che sono ritenute buone e utili<sup>135</sup>.

Se questo è vero, Mann, ripeto, ha tentato di scrivere la tragedia della modernità: le figure che si contrappongono sono appunto quelle di “fratelli nemici”. Per quanto Savonarola non voglia riconoscere la menzogna della sua inattualità, l’inautenticità della sua contestazione del secolo, di quella purificazione che propone, ha ragione Lorenzo nel sostenere che non trascende punto il suo tempo, che, anzi, ne è completamente irretito; non meno “corrotta” è poi la città, l’amata, prigioniera dei moti conseguenti alla sua atonia spirituale, un’atonia che da ultimo condivide con quegli eroi che si dà e cui cede: il cielo è chiuso dunque su quel mondo e non v’è

131. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 116.

132. Mann, *Fiorenza*, cit., p. 115.

133. Anche l’ideale ascetico, segnale, comunque da ultimo per Nietzsche significava, nel suo «odio contro l’umano, più ancora contro il ferino, più ancora contro il corporeo», nel suo «timore della felicità e della bellezza», «una *volontà del nulla*, un’avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti fondamentali della vita», pur chiosando, veggente e amaro: «e tuttavia è e resta una *volontà!*» – perché «l’uomo preferisce ancora volere *il nulla*, piuttosto che *non volere*» (Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 157).

134. Mann, *Fiorenza*, cit., p. 122.

135. Lukács, *L’anima e le forme*, cit., p. 128.

neppure un Woyzeck che gridi, guardandosi «intorno con occhi sbarrati»: «Andres! Com'è chiaro! Sopra la città brucia tutto! C'è un fuoco che corre per il cielo, e sotto un rimbombo, come trombe! [...] Via! Non guardarti indietro!»<sup>136</sup>.

9. «In confronto a Heinrich, signorile e freddo, sono un plebeo d'animo molle, *ma* dotato di molta più sete di potere. Non per nulla il mio eroe è Savonarola» – scriveva Mann, come già si è registrato. Ma Savonarola, il «monaco politicizzato», «il politico cristiano Girolamo», il «demagogo teocratico», forse anche il «Cesare del nichilismo»<sup>137</sup>, l'uomo del risentimento che interpreta e guida una «vittoriosa rivolta dei poveri di spirito» contro ogni «scienza, istruzione, intelligenza e cultura»<sup>138</sup>, non è solo Mann, o piuttosto quella sua anima o possibilità da cui egli arretra atterrito, è pure Hitler, l'Hitler *reale*, si deve aggiungere – l'erede per eccellenza della «detronizzazione dello spirito e della ragione compiuta nelle sfere più alte», di quell'irrazionalismo e «volgare ciarpame moderno» che molti intellettuali per primi non solo non denunciavano come tale, ma spacciavano per una «rinascita di profonde forze vitali e dell'intimo, rispettabile valore dell'anima popolare»<sup>139</sup>. Ora, su questo sentire dello scrittore di Lubeca e sulla risposta al “fratello Hitler” che fin dal 1905 egli viene costruendo, vorrei soffermarmi per alcune poche, problematiche e probabilmente assai azzardate note conclusive.

Dalla grande guerra «la gente se ne [era tornata] non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile», ammutolita, e non solo per la devastazione patita sui campi di battaglia – annotava Benjamin in un saggio del 1933, anno dell'avvento al potere di Hitler<sup>140</sup>. L'«immenso sviluppo della tecnica» e la prova, fornita dal conflitto stesso, dell'inattendibilità dell'intero patrimonio culturale, conoscitivo ed etico, del passato, deflagrato dopo il conflitto in «un'opprimente ricchezza d'idee», del tutto priva di rapporto con un qualsiasi processo di rivitalizzazione del «minuto e fragile corpo umano» esposto a ogni sorta «di esplosioni e correnti distruttrici», avevano infatti ingenerato una miseria inedita e gettato, sia i singoli sia i molti, in «una specie di nuova barbarie»<sup>141</sup>. Benjamin sottolineava con forza proprio in questa condizione d'indigenza e barbarie l'opportunità di un nuovo inizio – perché sempre tra i grandi creatori, notava, vi erano stati

136. G. Büchner, *Teatro. La morte di Danton. Leonce e Lena. Woyzeck*, trad. it. di G. Dolfini con introduzione di G. Guerrieri, Adelphi, Milano 1966, qui *Woyzeck*, pp. 129-60, 135-6.

137. Tutte queste caratterizzazioni si leggono in Mann, *Considerazioni di un impolitico*, cit., e sono state già citate *supra*, nota 24, a eccezione dell'ultima che si legge ivi, p. 77.

138. Cfr. Id., *Attenzione Europa!*, cit., p. 57.

139. Ivi, p. 55.

140. W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, trad. it. di F. Desideri in “Metaphorein. Quaderni internazionali di critica e di sociologia della cultura”, 1, 1978, 3, pp. 12-6, qui p. 12.

141. Ivi, p. 13.



«gl'implacabili»<sup>142</sup>, coloro che, avendo «“divorato” tutto, la “Kultur” e l’“uomo”, ed essendone “divenuti più che sazi e stanchi”»<sup>143</sup>, avevano fatto «piazza pulita» di ogni «immagine umana tradizionale, solenne, nobile, fregiata di tutte le offerte sacrificali del passato, per rivolgersi al nudo uomo del [loro] tempo, che strillando come un neonato se ne giace[va] nelle sudicie fasce» dell'epoca: tali erano stati i grandi del passato (moderno!), tali sono oggi – proseguiva – Albert Einstein, Paul Klee, Bertolt Brecht, Adolf Loos... uomini che «parlano una lingua completamente nuova», caratterizzata dalla «disposizione per l'arbitrario elemento costruttivo, in contrapposizione [...] all'organico»<sup>144</sup>. «Nelle loro costruzioni, immagini e storie – concludeva – l'umanità si prepara a sopravvivere alla cultura, se questo è necessario. E quel che è più importante, lo fa ridendo. Forse a tratti questo riso suona barbaro. Bene. Talvolta il singolo può pure cedere un po' d'umanità a quella massa che un giorno gliela renderà con interessi e interessi raddoppiati»<sup>145</sup>.

Ho richiamato brevissimamente queste note di Benjamin, senza alcuna intenzione di darne una valutazione quale che sia, solo perché divergono sensibilmente dalle valutazioni e scelte compiute da Mann in quegli stessi anni (ma maturate certo da più di un decennio), se addirittura non vi si contrappongono, e configurano, sia pur indirettamente, un giudizio sul suo percorso ampiamente recepito dalla critica, che mi sembra necessario esplorare per meglio intendere la qualità della sua stessa posizione. Il punto nodale, è bene anticiparlo, è quello del rapporto alla *Kultur* e all'esperienza delle democrazie occidentali. Di seguito cercherò di metterlo a fuoco, ancora una volta indirettamente, attraverso il richiamo all'interpretazione della crisi novecentesca avanzata alcuni decenni fa da uno studioso italiano che ha ampiamente, a più livelli, inciso sul dibattito culturale e politico del paese.

Nell'aprile del 1979 veniva pubblicato, come si è già avuto modo di ricordare, sia pur in una breve nota, un ampio saggio di Massimo Cacciari dedicato a *Walther Rathenau e il suo ambiente*, che ospitava in appendice un'antologia di discorsi e scritti di questo singolare industriale, intellettuale e da ultimo uomo politico della Germania guglielmina e poi weimariana assassinato da sicari del “fascismo tedesco” il 24 giugno 1922. Il contributo si iscriveva in una serie di ampi e organici studi e interventi sui primi venti/trent'anni del Novecento che l'allora trentacinquenne filosofo veneziano già da tempo moltiplicava insieme a un vivace gruppo di intellettuali di sinistra e che forse proprio allora, a un anno dall'assassinio di Moro e della sua scorta, sarebbero giunti, per alcuni versi, a un punto di

142. *Ibid.*

143. *Ivi*, p. 15.

144. *Ivi*, pp. 13-4.

145. *Ivi*, p. 16.



svolta. Già nel 1972 Cacciari aveva dedicato un denso contributo al Lukács degli anni 1917-21, criticandone aspramente l'impotenza nell'analisi politica e nella proposta teorica: «Il tema vero delle riflessioni lukácsiane» di quegli anni, aveva scritto a significare l'astrattezza e il conseguente, necessario fallimento della sua riflessione e del suo agire di allora, «è Neue Kultur – non Nuova Classe»<sup>146</sup>. Non diversamente risuona sette anni più tardi il giudizio sulle vie di quegli uomini e ambienti “democratici” che tentarono di consolidare e salvare lungo gli anni Venti la repubblica di Weimar: Rathenau, appunto, ma anche Friedrich Naumann, Ernst Troeltsch, Friedrich Meinecke, la “Kultur neo-liberale” tedesca tutta, insomma, al cui interno, almeno a partire dal 1922, trova collocazione pure Mann. Cacciari nelle sue pagine ricapitola l'orizzonte entro cui tutti costoro si muovevano prendendo da ultimo spunto dalle note di uno degli uccisori di Rathenau, Ernst von Salomon:

Nel libro di von Salomon – scrive – è contenuta anche la descrizione di una conferenza di Rathenau, alla quale assistono i suoi futuri assassini. È una descrizione lucida, assolutamente priva di “risentimento”. Rathenau era impegnato a *giustificare*: il suo atteggiamento non era quello di chi *può* costruire e progettare, ma di chi è costretto a difendere e a giustificare. [...] “Ammettendo che esistesse una giustizia, che questo concetto non fosse una finzione [...] soltanto in questa luce tutto ciò che il ministro diceva aveva senza dubbio unità e logica”. Ma il ministro non poteva legittimare questo assunto. Mentre egli cerca di armonizzare Goethe e Rothschild, utopia della Kultur e linguaggio weberiano delle cose, il suo futuro assassino comprende che l'“amore” di quell'uomo è rivolto al passato, che egli “apparteneva ai pavidì”. “Egli ha scritto la critica più amara degli uomini e delle forze del suo tempo; e tuttavia è un uomo di questo nostro tempo, soggetto a queste forze. È il loro frutto più estremo, più maturo”. Egli è l'elemento più vitale dell'antico da sopprimere, del vecchio ordine che ormai può soltanto difendersi<sup>147</sup>.

Il vizio di quell'ambiente è dunque ancora una volta *Kultur*, si direbbe: «è impossibile – conclude Cacciari – rispondere a[i] problemi [del presente] senza organizzazione, senza partito – da “intellettuale”. Non v'è “illuminismo” possibile nell'età della organizzazione oligopolistica e dei rapporti tra questa e gli Stati»<sup>148</sup>.

Il filosofo veneziano torna sulle aporie delle proposte maturate in quegli ambienti ancora una volta, sia pur indirettamente, in un intenso saggio

146. G. Lukács, “Kommunismus”, 1920-1921, con un saggio di M. Cacciari, Marsilio, Venezia 1972, p. 66.

147. Cacciari, *Walther Rathenau e il suo ambiente*, cit., pp. 81, 83. Le citazioni interne al testo sono tratte da un libro di E. von Salomon, *I proscritti*, trad. it. di M. Napolitano Martone, Einaudi, Torino 1943.

148. Cacciari, *Walther Rathenau e il suo ambiente*, cit., p. 83.

del 1983 dedicato al giovane Lukács<sup>149</sup>, al Lukács anteriore alla svolta comunista, quindi, oggetto del suo precedente contributo – un saggio che sarebbe utile visitare tutto in stretta connessione con i tanti temi fin qui svolti o accennati in relazione al percorso di Mann. Irreparabile è per quel Lukács poco più che ventenne, ci si dice, la fine della *Kultur*, e quindi anche di «ogni connettivo comunicante tra committenza-artista-pubblico»<sup>150</sup>: seguendo le coordinate tracciate da Kierkegaard, infatti, «nella cultura estetica» dominante ai suoi tempi, «(che trova i suoi idealtipi nell'esteta e nello specialista)», per il filosofo ungherese, scrive Cacciari, «è definitivamente perduta la dimensione simbolica di ogni cultura, in forza della quale “a qualsiasi settore si rivolga lo sguardo” siamo costretti “a scorgere sempre la stessa cosa al fondo di tutto”»<sup>151</sup>. Non v'è più cosmo, bene-ordinato mondo, in questa estrema stagione della modernità, che ne manifesta la punta dissolutrice; non v'è né arte né etica o una qualsivoglia «nuova verginità»<sup>152</sup> che possano trascendere la crisi. Certo, si annota, Irma – la donna che Lukács aveva amata e “allontanata”, come Kierkegaard aveva amato e allontanato da sé Regine –, per un attimo «lo aveva “trasformato” in un uomo *buono*, gli aveva fatto provare il *valore* degli altri», lo aveva voluto “salvare”, ma l'esito dell'esperienza gli consente un unico decisivo acquisto, l'impossibilità di confondere d'ora in poi le categorie, di trascorrere, «attraverso la “mera discorsività della conoscenza”, da un genere all'altro. Una dimensione [infatti] è quella della “vita comune”, un'altra quella della forma (sia della forma etica che di quella delle opere della *Dichtung*) – un'altra ancora, *assoluta* dalle prime, quella dell'“uomo buono”, della grazia, della redenzione: la dimensione del *Singolo* responsabile totalmente davanti a Dio»<sup>153</sup>. L'opera che solo la bontà può compiere, l'opera di colui che è «assolutamente povero in ispirito», l'opera «che redime, unificazione “del destino e dell'anima”», non è «l'opera come composizione di forme, che sta *al di qua* della *Gelassenheit*», l'eckhartiana serenità o distacco, né quella «del far-vuoto-in-sé che [ne] è ancora uno “stadio iniziale”, una “promessa”»; non è l'opera «che può soltanto “anelare” alla sostanza, e non sa riflettere sulla *Frivolität* connessa a un tale anelito», né «l'opera *crudele* della povertà, che fa *povero* lo spirito, lo spoglia di tutto quanto ha acquisito e creduto di comprendere», ma «l'opera, inadempibile, della bontà positiva, dove soggetto e oggetto, io e tu, si chiudono “in cerchio”, “e dal movimento confuso degli atomi si formano pianeti e orbite”» – opera che può solo colui cui è dato, alla “cassa”, metafisicamente determinata, di coloro cui è dato.

149. Id., *Metafisica della gioventù*, in G. Lukács, *Diario (1910-1911)*, trad. it. di G. Caromore, Adelphi, Milano 1983, pp. 69-148.

150. Ivi, p. 91.

151. Ivi, p. 94.

152. Ivi, p. 85 (l'espressione è di Leo Popper, amico e “maestro” di Lukács).

153. Ivi, pp. 110-1.

Non proseguo l'analisi; le indicazioni fin qui raccolte sono certo infelicitamente selettive e sommarie, ma sufficienti, credo, nel loro insieme, a indicare l'interesse di questa complessiva lettura di quella stagione sia per il problema dinnanzi a cui stava Mann, sia per una valutazione delle sue scelte – e coerenti, credo, con quell'appello alla “barbarie”, all'irruzione di un assolutamente altro che dominavano le pagine di Benjamin, anche se qui di quell'avvento si dispera.

Se, per delineare le differenze, si può prendere spunto da un rinvio presente nelle note che precedono, direi in sintesi che, se Lukács dinnanzi a Irma si ritrasse, “ripetendo” così, all'apparenza almeno, il gesto di Kierkegaard, nel 1905, finita *Fiorenza*, Mann invece si sposò – dopo aver *deciso* di sposarsi<sup>154</sup>. Una scelta, questa, per nulla casuale, che definisce la sua più complessiva “svolta”, la sua *Wendung* – per usare una parola di Rilke: non il nuovo, il “barbaro”, la «disposizione per l'arbitrario elemento costruttivo, in contrapposizione [...] all'organico» (che sarà, credo, nell'ottica di Mann la scelta di Adrian Leverkühn), ma, ancora una volta, si potrebbe dire, *Kultur*, la piena, consapevole assunzione della “tradizione”<sup>155</sup> – in termini certo diversi, ma in qualche modo paralleli a quelli trovati dal Lukács della seconda metà degli anni Venti<sup>156</sup>. Contro questo Lukács, tuttavia, è sul piano della *Kultur*, del suo passo e dell'agire che essa esige e modella in quanti la condividono, nei *singoli* che la condividono, non sul piano della “classe” che se ne indica come erede, che si risponde costruttivamente alla crisi – per quanto problematico ciò possa apparire in anni in cui appunto quella cultura, *la Cultura* – come si pretendeva – era travolta<sup>157</sup>.

154. V'è un giudizio di Mann spesso citato a proposito delle sue nozze, tratto da una conferenza del 1925 su *Matrimonio in trasformazione*, che recita: «Hegel ha detto che la via più giusta al matrimonio è quella in cui prima c'è la decisione di sposarsi, che avrà poi come conseguenza l'inclinazione, in modo che nel matrimonio le due cose si unifichino. Mi ha fatto piacere leggerlo, perché riflette il mio caso» (Th. Mann, *Sul matrimonio*, in Id., *Sul matrimonio. Brindisi a Katia*, trad. it. di I. A. Chiusano, L. Mazzucchetti, Feltrinelli, Milano 1993, p. 45).

155. Offrendone una lettura forse riduttiva, è quanto sottolinea G. Baioni, *Goethe. Classicismo e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1998 (ma il volume, allora pubblicato da Guida, è del 1969), scrivendo che Mann «si sente veramente l'erede ideale di Goethe nel momento in cui assegna alla cultura tedesca la missione di conservare nel rigurgito dell'irrazionalismo degli anni Venti gli ideali etico-pedagogici di Weimar» (ivi, p. 248, nota 30).

156. Un parallelo tra le due vie è tracciato da F. Jesi, *Su uno scritto giovanile di Lukács*, in “Nuova Corrente”, 71, 1976, pp. 225-38.

157. In nota 25 si è avuta occasione di introdurre alcune considerazioni di Troeltsch sul relativismo e la conseguente paralisi della volontà cui indurrebbe il conoscere storico nella percezione dei molti a fine Ottocento-inizi Novecento; in seguito si è trovata menzione di lui tra i democratici e sostenitori della *Kultur* tesi a difendere la repubblica di Weimar dai suoi avversari. Ora, è appunto nella sua “conversione” a Weimar, resa pubblica a partire da una conferenza berlinese del 14 ottobre 1922, che Mann interseca alcuni suoi scritti politici. In particolare segnalare ammirato sulla “Frankfurter Zeitung” del 25 dicembre 1923 il testo di una delle sue ultime conferenze, tenuta dapprima a Kiel il 7 settembre 1922 e ripresa a Berlino il 24 ottobre dello stesso anno, su *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale* (Troeltsch, segnale, morrà poco dopo, stroncato a 58 anni dalle complicazioni susseguenti a un'in-

Ma quali sono le ragioni ultime di questa scelta, spesso tradita, mai limpidamente e compiutamente mantenuta, ma infine, mi sembra, custodita? Quali i tratti della *Cultura* “confessata” nei tempi stessi della sua massima inattualità che ne fanno un acquisto irrinunciabile?

fezione polmonare, il 1° febbraio del 1923). La vicinanza politica è anche vicinanza culturale, entro certi limiti almeno, nel comune rifiuto delle correnti irrazionalistiche allora in gestazione. Mi pare interessante segnalare in questo contesto, a ulteriore delineazione del quadro sopra tracciato, alcune note polemiche redatte da Troeltsch nel 1921 contro degli interventi di Friedrich Gogarten, già suo discepolo e poi tra i maggiori rappresentanti della prima stagione della “teologia dialettica”, caratterizzata dallo spezzare «ogni legame tra la fede e l’uomo», così che «le affermazioni su Dio» della Bibbia, *assolutamente opposte* a Goethe e a Kant (alla *Kultur*, quindi!), «vengono consegnate alla barbarie», come scriverà Adolf Harnack contro Barth nel 1923. Sotto il titolo *Un frutto dell’albero di Kierkegaard*, Troeltsch annotava: «Il mondo moderno stabilisce tutto sulla base dell’autonomia o della forza propria dell’uomo, e crede per questo di avergli concesso nella scienza il posto di guida e di organizzatore. [...] È indubbiamente difficile in questa situazione porre ogni forma di religiosità, e in particolare il cristianesimo. La vita moderna è piena di queste difficoltà, ed è quindi del tutto giusto che in corrispondenza ad esse i moderni compromessi siano andati molto più avanti di quanto abbia mai fatto la chiesa cattolica e antico-protestante. Gogarten avverte in questi compromessi la perdita del radicale aut-aut, del radicale dualismo cristiano. Infatti è questo che egli intende per “assolutezza”. [...] Se una tale posizione è fondata su una necessità interiore personale, è difficile contrastarla – proseguiva –. Motivi logici e storici non hanno inoltre alcuna presa sulla “gioventù” di oggi. Essa sostiene l’antistoricismo, l’irrazionalismo e l’intuizionismo, cose per cui noi anziani ci siamo dati da fare con accanimento e con prudenza, e che per molti giovani oggi sono già diventati dogmi comodi e soddisfatti. A ciò si può dunque contrapporre solo la propria posizione religiosa, istintivamente, interiormente assunta nella sua forma più estrema, parte di noi stessi. [...] Dunque la mia posizione personale, di cui appunto qui si deve parlare, è una concezione del dualismo che si differenzia in modo totalmente istintivo e ingenuo da quella di Gogarten. L’essenza di Dio e la creazione eterna può essere completamente superiore ad ogni fondazione e alla logica. In quanto continua, nuova creazione, è possibile che produca una realtà sempre nuova dalle profondità della sua vita. Ma non si contrappone al mondo come in Gogarten, anzi porta in sé il mondo, è essa la vita del mondo, la continua autoscissione in infinite forme di vita e in un superamento del finito, il passaggio dall’amore e dall’esaltazione di sé all’unità e al servizio di Dio, la continua autoalienazione e la continua autounificazione. Questo provoca per l’essere finito la necessità di una rivoluzionaria trasformazione di sé, di un fondamentale mutamento di direzione nel corso della sua vita e del suo divenire [...] il compito di dare unità e di lavorare la materia della vita che via via si ha davanti [...] in modo tale che il suo prender forma possa essere un’espressione delle forze vitali così ottenute. Ogni tempo e ogni uomo vivente deve elaborare per se stesso la regola e l’ideale di questo prender forma» (il testo si legge in J. Moltmann, a cura di, *Le origini della teologia dialettica*, trad. it. di M. C. Laurenzi, Queriniana, Brescia 1976, pp. 543-9, qui 547-8; le espressioni di Harnack citate più sopra si leggono nel carteggio tra lui e Barth riprodotto nello stesso volume, pp. 376-402, 385, 377). Non serve rilevare i punti di vicinanza con le posizioni di Mann di questa pagina, pur nel suo far perno sulla centralità dinamica del fatto religioso in termini che un Rosenzweig già nel 1916 giudicava quelli del “vero Anticristo” (la religione come cultura! – vedi la lettera del 30 novembre 1916 in F. Rosenzweig, E. Rosenstock, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo (1916)*, trad. it. di G. Bonola, Marietti, Genova 1992, p. 134), al modo in cui il diavolo ne parlerà nel *Doctor Faustus*: «Spero che non ti meraviglierei – dice a Leverkühn – se Belzebù ti parla di cose religiose [...] chi, vorrei sapere, te ne dovrebbe parlare oggi se non lui? Forse il teologo liberale?» (Th. Mann, *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico*, trad. it. di E. Pocar, Mondadori, Milano 1968, p. 467).

Ne menziono due, minimi forse, ma a mio avviso nodali, cercandoli in alcune pagine di due testi tra loro lontani: il discorso sul *Mio tempo*, tenuto all'Università di Chicago nel maggio del 1950, e le *Considerazioni di un impolitico*.

Dunque, il discorso, dapprima. Proprio al suo inizio Mann ricorda che un gruppo di ecclesiastici tedeschi aveva poco tempo prima «negato alla totalità delle [sue] opere ogni spirito cristiano», giudizio da cui vivacemente dissente:

Se è cristiano – scrive – sentire la vita, la propria vita come una colpa, [...] come un oggetto di disagio religioso, come qualcosa che abbia urgente bisogno di essere riparato, salvato, giustificato, in questo caso l'asserzione di quei teologi [...] non è del tutto giusta. Credo infatti che raramente la produzione di un uomo, anche quando pare giocosa, scettica, estetica e umoristica, sia scaturita tutta quanta, dall'inizio alla ormai prossima fine, proprio da questo bisogno di riparazione, di purificazione, di giustificazione come il mio tentativo personale e così poco esemplare di fare dell'arte”.

Così è sempre stato, insiste, e così sarà fino all'ultimo, aggiunge,

quando si dirà come Prospero: “And my ending is despair”, disperata è la fine della mia vita. Allora – conclude –, come per il mago di Shakespeare, rimarrà un solo conforto: il pensiero della grazia di quella potenza sovrana la cui vicinanza abbiamo già sentito talvolta con stupore e cui soltanto è possibile considerare estinto il debito residuo<sup>158</sup>.

Le *Considerazioni di un impolitico*, poi. Qui, in un ampio capitolo posto sotto il titolo *Alcune osservazioni intorno all'umanità*, si leggono alcune note sulle chiese, «un asilo dove hanno dimora legittima la serietà, il silenzio e il pensiero della morte», e ciò che vi si può ritrovare, «l'uomo inginocchiato» – l'uomo, cioè, in un atteggiamento che nella sua «spontanea umanità», «in contraddizione aperta con tutta la ritrosia, la scepità e l'avarizia di gesti che sono proprie della civilizzazione», manifesta «ciò che è umano», ciò che è semplicemente umano, «che è poi la verità, la sostanza di tutto»<sup>159</sup>.

Non ritengo queste righe – le seconde in particolare, non del tutto limpide nel contesto – vadano enfatizzate, né debbano essere intese come apertura a un *eschaton* in qualche modo trascendente, cosa forse improbabile e che qui comunque non interessa punto: delineano un preciso orizzonte, però, suggeriscono un chiaro e irrinunciabile orientamento, una posizione che toglie ogni “invidia mesta” e ogni sia pur minimo “di-

158. Id., *Il mio tempo. Discorso tenuto all'Università di Chicago nel maggio 1950*, in Id., *Romanzo di un romanzo e altre pagine autobiografiche*, trad. it. di E. Pocar, il Saggiatore, Milano 1972, pp. 241-2.

159. Id., *Considerazioni di un impolitico*, cit., pp. 420-1.

sprezzo” nei confronti del vivere di qual uomo che sia. Confessano il riconoscersi in una comune umanità, incancellabile e impegnativa. «Come puoi dire di un Etiope che è immagine di Dio, o di un paralitico o di un cieco?» – chiede il vescovo Teofilo a un monaco illetterato. Come lo puoi dire «di un uomo che si ammala e patisce», che «si siede a fare i suoi bisogni»? Eppure, replica quello, è stato detto a Noè, dopo il diluvio: «Colui che verserà sangue umano, sarà versato il suo in cambio, poiché l'uomo è stato fatto a immagine di Dio» – quell'uomo il cui cuore, pure, è corrotto, malvagio<sup>160</sup>. E questa confessione consente anche di ritrovare la via di un esercizio della scrittura severo e *modesto*, nella consapevolezza “borghese” che è un lavoro da assolvere con probità, che però «non impegna tutto l'uomo, non può impegnarlo», perché «la cosa più importante è la vita stessa» – si ricordi!<sup>161</sup> –, sono i viventi, nei cui confronti si approfondisce e affina un'intelligenza cordiale, accogliente. È questo il passaggio decisivo che Mann matura nel 1905, questo il motivo per cui, se posso ricordare una vecchia lettura, Franco Fortini poteva scrivere di numerose morti narrate in suoi romanzi e racconti, nel 1955, anno della sua stessa morte: «Dopo Ivàn Iljč, ci eravamo quasi dimenticati che la morte di un uomo solo fosse cosa tanto importante»<sup>162</sup>. E questo passaggio, aggiungo, comprende una consapevolezza non marginale, che recupero attraverso le righe di un monaco siriano:

V'è un dolore che si crede essere per Dio, a motivo dei peccati o a motivo delle cose divine che non possediamo o la cui mancanza ci fa soffrire, mentre è un laccio di Satana. [Questi] infatti, tramite la tristezza [provata] per Dio vuole privar[ci] della gioia e delizia in Lui e, tramite il timore dei peccati, trar[ci] alla disperazione. Sappiamo che siamo manifestamente infiammati da Satana [a] ogni timore per i peccati o [alla] tristezza per la virtù [che non possediamo], cui non sia congiunta la speranza della misericordia di Dio, ma che si estendano invariabilmente in una sola [direzione] e generino in noi disperazione!<sup>163</sup>

Il che, sospendendo la punta teologica del testo, significa che non sono umani l'ostinazione nel dolore, il rifiuto opposto a ogni parola o gesto perché invincibilmente ambigui, se non francamente malvagi; non hanno giustizia alcuna, ma procedono solo da “un'indecente sopravvalutazione di sé”, che soffoca e uccide. Accettare con semplicità la misura, la pochezza dell'umano, operando sempre con onestà, non comporta cinismo, ma cuo-

160. *Vita di Apfu*, in T. Orlandi (a cura di), *Vite di monaci copti*, trad. it. di A. Campano, T. Orlandi, Città Nuova, Roma 1984, pp. 58-9.

161. Cfr. Lukács, *L'anima e le forme*, cit., p. 126, e *supra*, nota 5.

162. F. Fortini, *La selva ironica*, in Id., *Dieci inverni (1947-1957). Contributi ad un discorso socialista*, De Donato, Bari 1973, qui p. 116.

163. Isacco di Ninive, *Capitoli sulla conoscenza* 2, 29, in Id., *Discorsi spirituali e altri opuscoli*, a cura di P. Bettio, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 1985, pp. 87-8.

re profondo. In un saggio sulla *Crisi della fede* lo ricordava nel 1931, nella Germania quasi nazista, l'esegeta, teologo e membro della Chiesa confessante Rudolf Bultmann: nel presente, scriveva,

se si vuole una regola, basta rimandare semplicemente ai dieci comandamenti. [...] E a chi si aspetterebbe di più, impegni più difficili, basterà ricordare il dialogo tra il padre e il figlio ne *L'Adolescente* di Dostoevskij. Davanti alla prospettiva spaventosa di una catastrofe mondiale, il figlio chiede: "– Che fare?... – Cosa fare, caro? Sii onesto, non mentire mai, non aspirare alla casa del tuo prossimo; in una parola leggi i dieci comandamenti: qui è scritto tutto. – Basta, tutto questo è così vecchio: e poi sono soltanto parole, io ho bisogno di azione! – Bene, se proprio la noia ti opprime, cerca di amare qualcuno o qualcosa, o almeno di affezionarti a qualcosa. – Non prendermi in giro! Allora cosa combino io da solo con i dieci comandamenti? – Mettiti in pratica, malgrado tutte le tue domande, tutti i tuoi dubbi, e sarai un grande uomo". Comprende che cos'è la fede cristiana, che cosa sono le sue crisi e il loro superamento – commenta Bultmann –, soltanto chi si sforza di praticare i dieci comandamenti, chi prende sul serio il comandamento dell'amore<sup>164</sup>.

Da questa modestia trovata, scelta, nella vita e nell'opera, procede, credo, quel tratto per molti imbarazzante presente in numerose opere del Mann maturo, a partire da *Altezza reale*. Scriveva Cacciari nel saggio sul giovane Lukács, in relazione a un suo scritto di critica letteraria del 1911: «Nel romanzo si tratta [...] di "un avvicinamento del dramma alla fiaba": attraverso l'irrazionale panteismo della fiaba, la sua natura "antimetafisica per eccellenza", "il destino viene superato"», in modo del tutto fortuito ed estrinseco, per un improvviso, affatto irragionevole miracolo, anche se non più, aggiungeva, da «semplici marionette del caso», ma da «uomini saggi che lottano contro il destino» stesso<sup>165</sup>. In *Altezza reale* è proprio questo che accade: l'*happy end*, come si direbbe, senza apparente coerenza con la costruzione del testo, con la sostanza e le vicende dei suoi protagonisti, almeno a quanto sostiene lo stesso Lukács, in una sua recensione del romanzo, assai positiva, peraltro, del 1909, di poco successiva, quindi, all'uscita stessa del libro, avvenuta nell'ottobre di quel medesimo anno<sup>166</sup>. *Altezza reale*, va detto, subito al centro di una grande fortuna nelle vendite, aveva lasciato e avrebbe continuato a lasciare perplessa la critica, che lo ritenne frivolo – nonostante Mann abbia insistito ripetutamente sulla sua importanza, anche in ordine alla comprensione degli ulteriori sviluppi della sua

164. Rinvio per questo testo e un suo commento al saggio di G. Lettieri, *L'Antigone di Bultmann. La Teologia della croce dinanzi al nazismo*, in P. Montani (a cura di), *Hegel, Kierkegaard, Hölderlin, Heidegger, Bultmann, Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001, pp. 209-42, qui p. 235.

165. Cfr. Cacciari, *Metafisica della gioventù*, cit., p. 118.

166. G. Lukács, *Il romanzo "Altezza Reale"*, in Id., *Thomas Mann e la tragedia dell'arte moderna*, trad. it. di G. Dolfini, Feltrinelli, Milano 1956, pp. 171-80.



scrittura. Lukács, al contrario, come si è scritto, ne apprezza di fatto la solidità e maturità. Solo nella sua conclusione, osserva, «c'è qualcosa che dispiace un poco» – il fatto che essa sia

formata di altra materia che non le rimanenti parti del romanzo. Le persone sono viste – infatti – in maniera troppo decadente perché si possano adattare così semplicemente ad una fortuna, alla prospettiva di una fortuna. [...] anche il suo ritmo è diverso da quello di tutto il resto. Il tutto aveva [...] il procedere quasi inavvertibile che è del crescere naturale e dell'appassire. Ora invece interviene una nuova svolta e si pone la possibilità di nuove svolte, di nuovi mutamenti, proprio quando il romanzo ci spingeva a credere che accadono sempre e soltanto le cose che si attendono<sup>167</sup>.

Ma no, occorre dire: Mann aveva appreso che *tutto resta possibile sulla terra*, che non è il *cuore morto*, piccolo satana che solo nel gettare la sua rete sul mondo ha la sua acida soddisfazione, a vedere davvero i viventi e a rendere loro giustizia. Il racconto non *deve* riflettere dunque il *credere* di un cuore impigrìto e stanco – che solo un credere resta. Certo, in ciascuno v'è uno spiacevole fratello Hitler, un' *animosità come di serpente, di vipera sorda, che si tura le orecchie, che non ascolterà la voce degli incantatori, del farmaco preparato dal sapiente* – e il mago Hitler può essere più dolcesuadente del mago Mann, del dubbio apprendista mago Mann, delle sue storie che conoscono vicende di vita e di morte, di corruzione e inganno e custodia di sé e flebile attesa di una grazia riparatrice di cui nessuno sembra avere più notizia – storie impotenti a salvare, storie che si rinnovano tenaci, modeste e tenaci, tuttavia. Che resti come loro frutto, come frutto del cuore che le ha narrate, la gioia di un diciassettenne in una sera fredda, cupa e piovosa del febbraio del 1937 in una Berlino dominata da Hitler, in un'Europa avviata alla catastrofe, può indurre a sorriso – ma questo è l'uomo, ancora, e “queste sono le cose”.

167. Ivi, p. 179.



# «Con un vero senso della storia»: la fede di Etty Hillesum

di Giancarlo Gaeta

Nel contesto dell'interrogazione su Dio, che l'esperienza dei campi di annientamento e più in generale l'inaudita potenza distruttiva della guerra contemporanea ha imposto, la riflessione religiosa di Etty Hillesum ha un posto del tutto particolare accanto a quella di altri suoi grandi contemporanei. Cinquant'anni prima di Hans Jonas, Etty Hillesum e Simone Weil erano approdate, ciascuna per la sua via, all'immagine di un Dio impotente a intervenire nell'ordine cosmico; negli stessi anni Dietrich Bonhoeffer aveva sottoposta a dura critica l'immagine del *Deus ex machina*, il Dio che guida la storia da dietro le quinte; a sua volta Walter Benjamin si era rifiutato di dare ancora credito a una teologia della storia in senso finalistico. Tutte posizioni che convergono nell'esigenza di porre in termini del tutto nuovi la concezione religiosa, a cominciare dalla questione stessa di Dio.

«Non è quasi empio credere ancora così fortemente in Dio in un'epoca come la nostra?»<sup>1</sup>. A questa domanda registrata nel *Diario* all'inizio di luglio 1942, Etty Hillesum ha cercato con tutta se stessa una risposta nel brevissimo tempo che le restava da vivere. Ma innanzitutto, in che senso dobbiamo comprendere la sua domanda? In che cosa poteva consistere nella situazione che stava vivendo l'empietà di una forte fede in Dio? Suppongo che ella avesse presente l'immagine tradizionale di Dio, il Dio della tradizione giudaico-cristiana; la domanda sottintesa sarebbe allora: non è empio credere in un Dio che consente tutto questo? O ancora: mantenere una relazione diretta tra questa realtà e Dio non finisce con l'imbrattare l'immagine di Dio e, reciprocamente, non offende ulteriormente l'umanità dell'uomo? Meglio sarebbe dunque lasciare Dio fuori gioco, data l'impossibilità di coniugare l'orrore presente con ciò che ci rappresentiamo quando ci riferiamo a Dio: la sua bontà, la sua provvidenza, la sua potenza. Una domanda, la sua, che tornerà spesso nelle testimonianze dei "salvati", da Primo Levi a Jean Améry, a Elie Wiesel, ma che in lei non risuona come un punto di arrivo disperato, ma di partenza verso una comprensione nuova di Dio nel suo rapporto con l'umanità.

1. Citazione dalla versione integrale in olandese del *Diario*, in P. Lebeau, *Etty Hillesum. Un itinéraire spirituel*, Fidélité Racine, Namur-Bruxelles 1998, p. 107.

Non è il caso di obiettare al riguardo che il male non ha mai cessato di operare nella storia in forme più o meno orrende, e che dunque la questione non è nuova, e che in particolare la sofferenza innocente non ha mai messo di scandalizzare le coscienze. Il fatto è che i lager nazisti non sono stati soltanto l'effetto aberrante di una contingenza storica che ne possa dare in qualche modo ragione, bensì l'espressione limite di una volontà intesa a dare forma a un nuovo tipo di umanità, se così la si può ancora chiamare. Solo marginalmente una siffatta operazione concentrazionaria può infatti essere giustificata in funzione di uno scopo politico, economico, bellico come nel caso dei lager sovietici. Come ha osservato Primo Levi, non ci si limitava a uccidere per una qualche ineluttabile necessità, ma a fin di bene, al punto da infliggere alle vittime dolori, sofferenze, umiliazioni del tutto inutili. Dunque lo scopo non era soltanto pratico, liberarsi di nemici supposti o reali, ma eminentemente morale, culturale, storico. Evidentemente uso questi termini con segno negativo, ma è proprio questa inversione di significato a essere decisiva, a tal punto che cinquant'anni dopo la fine del nazismo quella visione del mondo persiste in profondità, pronta a riemergere appena se ne danno le circostanze favorevoli.

Etty Hillesum ha avuto piena consapevolezza di ciò che il nazismo aveva cominciato a sperimentare sul corpo vivo degli ebrei e, bisogna aggiungere, di tutto quanto all'ebraicità veniva assimilato: comunisti, zingari, malati mentali. Qualcosa che toccava nel più intimo la coscienza di sé dell'individuo e la totalità delle sue relazioni, ivi compresa quella con la trascendenza. Il *Diario* dà conto del rapido crescere di questa consapevolezza man mano che il cerchio si stringe intorno agli ebrei di Amsterdam, privati dapprima della libertà di movimento e di relazione, quindi, una volta internati a Westerbork, istantaneamente spogliati di tutto ciò – posizione sociale, reputazione, proprietà – che distingue e difende dalla pressione esterna; soli, «in uno spazio vuoto, delimitato da cielo e terra», con indosso nient'altro che «l'ultima camicia della propria umanità»<sup>2</sup>. Ma parallelamente a questa presa di coscienza, che nel *Diario* culmina in una nota del 3 luglio 1942: «Bene, io accetto questa nuova certezza: vogliono il nostro totale annientamento. Ora lo so»<sup>3</sup>, cresce in lei la scoperta dell'interiorità, di uno spazio interno in gran parte sconosciuto dal quale scopre che si possono attingere insospettate potenzialità.

Occorre qui tenere presente che la testimonianza di Etty Hillesum si è fermata a Westerbork, non sappiamo nulla di come ha vissuto l'orrore ultimo di Auschwitz. Non sappiamo se è riuscita a conservare «l'ultima camicia» della sua umanità, se ha potuto opporsi fino alla fine a quello che Primo Levi ha denunciato come l'obiettivo finale del lager, uccidere con il corpo l'anima, avendo condotto la vittima allo stesso livello di abiezione

2. E. Hillesum, *Lettere 1942-1943*, Adelphi, Milano 1990, p. 51.

3. Id., *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 1985, p. 138.

morale del carnefice. Possiamo supporre di sì, considerato che proprio a quest'ultima battaglia ella si era preparata giorno per giorno. Comunque ciò che conta per noi è il significato di questa sua battaglia, il fatto che essa possa costituire per noi un saldo punto di partenza, come lei stessa auspicava: «Ho il dovere di vivere nel modo migliore e con la massima convinzione, sino all'ultimo respiro: allora il mio successore non dovrà più ricominciare tutto da capo, e con tanta fatica»<sup>4</sup>.

Sono dunque due i poli attorno ai quali ruota la riflessione di Etty Hillesum: quello costituito dallo spazio esterno, il grande palcoscenico su cui va in scena il dramma bellico e in particolare la volontà di annientamento sistematico degli ebrei; e lo spazio interiore in cui si combatte la battaglia decisiva per dare significato all'incomprensibile, e insieme per preparare da subito in se stessi tempi nuovi, «un periodo di umanesimo»<sup>5</sup>, come lei lo chiama. Uno spazio questo che non ha soltanto estensione, come l'altro, ma anche e soprattutto profondità, vari livelli di profondità, al cui fondo Etty scopre qualcosa, una presenza, una realtà che, scrive, «per comodità io chiamo Dio»<sup>6</sup>. Penso perciò che se si vuole comprendere qualcosa della sua straordinaria lezione umana e spirituale, occorre muovere da questo nodo che lega la situazione storica toccatale in sorte, la sua ricerca interiore e l'emergere in lei di una presenza insospettata, che le consente di leggere se stessa e la situazione storica in una luce del tutto nuova.

La scrittura del *Diario* oscilla tra questi due poli, nel tentativo doloroso di tenerli in relazione resistendo alla loro forza di gravità, opposta nella direzione ma convergente nell'effetto, quello di sottrarre al peso insopportabile della persecuzione. Etty Hillesum osserva a più riprese quanto diffusa e pressoché irresistibile fosse nei compagni di sventura la tendenza a colmare il vuoto angoscioso determinato dalla perdita di identità sociale e dall'incombere di un destino incomprensibile con produzioni fantasmatiche e atteggiamenti puramente reattivi: odio, fuga, tentativi di sopravvivere a tutti i costi, suicidio, fino a ridursi «a semplici ricettacoli di innumerevoli paure e amarezze»<sup>7</sup>. Reazioni umanissime quanto sterili nella misura in cui impedivano una qualche coscienza di ciò che stava accadendo.

Ma anche il ricorso allo spirito, e dunque l'immersione nello spazio interiore, poteva costituire una via di fuga, un modo per sottrarsi al compito di comprendere l'evento insopportabile, attribuendogli un significato pre-costituito. Primo Levi e Jean Améry hanno osservato che nel lager la fede, non importa se religiosa o laica, poteva costituire un fattore importante di resistenza psicologica e perciò di sopravvivenza. La credenza in una qualche provvidenza, trascendente o storica, consentiva di collocare eventi al-

4. Ivi, p. 139.

5. Ivi, p. 179.

6. Ivi, p. 176.

7. Ivi, p. 170; cfr. Id., *Lettere 1942-1943*, cit., p. 45.

trimenti insopportabili in una prospettiva più o meno dilatata, di assegnare loro una finalità, di compensare la sofferenza presente con la certezza di un accesso a un mondo di beatitudine celeste o di giustizia sociale<sup>8</sup>. Non fu certo questo il caso per Etty Hillesum, che non aveva ricevuta alcuna formazione religiosa e, sebbene avesse frequentato gruppi di studenti antifascisti e si fosse interessata di questioni sociali e politiche, non aveva aderito a un'ideologia filosofico-politica.

La stessa scoperta dello spazio interiore, inizialmente grazie all'intervento di uno psicoterapeuta, non comportò mai per lei l'adesione a un qualche credo religioso, neppure a una tradizione religiosa, se non nei limiti del riconoscimento di un nucleo spirituale variamente testimoniato nella cultura d'ispirazione biblica e cristiana (i Salmi, il Vangelo, Paolo, Agostino, Leonardo da Vinci, Michelangelo, Dostoevskij, Rilke), che in definitiva si ricapitola in questa sua massima: «Raccogliersi e distruggere in se stessi ciò per cui si ritiene di dover distruggere gli altri»<sup>9</sup>, che è essenzialmente religiosa in quanto afferma la necessità di cambiare se stessi per cambiare il mondo, ma non certo specificamente giudaica o cristiana. Tuttavia proprio questa labilità di riferimento a una particolare tradizione religiosa comportava per lei il rischio di immergersi in una visione misticheggiante, in uno spiritualismo irenico, sublimando la terribile realtà.

In effetti proprio di questo rischio sembrano preoccuparsi amici e conoscenti quando la sollecitano a «vivere nella realtà», a fare il possibile per conservarsi in vita, a pensare a quanto una persona come lei «ha da dare», non solo nel presente ma soprattutto dopo, quando si dovrà ricostruire<sup>10</sup>. Etty Hillesum non si è sottratta a questo confronto; ha cercato di spiegarsi, benché consapevole che proprio la situazione di estrema violenza, che ai suoi occhi motivava la propria posizione, la rendeva incomprensibile agli altri. Tanto più perché, seppure implicitamente, il suo atteggiamento conteneva una critica verso quanti, cioè la quasi totalità dei compagni di sventura, erano pressoché esclusivamente occupati dal pensiero di salvarsi. Si trattava perciò, come osserva lei stessa, di stabilire quale fosse in quella situazione «la realtà che si deve affrontare»<sup>11</sup>, quella a cui non ci si poteva sottrarre senza smarrirsi nell'insensatezza, innestando così proprio quel processo di progressivo impoverimento della propria vita sistematicamente perseguito dalla macchina repressiva, fino alla riduzione nel lager alla condizione animale.

8. «Marxisti militanti, testimoni di Geova settari, cattolici praticanti, eruditissimi economisti e teologi ma anche operai e contadini meno dotti, a tutti loro la fede e l'ideologia forniva quel punto d'appoggio nel mondo che consentiva loro di scardinare spiritualmente lo stato delle SS» (J. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 43).

9. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 212.

10. Ivi, pp. 168, 206.

11. Ivi, p. 206.

Possiamo dunque leggere il confronto tra Etty e i suoi amici come il punto critico, decisivo per comprendere le ragioni che la indussero a fare proprio, volontariamente, ciò che lei chiama «il destino di massa» degli ebrei<sup>12</sup>, ma che ha altresì un significato rilevante nel contesto della riflessione e discussione sull'esperienza del lager, se non altro per l'assoluta anomalia della sua testimonianza. Nei *Sommersi e i salvati*, Primo Levi dedica un capitolo alla confutazione di alcuni stereotipi diffusi tra i lettori o ascoltatori delle testimonianze dei sopravvissuti al lager; tre in particolare le domande ricorrenti: perché non siete fuggiti, perché non vi siete ribellati, perché non vi siete sottratti alla cattura? Dietro a queste domande c'è evidente l'affermazione di un principio morale: si ha il dovere verso se stessi e verso il prossimo di fare tutto il possibile, sia prima che dopo la cattura, per sottrarsi alla privazione della libertà. Primo Levi non ha difficoltà a chiarire che evadere e ribellarsi nelle condizioni date, soprattutto quelle a cui erano sottoposti gli ebrei, era del tutto impossibile, poteva avere soltanto un valore simbolico e a tal fine gli esempi non sono mancati nella storia del lager. Quanto a fuggire "prima", molti tra coloro che avevano i mezzi culturali per capire ciò che stava accadendo e i mezzi economici per espatriare lo hanno fatto, molti altri si sono nascosti, ma per la grande maggioranza non poteva esserci scampo.

Osservo tuttavia che sia le domande che la risposta si mantengono sullo stesso terreno, quello etico, praticato dagli amici di Etty, che lei ha avvertito l'esigenza di trascendere. Ci chiederemo tra poco come ha potuto farlo e quale significato ha in sé e per noi tale gesto, ma prima occorre chiedersi perché ha ritenuto necessario farlo, vale a dire se il suo comportamento fu dettato solo dagli impulsi del cuore o se vi furono anche e soprattutto motivi oggettivi, cioè necessità storiche tali da giustificare il trascendimento del comune piano della morale e che perciò tolgono appiglio al sospetto, se non all'accusa, di quietismo, cioè di essersi in definitiva sottratta al peso di una contraddizione insopportabile, che ha devastato la coscienza di tanti pensatori e scrittori ebrei sopravvissuti<sup>13</sup>.

12. Cfr. in particolare ivi, pp. 162, 168. La rilevanza di questo tema è stato riconosciuto dallo scrittore ebreo olandese Abel Herzberg, sopravvissuto al campo di sterminio, che a sua volta aveva parlato di *amor fati*: «Il tema del *Massenschicksal* a cui non puoi sfuggire, con cui, al contrario devi convivere, che appartiene a te e devi parteciparvi, si ritrova nel *Diario* molto marcatamente e in un modo che io non sarei stato capace di esprimere. Qui il tema è molto più vasto ed è espresso molto meglio di quanto non sia riuscito a fare io» (citato in G. Van Oord, *Etty Hillesum, o perché l'odio non aiuta il mondo*, in "Alfazeta", 60, 1997, p. 65).

13. Di tale critica si è fatto interprete Sergio Quinzio, secondo il quale Etty Hillesum è molto lontana da «quella sensibilità che si rivela, anzitutto, nei pensatori e scrittori ebrei che hanno patito fino al fondo di una disperazione devastatrice l'inconcepibile e mostruosa assurdità della *sboab*. Penso a Wiesel, a Fackenheim, a Neher, a Jonas, a Primo Levi, a tanti altri che hanno visto in Auschwitz la fine del senso del mondo e della storia» (S. Quinzio, *Attaccamento alla vita e pietà*, in G. Van Oord, a cura di, *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, Apeiron, Roma 1990, pp. 158-9).

Un ulteriore confronto con la testimonianza di Primo Levi è al riguardo illuminante. Malgrado la grande diversità delle rispettive sensibilità riflesse nelle loro scritture, ambedue privilegiano l'osservazione di ciò che ne è dell'uomo, della qualità umana dell'uomo in quelle situazioni estreme. Ambedue avvertono la decisiva importanza storica di un evento che ha dell'inconcepibile e che perciò rischia di risultare *a posteriori* incredibile. In particolare su un punto le loro testimonianze convergono: l'offesa inferta è insanabile perché eccede ogni misura umanamente sopportabile; lo è per le vittime e, seppure in altro modo, per gli stessi aguzzini, ma poi lo è anche per gli altri e per le generazioni future, perché determina una visione dell'uomo che contempla la possibilità che una parte, piccola o grande, dell'umanità possa essere "legittimamente" privata del proprio statuto di esseri umani e ridotta al livello puramente animale. Operazione che per essere adempiuta presuppone d'altra parte che chi la comanda o la esegue si sia, consapevolmente o meno, volontariamente o meno, posto al di fuori della condizione umana. Che un evento del genere sia potuto accadere sfida la possibilità di comprensione, ma il fatto che sia accaduto determina una mutazione antropologica irreversibile, così come l'invenzione della bomba atomica rende irreversibile la possibilità della distruzione della vita sulla terra. Di fronte a queste enormità il pensiero è costretto ad arrestarsi, a meno che non ci si limiti a constatare l'accaduto e a catalogarlo come accidentale.

Tuttavia tra Primo Levi ed Etty Hillesum c'è una differenza rilevante quanto al modo di vivere e comprendere tale mutazione. Etty, come più tardi molti intellettuali sopravvissuti, ha avvertito precocemente l'importanza di fissare in corso d'opera la memoria di eventi tanto orrendi quanto incredibili per quelli stessi che li stavano vivendo, ma non si è limitata a offrirli come testimonianza e monito, ha altresì offerto se stessa come «campo di battaglia», per usare le sue parole, affinché gli immani problemi suscitati da quell'esperienza potessero «trovare ospitalità da qualche parte, trovare un luogo in cui combattere e placarsi», consentendo di restituire significato alla vita e al dolore<sup>14</sup>. In altri termini, ella non ha consentito al groviglio insensato degli accadimenti di invadere la totalità della sua anima, ha mantenuto libero uno spazio tra essi e se stessa, uno spazio piccolo e precario, ma sufficiente perché all'assurdità completa potesse sostituirsi un po' d'ordine e di coerenza. E questo non certo per il gusto di dare sensatezza all'insensato, scovandovi magari un qualche provvidenzialismo, ma perché solo sbrogliando un poco la matassa, solo articolando per quanto possibile l'inarticolato, solo distinguendo livelli diversi di absurdità era possibile far riemergere l'umano, certo in una figura diversa, ferita nell'intimo, ma anche resa più consapevole delle proprie potenzialità.

14. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., pp. 48-9.

Etty Hillesum non ha dunque subito passivamente gli eventi, né si è lasciata trascinare fino ad Auschwitz, pur avendo qualche possibilità di salvarsi, per spirito di autodistruzione. Al contrario, ella ha combattuto duramente, ma ha scelto lei il terreno dello scontro; non quello della distruzione del nemico né tanto meno quello della pura e semplice sopravvivenza, ma quello della costruzione di un nuovo umanesimo, fondato sulla consapevolezza che tutto appartiene alla vita, anche il dolore, anche la sventura, anche, ed è decisivo, la morte. Perché è proprio integrando la possibilità della morte alla vita, che questa paradossalmente si amplia, si arricchisce e consente di agire forze altrimenti destinate a restare impigliate nelle maglie strette della paura, della violenza, dell'insensatezza: «Mi sembra che si esageri nel temere per il nostro povero corpo. Lo spirito viene dimenticato, s'accartoccia e avvizzisce in qualche angolino. Viviamo in modo sbagliato, senza dignità e anche senza coscienza storica. Con un vero senso della storia si può anche soccombere»<sup>15</sup>. Ma come pervenire a un vero senso della storia quando si vive nel centro stesso dell'insensatezza, quando la miseria in cui si è costretti a vivere «ha passato a tal punto i limiti della realtà da diventare irreali»?<sup>16</sup> A questa domanda, che è al cuore del nostro secolo, Etty Hillesum ha dato una risposta di mirabile semplicità, di fronte alla quale impallidiscono molte affannate ricerche di geniali contemporanei. In effetti lei non sa nulla di filosofia della storia né di materialismo storico, neppure di messianismo, malgrado la sua origine ebraica. Nessuna grande visione filosofica o religiosa guida il suo pensiero e la sua azione, ma solo la certezza di «vivere nella realtà che ogni giorno porta con sé»<sup>17</sup>. Non si aspetta, né prossima né remota, la palingenesi dell'umanità, non ha idea di una umanità redenta, ma è fermamente convinta che già da ora una via nuova è aperta per l'umanità.

C'è un passo di una lettera del dicembre 1942 in cui tutto questo è detto con molta chiarezza, fino ad assumere l'andamento di una dichiarazione programmatica circa il dovere di fare un uso positivo dell'esperienza atroce del lager a beneficio delle generazioni future:

Certo, accadono cose che un tempo la nostra ragione non avrebbe creduto possibili. Ma forse possediamo altri organi oltre alla ragione, organi che allora non conosceamo, e che potrebbero farci capire questa realtà sconcertante. Io credo che per ogni evento l'uomo possieda un organo che gli consente di superarlo. Se noi salveremo i nostri corpi e basta dai campi di prigionia, dovunque essi siano, sarà troppo poco. Non si tratta infatti di conservare questa vita a ogni costo, ma di come la si conserva. A volte penso che ogni situazione, buona o cattiva, possa arricchire l'uomo di nuove prospettive. E se abbandoniamo al loro destino i duri fatti che dobbiamo irrevocabilmente affrontare – se non li ospitiamo nelle nostre teste

15. Ivi, p. 172.

16. Id., *Lettere 1942-1943*, cit., p. 95.

17. Id., *Diario 1941-1943*, cit., p. 173.



e nei nostri cuori, per farli decantare e diventare fattori di crescita e di comprensione –, allora non siamo una generazione vitale. Certo che non è così semplice, e forse meno che mai per noi ebrei; ma se non sapremo offrire al mondo impoverito del dopoguerra nient'altro che i nostri corpi salvati a ogni costo – e non un nuovo senso delle cose, attinto ai pozzi più profondi della nostra miseria e disperazione –, allora non basterà. Dai campi stessi dovranno irraggiarsi nuovi pensieri, nuove conoscenze dovranno portar chiarezza oltre i recinti di filo spinato, e congiungersi con quelle che là fuori ci si deve ora conquistare con altrettanta pena, e in circostanze che diventano quasi altrettanto difficili. E forse allora, sulla base di una comune e onesta ricerca di chiarezza su questi oscuri avvenimenti, la vita sbandata potrà di nuovo fare un cauto passo avanti<sup>18</sup>.

Altri organi oltre la ragione, un nuovo senso delle cose attinto ai pozzi più profondi della miseria e della disperazione, nuovi pensieri e conoscenze, il tutto commisurato a un evento che il bagaglio ordinario di pensieri e conoscenze non appare in grado di affrontare. Ma ciò a cui Etty Hillesum pensa è altro dal ricorso a un sapere, a un'ideologia o a una fede, cose tutte oramai inutilizzabili; bensì a qualcosa in grado di ristabilire un rapporto positivo tra l'esterno e l'interiorità, fidando nella capacità umana di “superare l'evento”, per quanto incomprensibile, per vie inusitate. Poteva pensarlo perché proprio di questo ella stava facendo esperienza da quando quasi due anni prima le si era inaspettatamente aperto l'accesso al pozzo profondo della propria anima, fin lì ostruito da «pietre e sabbia»<sup>19</sup>, consentendo l'emersione di qualcosa a cui, in mancanza d'altro termine e con reticenza, ella dà il nome di Dio:

A volte questa parola mi sembra talmente primitiva! Infine è solo una parabola, un modo per accostarsi alla nostra più grande e più costante avventura interiore. Credo di non avere neppure bisogno della parola “Dio”. Mi dà l'impressione di un grido primitivo, di una protesi inutile. E quando, alla sera, provo desiderio di rivolgermi a Dio e di dirgli come un bambino: “Dio, non se ne può proprio più”, è come se mi rivolgessi a qualche cosa che è in me, è come se cercassi di conciliarmi una parte di me stessa<sup>20</sup>.

E ancora: «Quando prego, non prego mai per me stessa, prego sempre per gli altri, oppure dialogo in modo pazzo, infantile o serissimo con la parte più profonda di me, che per comodità io chiamo “Dio”»<sup>21</sup>.

Tuttavia questa realtà nel fondo dell'anima non è un *alter ego*, un'immagine speculare; è piuttosto la radice del proprio essere, ciò che lo fonda

18. Id., *Lettere 1942-1943*, cit., p. 45.

19. «Dentro di me c'è un pozzo molto profondo. E in questo pozzo c'è Dio. A volte riesco a raggiungerlo. Più spesso pietre e sabbia ostruiscono il pozzo, e Dio è sepolto. Allora bisogna dissotterrarlo di nuovo» (Id., *Diario 1941-1943*, cit., p. 60).

20. Citato in Lebeau, *Etty Hillesum*, cit., p. 101.

21. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 176.



e lo sostiene, che in quanto tale trascende la soggettività ed è conoscibile soltanto attraverso un processo di interiorizzazione. Per questo l'immagine tradizionalmente legata al nome di Dio le appare arcaica; essa rimanda a una alterità esterna, che giudica e salva, a cui ci si appella affinché provveda laddove l'umano è impotente. Insomma gli si chiede di intervenire nel mondo, di mostrare la sua potenza, la sua giustizia, la sua bontà. Salvo dover constatare amaramente che ciò non accade, neppure nella condizione limite in cui il volto stesso della creatura, fatto a sua immagine e somiglianza, viene scientemente cancellato, e perciò l'esistenza stessa di Dio è messa in questione. Dio si è dimostrato impotente a salvare se stesso: questa è la lezione terribile uscita dai campi nazisti di annientamento, a cui la teologia tradizionale non è stata in grado di far fronte.

Ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Hans Jonas si è reso interprete dell'esigenza non più rinviabile di definire in termini teorici l'idea di Dio in tale situazione. Pur mantenendosi nel solco della tradizione ebraica, egli constata l'impossibilità, dopo Auschwitz, di conservare a Dio l'attributo dell'onnipotenza, perché appare ormai in palese contraddizione con quelli, irrinunciabili, di bontà e di conoscibilità. Ne consegue che solo riconoscendo Dio come impotente a intervenire nel corso fisico degli eventi mondani, possiamo seguitare a pensarlo come essenzialmente buono e, relativamente ai nostri limiti umani, conoscibile, dal momento che egli stesso ci ha rivelato qualcosa di sé, del suo volere, delle sue intenzioni e della sua essenza<sup>22</sup>.

Etty Hillesum era giunta alla stessa conclusione ma per via sperimentale, senza doversi preoccupare, come Jonas, di salvaguardare per l'essenziale la propria tradizione religiosa. Così il suo Dio, diversamente da quello giudaico-cristiano, non si lascia conoscere per via di rivelazione, non comunica con l'umanità dall'esterno, la sua parola non risuona nello spazio fisico e nel tempo storico; piuttosto egli è immerso nel più profondo della creatura e perciò anche in balia della creatura. Dipende da essa liberare Dio in se stessa e consentirgli di manifestarsi attraverso di lei. Ma non è appunto questa, una volta liberata dalla sovrastruttura teologica, la situazione propria della vocazione profetica? La parola di Dio rivolta al profeta non è in realtà l'emergere in lui di una parola che consegue al suo rapporto interiore con Dio, alla conoscenza acquistata nella situazione personale e storica?

Di questo si tratta a proposito di Etty Hillesum. È in una specifica situazione, personale e storica, che ella ha ascoltato dentro di sé Dio e attraverso il suo amoroso dialogare con lui ne ha compreso l'impotenza di fronte al male e perciò il rischio incombente della sua caduta nell'ordine delle cose superflue. Posta davanti ai «massimi enigmi di Dio»<sup>23</sup>, ella ha com-

22. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, il melangolo, Genova 1997, pp. 33-5.

23. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 194.

preso che in quella situazione estrema, che aveva oramai trasformata tutta la superficie terrestre in un immenso campo di concentrazione<sup>24</sup>, non si trattava di invocare l'aiuto di Dio, ma al contrario di impegnarsi all'estremo per aiutare lui<sup>25</sup>. In questo paradossale rovesciamento, che carica sulle spalle della creatura non solo la responsabilità completa del male nel mondo, ma anche quella dell'esistenza stessa di Dio nel mondo, penso si debba cogliere un contributo decisivo alla ridefinizione della teologia per il nostro tempo. Poiché alla constatazione irrimediabile che se c'è Auschwitz non può esserci Dio, si può rispondere soltanto che nell'ora dell'orrore Dio lo si trova lì o in nessun altro luogo; nessuna concezione, nessuna educazione religiosa può reggere l'urto con il male estremo. Occorre una certezza interiore, che nulla di esterno possa raggiungere, occorre in altri termini sentirsi depositari di Dio. Nella preghiera di Etty il Cristo non compare mai, e direi non a caso, poiché nella sua esperienza spirituale Dio le si è manifestato incarnato in ogni creatura e a ogni creatura è perciò richiesto di assumere la funzione mediatrice del Cristo, testimoniando Dio nella situazione data. Una mediazione che ha un risvolto fino a lei impensato, perché in tale situazione non si gioca soltanto la salvezza della creatura, ma la possibilità stessa dell'esistenza di Dio nel mondo, che è infine l'unica ad avere senso per noi.

24. Cfr. *ivi*, p. 163.

25. «Una cosa diventa sempre più evidente per me, e cioè che tu non puoi aiutare noi, ma che siamo noi a dover aiutare te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e anche l'unica che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio. E forse possiamo anche aiutarti a dispeppellirti dai cuori devastati di altri uomini. Sì, mio Dio, sembra che tu non possa fare molto per modificare le circostanze attuali, ma anch'esse fanno parte di questa vita. Io non chiamo in causa la tua responsabilità, un giorno sarai tu a chiamare responsabili noi. E quasi ad ogni battito del mio cuore cresce la mia certezza: tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare te, difendere fino all'ultimo la tua casa in noi» (*ivi*, p. 169).

# L'etica come traumatismo. La coscienza morale in Lévinas

di *Sebastiano Galanti Grollo*

L'unicità dell'io responsabile è possibile solo *nell'*ossessione per altri, *nel* traumatismo subito al di qua di ogni auto-identificazione, *in un prima* irrappresentabile.

Emmanuel Lévinas,  
*Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*

Il pensiero di Emmanuel Lévinas è stato sovente descritto come un pensiero «eccessivo», caratterizzato da «iperboli» ed «esasperazioni»<sup>1</sup>, il cui esito è apparso a molti irrealistico. Almeno a partire da *Autrement qu'entre*, l'etica lévinasiana è andata radicalizzandosi sempre di più, configurando la relazione tra il soggetto e l'altro in termini letteralmente insostenibili, dal momento che l'io si scopre “ostaggio” dell'altro. Tale insostenibilità, con l'implausibilità che sembra derivarne, si può riassumere nella nozione di “sostituzione”, in cui il soggetto si assume persino la responsabilità *dell'*altro. Questa e altre figure dell'etica di Lévinas hanno messo alla prova gli interpreti, i quali non sempre hanno mostrato la pazienza necessaria per tentare di ricavare un significato accettabile da pagine che per molti versi disturbano la sensibilità del lettore. Nel breve spazio di questo intervento si intende sostare su alcuni luoghi lévinasiani in cui il tema della prossimità dell'altro viene declinato nei termini di un “traumatismo” originario, mostrando che l'“elezione” del soggetto alla responsabilità – il cui modello è rappresentato dall'elezione del popolo ebraico, sulla quale si dirà qualcosa nel seguito – risulta plausibile soltanto se il soggetto *avverte* un debito *infinito* verso altri, debito che nessuna condotta virtuosa potrà colmare. In questa prospettiva, l'evento della Shoah, che ha segnato indelebilmente Lévinas, assume una rilevanza tale da dare forma alle “categorie” fondamentali del suo pensiero, che può essere considerato come un'etica del sopravvissuto. La coscienza morale in quanto “cattiva coscienza” è il cuore dell'etica lévinasiana, che tuttavia tiene conto anche della presenza del “terzo” – figura ineludibile, a cui in questa sede si potrà soltanto accennare.

1. Peraltro, è lo stesso Lévinas ad avere delineato il suo “metodo” ricorrendo a tali termini (cfr. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1986<sup>2</sup>, pp. 141 ss.; trad. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1986, pp. 112 ss.).

## I

## Coscienza morale e traumatismo

L'etica di Lévinas muove dalla "figura" fondamentale rappresentata dal "volto" dell'altro<sup>2</sup>, che tuttavia, nel procedere del suo pensiero, viene ad assumere un ruolo differente a seguito di una mutata concezione del soggetto. In *Totalité et Infini* il volto opera la "rottura" del Medesimo, il quale è descritto con dei tratti che ricordano la coscienza husserliana, chiamata a "conferire senso" agli oggetti dell'esperienza. Soltanto altri (*Autrui*) può rompere la chiusura del soggetto, a motivo del suo essere "noumeno", "cosa in sé" – anche se, in realtà, non di una "cosa" si tratta – che si trattiene al di fuori dell'ambito fenomenico. Lévinas ricorre al concetto kantiano di noumeno innanzitutto in quanto "concetto limite", il cui significato *negativo* consiste per l'appunto nel porre un limite ai "fenomeni", a tutto ciò che si dà presentandosi ai sensi. Tuttavia, il noumeno lévinasiano assume anche un significato *positivo*, dal momento che l'"espressione" dell'altro si traduce immediatamente in comando etico, nel *commandement* "non uccidere"<sup>3</sup>. Lévinas contrappone il concetto di "svelamento", che gli appare troppo compromesso col pensiero di Heidegger – dove il *Dasein*, che svela gli enti, non è messo in questione da nulla, almeno in *Sein und Zeit* –, a quello di "espressione", sostenendo che altri non può essere svelato perché "si esprime": il suo volto si mostra *kath'auto*, risultando così «anteriore alla mia *Sinnggebung*»<sup>4</sup>.

Tuttavia, dato che il volto dell'altro non è un'"immagine", non presenta dei tratti riconoscibili, che lo distinguono dagli altri, il ricorso lévinasiano a figure determinate, come la "vedova" e l'"orfano", dev'essere inteso in un altro senso. La vedova e l'orfano sono coloro a cui è sottratta la possibilità dell'obbligazione verso il loro prossimo più prossimo (rispettivamente il marito e il padre), sono feriti nella relazione di senso più profonda, quasi impossibilitati a essere pienamente umani – al pari degli stranieri, ai quali è precluso il rapporto con la comunità di origine. Lévinas sembra dire che in assenza del prossimo la vita non ha senso compiuto.

2. Figura che secondo Lévinas non è di provenienza biblica, dato che a suo avviso il termine ebraico *panim* ("volto") non assume nella Bibbia un rilievo filosofico (cfr. Id., *The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas*, in R. Bernasconi, D. Wood, eds., *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Routledge, London-New York 1988, pp. 168-80, p. 173).

3. In tale comandamento vi sarebbe la "Rivelazione", la *kenosis* «in cui si pensa concretamente la verità "astratta" del monoteismo», che dà luogo alla "cattiva coscienza" (Id., *A l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988, p. 128; trad. it. di S. Facioni, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000, p. 127).

4. Id., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Paris s.d., p. 44; trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990<sup>2</sup>, p. 49.

to, poiché tale situazione non permette di agire e *sentire* secondo responsabilità e giustizia – ossia secondo la Torah. La vedova e l'orfano sono figure della “fraternità”, a cui Lévinas si riferisce interpretando il detto biblico “ama il prossimo tuo come te stesso” nel modo seguente: «ama il tuo prossimo; è te stesso»<sup>5</sup>. L’“asimmetria” dell’etica lévinasiana si traduce quindi in un privilegio della fraternità rispetto all’uguaglianza e alla “cura” (heideggeriana) di sé.

In *Totalité et Infini* la relazione etica è istituita dall’appello che proviene dal volto dell’altro, non già, come nella morale kantiana, dall’imperativo categorico impersonale e astratto. Lévinas sottolinea che in Kant «l’etica si subordinava [...] all’universalizzazione della massima [...] (in cui era certo in questione il rispetto della persona umana, ma in guisa di formula seconda – e dedotta – dell’imperativo categorico)»<sup>6</sup>. Per altri versi, l’etica lévinasiana si rivela invece assai prossima a quella kantiana: a tale riguardo, basti ricordare l’affermazione di Lévinas secondo cui «la prossimità del prossimo nel suo traumatismo non mi urta solamente, ma mi esalta e mi eleva»<sup>7</sup>, affermazione che può essere accostata al tema kantiano del “rispetto”, che sottomette e innalza il soggetto<sup>8</sup>. Ma l’apprezzamento di Lévinas per Kant deriva principalmente dal fatto che il pensiero kantiano «trova un senso all’umano senza misurarlo con l’ontologia»<sup>9</sup>, prefigurando quasi l’idea lévinasiana dell’*autrement qu’être*. L’altro si presenta in una dimensione di “altezza” (sinaitica) e di “esteriorità”, dal momento che «solo l’assolutamente estraneo può istruirci. E solo l’uomo può essermi assolutamente estraneo»<sup>10</sup>. Quest’idea di una separazione assoluta, sostenuta con grande determinazione in *Totalité et Infini*, ha come conseguenza quella di rendere “sterile” l’interiorità<sup>11</sup>, poiché l’appello di altri non dà luogo ad alcuna reminiscenza. Tale separazione sarà revocata in *Autrement qu’être*, dove l’altro è già inscritto nell’interiorità del soggetto – come si dirà meglio in seguito.

Quanto all’“altezza”, Lévinas ritiene che l’altro si riveli al soggetto mettendolo in questione. Pertanto «è necessario che Altri sia più vicino a Dio

5. Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 144; trad. it. p. 114.

6. Ivi, p. 228; trad. it. pp. 177 ss. Su questo cfr. J.-L. Marion, *D'autrui à l'individu*, in E. Lévinas, *Positivité et transcendance*. Suivi de *Lévinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2000, pp. 287-308, pp. 301 ss.

7. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris s.d., p. 198; trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 157.

8. A questo proposito, Ricoeur nota che in Kant il rispetto introduce «un fattore di passività nel cuore stesso del principio di autonomia» (P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 251; trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 315).

9. Lévinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 205; trad. it. p. 163.

10. Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 71; trad. it. p. 72.

11. Cfr. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 389; trad. it. p. 453.

di quanto non lo sia Io. Il che non è certo un'invenzione della filosofia, ma il primo dato della coscienza morale»<sup>12</sup>. In questa prospettiva, Altri «assomiglia a Dio»<sup>13</sup>, è a sua immagine e somiglianza – sebbene il suo volto si sottragga all'ambito della sensibilità. Tuttavia, a dispetto delle apparenze, tali affermazioni non derivano da premesse teologiche o confessionali, ma intendono “tradurre” quel che il soggetto *prova* nel momento in cui avverte un dovere *infinito* verso l'altro, dovere che nessuna condotta virtuosa può colmare, dato che si accresce quanto più lo si assume – «più sono giusto e più sono colpevole»<sup>14</sup>. In questo senso, esso si distingue dal *Sollen* kantiano e dal suo approssimarsi asintotico, poiché «il debito aumenta nella misura in cui si salda»<sup>15</sup>.

Il soggetto avverte di essere stato messo in questione nella sua libertà, che in principio è sconfinata, soltanto a seguito dell'irruzione dell'altro, che lo sottrae all'arbitrio attraverso un'«investitura»<sup>16</sup>. La coscienza morale è questa presenza dell'altro, ossia «un'esperienza che non è a misura di nessuno schema a priori – un'esperienza senza concetto»<sup>17</sup>. Lévinas accenna anche alla figura agostiniana della *veritas redarguens*, la quale, diversamente dalla *veritas lucens*, mette in questione l'uomo<sup>18</sup>. In tale prospettiva, è l'obbligazione derivante *da altri* – un *commandement* che non avrei potuto dare a me stesso – che consente all'io di accedere alla dimensione etica, come se la *libertas indifferentiae* subisse un'inversione, convertendosi in “non-indifferenza” verso l'altro.

In seguito Lévinas si congeda dall'idea che il Medesimo sussista anzitutto per sé, e che soltanto grazie all'appello di altri si apra alla relazione etica. In *Autrement qu'être* egli sostiene infatti che il soggetto è *originariamente* affetto dall'altro, che lo convoca – lo ha *da sempre* convocato – secondo una “passività” inassumibile: «la soggettività è strutturata come l'altro nel Medesimo [...], secondo una modalità diversa da quella della presenza degli interlocutori, l'uno all'altro, in un dialogo [...]. L'Altro nel Medesimo della soggettività è l'inquietudine del Medesimo inquietato dall'Altro [...]; un'affezione per l'Altro [...]; risposta alla sua prossimità prima di

12. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2006, p. 241; trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 199. Lévinas ritiene che vi sia una sorta di «curvatura dello spazio intersoggettivo» (Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 323; trad. it. p. 298).

13. Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 326; trad. it. p. 301. Anche l'io è *imago Dei*, ma a Lévinas preme anzitutto scongiurare la preminenza del soggetto rispetto ad altri.

14. Ivi, p. 274; trad. it. p. 250.

15. Id., *Autrement qu'être*, cit., p. 27; trad. it. p. 16.

16. Cfr. Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 83; trad. it. p. 84.

17. Ivi, p. 103; trad. it. p. 100. È da notare che in seguito Lévinas impiegherà il termine “esperienza” riferendosi esclusivamente al rapporto con gli oggetti, sostenendo che la relazione con l'altro eccede ogni esperienza.

18. Cfr. Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 255; trad. it. p. 196. Cfr. Augustinus *Conf.* X, XXIII, 34.

ogni domanda»<sup>19</sup>. Non occorre “attendere” il dialogo, cioè la *presenza* dell'altro, la sua contemporaneità, per uscire da una presunta chiusura della soggettività, dato che l'altro è *già* iscritto – da tempo memorabile – all'interno del soggetto, il quale è *da subito* “esposto” e vulnerabile. Ne consegue che «l'esposizione all'altro non viene ad aggiungersi all'*uno* per condurlo dall'interiorità all'esteriorità»<sup>20</sup> – il soggetto è già “fuori”, si potrebbe chiosare, senza potersi celare di fronte all'altro. Qui si colloca il singolare *principium individuationis* lévinasiano<sup>21</sup>, secondo cui l'unicità del sé deriva dall'*affezione* per l'altro, che lo connota essenzialmente.

Ciò nonostante, l'io è chiamato a “destituirsi” sempre di nuovo attraverso un «*dis-interessamento*, un “altrimenti che essere” [...] che brucia per l'altro, consumando le basi di ogni posizione per sé»<sup>22</sup> – di ogni *conatus essendi*. Persino nelle sue fibre più intime, il sé è intessuto di passività, una condizione che Lévinas tenta di descrivere ripensando l'idea di “creazione”: essendo stato creato *ex nihilo*, in un “tempo irrecuperabile”, l'uomo non è in grado di comprendere in sé la propria origine attraverso un atto di coscienza, scoprendo così la sua «passività assoluta»<sup>23</sup>. Ne deriva una sorta di rovesciamento dell'etica kantiana, dato che il soggetto non accede all'etica nel momento in cui si eleva all'universalità, ma scopre di esservi già da sempre – passivamente, non volontariamente, al di qua di ogni ragione. Come sostenerlo, senza cadere nel dogmatismo? La risposta di Lévinas si configura nei termini di una “fenomenologia” della coscienza morale, la quale, in quanto «cattiva coscienza»<sup>24</sup>, rivela *che* l'uomo è un essere morale.

In *Autrement qu'être* la coscienza morale viene richiamata laddove si parla dell'“elezione” del soggetto da parte del Bene, un'elezione che sarebbe avvenuta al di qua di ogni presenza, dato che «il Bene non potrebbe farsi presente, né rappresentarsi [...]; il Bene [...] mi ha scelto prima che io l'abbia scelto. [...] E se nessuno è buono volontariamente, nessuno è schiavo del Bene»<sup>25</sup>. Lévinas sembra procedere lungo un arduo crinale, tanto da ricorrere all'idea di una «passività anteriore ad ogni recettività [...], suscettibilità non assumibile»<sup>26</sup> in quanto *diacronica*. In primo luogo,

19. Lévinas, *Autrement qu'être*, cit., pp. 46 ss.; trad. it. pp. 31 ss. Richiamandosi a Isaia, Lévinas afferma che «la parola *Io* significa *eccomi*» (ivi, p. 180; trad. it. p. 143). Cfr. *Is* 6,8.

20. Ivi, p. 94; trad. it. p. 71.

21. «Riguardo al famoso problema: “l'uomo è individuato per mezzo della materia o per mezzo della forma?”, io sostengo l'individuazione per mezzo della responsabilità per altri» (Id., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Le Livre de Poche, Paris s.d., p. 118; trad. it. di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, p. 143).

22. Id., *Autrement qu'être*, cit., pp. 85 ss.; trad. it. p. 64.

23. Cfr. ivi, p. 165; trad. it. p. 131.

24. E la cattiva coscienza ha una «priorità di diritto [...] nell'ordine del sensato» (Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 266; trad. it. p. 205).

25. Id., *Autrement qu'être*, cit., p. 25; trad. it. p. 15.

26. Ivi, p. 195; trad. it. pp. 154 ss.



sorge subito la domanda su che cosa sia *il Bene*, posto che non è certo un *ente* separato. Questione ineludibile, alla quale Lévinas non si sottrae, rispondendo che «la passività, inconvertibile in presente, non è semplicemente *effetto* di un Bene», che in tal modo sarebbe pensato come causa, dato che «proprio in questa passività è il Bene»<sup>27</sup>. In altri termini, il Bene è la responsabilità, e mi ha da sempre convocato senza che l'abbia potuto scegliere. Al fine di mostrarlo, Lévinas chiama in causa la coscienza morale in quanto cattiva coscienza: che la responsabilità sia il Bene mi viene rivelato *ex negativo* da quello che *provo* quando avverto di aver mancato in ciò che avrei *dovuto* fare, venendo meno ai miei doveri – i quali si palesano per l'appunto in questo *sentire*. L'inquietudine provocata dalla cattiva coscienza, che mi richiama al dovere (“patito” come Bene) verso l'altro *come tale*, svela *che* sono un essere morale – d'altronde, se non fossi tormentato dalla cattiva coscienza, non avrei alcun accesso all'etica. A tale riguardo, in *Liberté et commandement* vi è un richiamo a un passo platonico, tratto dalla *Repubblica*, in cui si domanda quanto segue: «avreste la forza di convincere chi non vuole ascoltare?»<sup>28</sup>. Lévinas sembra dire che se non si è già disposti ad ascoltare la parola altrui – o meglio, se la responsabilità non è già inscritta nel soggetto quale passività inassumibile, avvertita come Bene –, non sarà la ragione impersonale, che presuppone la relazione con l'altro, a persuadere della necessità di entrare in dialogo. Il «trascendentalismo etico»<sup>29</sup> di Lévinas assume che si sia *già* nell'etica (l'Altro nel Medesimo), ed è per questo che la coscienza morale – *se* non la si oblitera – è ridestata, nelle singole situazioni, dall'appello dell'altro. Si potrebbe dire che il “tu devi” risuona in me *en occasion de l'autre* soltanto perché è *già* in me.

In secondo luogo, occorre domandarsi per quale ragione la “convocazione” da parte del Bene non mi renda “schiavo”, privandomi della libertà. La risposta è ancora una volta connessa alla cattiva coscienza, poiché è il rimorso che provo quando vengo meno al dovere verso l'altro che mi induce ad agire in modo conseguente – nella “non-indifferenza” per l'altro –, senza tuttavia mortificare la mia libertà. Se da un lato l'*eteronomia* è all'origine del principio di *autonomia*, dall'altro tale principio non risulta affatto annullato, poiché l'agire del soggetto, nel rispondere a un'istanza etica che – come si è detto sopra – è del tutto diversa dalla causa, dipende pur sempre da lui<sup>30</sup>. In altri termini, anche se la responsabilità è *infinita*, in

27. Id., *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, pp. 77 ss.; trad. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, il melangolo, Genova 1998, p. 121.

28. Id., *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Montpellier 1994, p. 34; trad. it. di F. Ciaramelli, *Libertà e comando*, in E. Lévinas, A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 15-29, p. 20. Cfr. Plat. *Resp.* I, 327 d.

29. Cfr. Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 143; trad. it. p. 114.

30. Cfr. J.-M. Salanskis, *Levinas vivant*, Les Belles Lettres, Paris 2006, pp. 48 ss.



quanto esigenza etica portata al parossismo, è sempre possibile l'indifferenza e la rimozione – ma *se* si è nell'etica, ciò si riverbera nella coscienza morale che grava sul soggetto.

A tale proposito, vi è un passo in cui Lévinas espone con chiarezza la *pointe* delle sue riflessioni: «il solo valore assoluto è la possibilità umana di dare una priorità all'altro rispetto a sé [...]; ideale di santità. Non dico che l'uomo è un santo, dico che è colui che ha compreso che la santità è incontestabile»<sup>31</sup>. In realtà, non si tratta tanto di “comprendere”, quanto di *provare* qualcosa di ineludibile – che Lévinas chiama «santità»<sup>32</sup> –, ovvero che si è chiamati a rispondere dell'altro. Tuttavia, occorre guardarsi dall'idea che la santità – termine che compare tardi negli scritti lévinasiani – rappresenti un ideale di perfezione, quasi un fine da perseguire, poiché tutto ciò potrebbe comportare una ricaduta nell'“idolatria” dell'io. Al fine di scongiurarla, in *Autrement qu'être* si pone l'accento sul tema della *passività*, tanto da sostenere che «la soggettività del soggetto è la vulnerabilità, esposizione all'affezione, sensibilità, passività più passiva di ogni passività, tempo irrecuperabile, dia-cronia»<sup>33</sup>. Lévinas arriva persino a parlare di un soggetto che sarebbe “ossessionato” dall'altro, impossibilitato a sottrarsi – «unicità non assunta, [...] traumatica; elezione nella persecuzione»<sup>34</sup>. Ne consegue che «l'unicità dell'io responsabile è possibile solo nell'ossessione per altri, nel traumatismo subito al di qua di ogni auto-identificazione, in un *prima* irrapresentabile»<sup>35</sup>. D'altro canto, è di fronte alla chiamata dell'altro – «trauma e non *thauma*»<sup>36</sup> – che l'io si scopre debitore: vi è quasi un *redoublement*, dato che il trauma originario inquieta il soggetto *nel momento* in cui l'altro lo traumatizza di nuovo, in una passività inassumibile. In questa prospettiva, «la persecuzione è un traumatismo [...] senza *logos*»<sup>37</sup>, perché non concede alla coscienza il tempo per potersi riprendere. Tuttavia, a dispetto di quanto si potrebbe pensare, il discorso lévinasiano riguardo alla “persecuzione” non esprime né una descrizione fattuale né un'esortazione, quasi che il soggetto (individuale o collettivo) dovesse subire passivamente ogni sopruso; il linguaggio della persecuzione è piuttosto da connettere alla figura della *diacronia*, cioè al traumatismo originario che affetta il soggetto, alla passività che gli dà forma<sup>38</sup>.

31. Lévinas, *Entre nous*, cit., p. 119; trad. it. p. 143.

32. «E nella storia ci sono stati giusti e santi» (ivi, p. 125; trad. it. p. 149).

33. Id., *Autrement qu'être*, cit., p. 85; trad. it. pp. 63 ss.

34. Ivi, p. 95; trad. it. p. 72.

35. Ivi, p. 196; trad. it. pp. 155 ss.

36. Id., *Entre nous*, cit., p. 96; trad. it. p. 119.

37. Id., *Autrement qu'être*, cit., p. 195; trad. it. p. 155.

38. Lévinas spiega infatti che «la persecuzione non costituisce il contenuto di una coscienza divenuta follia; essa designa la *forma* secondo la quale l'io si addolora [*s'affecte*], che è una defezione della coscienza» (ivi, p. 160; trad. it. p. 127, corsivo nostro).

## 2

## Sostituzione, giustizia ed elezione

La responsabilità, che si presenta come traumatismo, come una “ferita” dell’io – quasi una spina nella carne –, non è assunta volontariamente né deriva da una deliberazione. Secondo Lévinas essa è il “modo” in cui l’Infinito «trascorre [*se passe*]», dato che «l’Infinito significa a partire dalla responsabilità per altri» – è *questo* il senso dell’“Infinito” in *Autrement qu’être* –, configurando così un’«obbedienza che precede ogni ascolto del comandamento»<sup>39</sup>. Ne deriva un «capovolgimento dell’eteronomia in autonomia», espresso dalla «metafora dell’iscrizione della legge nella coscienza»<sup>40</sup> – la legge morale, non astratta ma suscitata da altri. In altri termini, l’esteriorità ha già da sempre “segnato” l’interiorità, indelebilmemente, dando luogo così alla “sostituzione”, il cui significato è tuttora oggetto di discussione tra gli interpreti. A tale riguardo, Lévinas afferma che «sotto l’accusa di tutti, la responsabilità per tutti arriva fino alla sostituzione. Il soggetto è ostaggio»<sup>41</sup>. Ne consegue che «il Sé è *Sub-jectum*: è sotto il peso dell’universo – responsabile di tutto»<sup>42</sup>, addirittura della persecuzione subita. Attraverso tali espressioni, letteralmente inaudite, Lévinas intende portare all’estremo la passività al fine di scongiurare la chiusura dell’io: «se il soggetto non è sempre [...] al limite di un dolore già insensato, allora si pone *per se stesso*»<sup>43</sup>. Tuttavia, ciò sembra contestare quanto sostenuto nella *Souffrance inutile*, dove la sofferenza del soggetto ha senso soltanto se è *per* la sofferenza dell’altro, la quale dev’essere «elevata a supremo principio etico – il solo che non sia possibile contestare [...]». La coscienza di questa obbligazione [...] rende, certamente in maniera più difficile, più spiritualmente vicini a Dio che non la confidenza in una qualche teodicea»<sup>44</sup>. Se da un lato Lévinas ammette che la teodicea «è implicita nell’Antico Testamento dove il dramma della Diaspora rinvia ai pec-

39. Ivi, p. 232; trad. it. p. 186. Altrove Lévinas si sofferma sul passo dell’*Esodo* in cui si dice «faremo e udremo» (cfr. Id., *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1968, pp. 92 ss.; trad. it. di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, il melangolo, Genova 2000, pp. 84 ss.). Cfr. *Es* 24,7.

40. *Ibid.* Peraltro, tale responsabilità sembra essere «un movimento irrelativo, assoluto, interno al soggetto» (M. Haar, *L’obsession de l’autre. L’éthique comme traumatisme*, in C. Chaliel, M. Abensour, eds., *Emmanuel Lévinas*, in “Cahier de l’Herne”, Éditions de l’Herne, s.l. 1991, pp. 525-38, p. 533).

41. Lévinas, *Autrement qu’être*, cit., p. 177; trad. it. p. 140. Soltanto nella «condizione di ostaggio» si può avere pietà e provare compassione (cfr. ivi, p. 186; trad. it. p. 148). Su questo cfr. P. Ricoeur, *Autrement. Lecture d’Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Lévinas*, PUF, Paris 1997, p. 24.

42. Lévinas, *Autrement qu’être*, cit., p. 183; trad. it. p. 145. A questo proposito Lévinas si richiama a Dostoevskij (cfr. ivi, p. 228; trad. it. p. 183).

43. Id., *De Dieu qui vient à l’idée*, cit., p. 133; trad. it. p. 107.

44. Id., *Entre nous*, cit., p. 104; trad. it. p. 127.

cati d'Israele»<sup>45</sup>, dall'altro egli nota amaramente che le sofferenze inaudite patite nella Shoah hanno rivelato l'insostenibilità di ogni teodicea.

Nel prendere su di sé una responsabilità letteralmente smisurata, il soggetto, accostato alla figura del “servo sofferente” di Isaia, assume persino le sembianze del Messia. Lévinas sostiene infatti che «il Messia sono Io [...]; il Messia è il giusto che soffre, che [...] ha preso su di sé la sofferenza degli altri. [...] Il fatto di non sottrarsi al peso che impone la sofferenza degli altri definisce l'ipseità stessa. Tutte le persone sono Messia», o meglio, nello scoprirsi in debito dei confronti di altri, ognuno avverte di *dover* agire «come se fosse il Messia»<sup>46</sup>. In questo senso, *ogni* soggetto è messianico, di là da ogni attesa della venuta di qualcuno che “arresti” la storia – la messianicità connota quindi la soggettività come tale.

La “sostituzione” non ha nulla a che vedere con la compassione nei confronti dell'altro e nemmeno con l'empatia, dal momento che «la *mia* sostituzione ad altri [...] non dipende dall'empiria dell'avvenimento psicologico, da una *Einfühlung* o da una compassione»<sup>47</sup>. D'altro canto, Lévinas esclude che si possa trattare di un atto *volontario* di altruismo, perché in tal caso vi sarebbe un soggetto già costituito, che potrebbe persino offrirsi come vittima al posto di altri. La sostituzione è invece una «passività inconvertibile in atto»<sup>48</sup>, che si traduce nel «non *sentirmi* innocente persino del male che altri fa»<sup>49</sup>. Come detto in precedenza, la “provocazione” etica di cui parla Lévinas si situa al livello del sentire e del trauma, dando luogo alla «condizione di ostaggio», che si rivela nella cattiva coscienza: «l'ostaggio è colui che è responsabile di ciò che non ha fatto. [...] Quando si incontra un essere umano, non si può lasciarlo cadere. La maggior parte del tempo, si lascia cadere, si dice: ho fatto tutto! Ma non si è fatto niente! È questo sentimento, questa coscienza di non aver fatto nulla che ci dà lo statuto di ostaggio»<sup>50</sup>.

Nell'idea in apparenza insensata per cui il soggetto sarebbe tenuto all'“espiazione” – al punto tale da assumersi la «responsabilità per il persecutore»<sup>51</sup> – risuona senza dubbio la condizione personale di Lévinas in quanto sopravvissuto alla Shoah, dal momento che «l'ingiustificato privilegio di essere sopravvissuti a sei milioni di morti»<sup>52</sup> si è tradotto in un

45. Ivi, p. 107; trad. it. p. 130.

46. Id., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976<sup>2</sup>, p. 120; trad. it. di S. Facioni, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 116 ss. Come detto, Lévinas distingue questo “dover essere” dal *Sollen* kantiano.

47. Id., *Autrement qu'être*, cit., p. 200; trad. it. p. 158.

48. Ivi, p. 185; trad. it. p. 146.

49. Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 145; trad. it. p. 115 (corsivo nostro).

50. Id., *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Montpellier 1995, p. 115; trad. it. di S. Regazzoni, *Alterità e trascendenza*, a cura di P. Hayat, il melangolo, Genova 2006, p. 93.

51. Id., *Autrement qu'être*, cit., p. 176; trad. it. p. 139.

52. Id., *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, p. 178; trad. it. di F. P. Ciglia, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 156. Cfr. anche l'esergo di Id., *Autrement qu'être*, cit.

senso di colpa che lo ha segnato indelebilmente. Se da un lato si è colpevoli *per il solo fatto* di essere sopravvissuti alla Shoah, dall'altro questa condizione di irredimibile colpevolezza viene ascritta al soggetto *in quanto tale*, quasi collocando l'evento della Shoah in un "prima" irrecuperabile, nella "diacronia" costitutiva dell'io – l'unicità della Shoah assume così in Lévinas un rilievo teoretico. Per questo egli sostiene che la coscienza morale è «senza colpa, ma accusata»<sup>53</sup>: la responsabilità non deriva infatti dalla condotta tenuta in passato, ma da un debito *infinito* che "precede" ogni presente.

L'io è già "segnato" dall'altro, consegnato a una responsabilità infinita, tanto che la presenza di altri nelle diverse situazioni assomiglia a un'istanza impersonale, la cui funzione sembra essere quella di ridestare un dovere che è *già* presente nel soggetto – in tale prospettiva, l'individualità dell'altro può apparire irrilevante<sup>54</sup>. Nel chiamare alla responsabilità, il volto dell'altro si trattiene *hors du monde*, sottraendosi alla visibilità, ed è solo grazie alla presenza del "terzo" – alla quale in questa sede si potrà soltanto accennare – che i volti acquistano visibilità: il terzo, l'altro prossimo, è *già da sempre* insieme all'altro – la sua non è una presenza meramente empirica<sup>55</sup> –, il che dà luogo a un «limite della responsabilità. [...] È necessaria la giustizia, vale a dire la comparazione, la coesistenza, la contemporaneità, [...] la *visibilità* dei volti [...], una compresenza su una base di uguaglianza [...]. La prossimità assume un senso nuovo»<sup>56</sup>. Il terzo non è soltanto *un altro prossimo* che mi appella, ma è anche prossimo *dell'altro*<sup>57</sup>, tanto da rendere inattuabile l'*astrazione* di una relazione a due. Lévinas afferma che «il volto ossessiona e si mostra», quasi sdoppiandosi, in quanto se da un lato è *inapparente* – è appello alla responsabilità –, dall'altro «si s-figura [*dé-visage*]»<sup>58</sup>, cioè si rende visibile e comparabile. Ne consegue che l'io è sollecitato dalla *prossimità* ineludibile dell'altro, di *ogni* altro – «nella carità per l'uno, non può liberarsi dal suo amore per l'altro» –, e dall'esigenza di *giustizia*, che traspare in una «sottile ambiguità di individuale e di unico, di personale e di assoluto»<sup>59</sup>.

53. Id., *Éthique comme philosophie première*, Rivages, Paris 1998, p. 88; trad. it. di F. Ciarra, *Etica come filosofia prima*, in Lévinas, Peperzak, *Etica come filosofia prima*, cit., pp. 47-59, 53.

54. Sui problemi connessi all'*individuazione* di *Autrui* cfr. Marion, *D'autrui à l'individu*, cit., pp. 296 ss.

55. Facendo ricorso a un ossimoro, Lévinas parla di un «ingresso permanente» del terzo (cfr. Lévinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 249; trad. it. p. 200). Su questo cfr. D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Lévinas et la signification*, PUF, Paris 2008, pp. 231 ss.

56. Id., *Autrement qu'être*, cit., p. 245; trad. it. pp. 196 ss.

57. Cfr. E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Millon, Grenoble 1992, p. 208.

58. Lévinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 246; trad. it. pp. 197 ss.

59. Id., *Entre nous*, cit., p. 241; trad. it. p. 273.

Tuttavia, Lévinas sembra revocare quanto appena detto riguardo alla giustizia, sostenendo che «l'uno-per-l'altro della prossimità non è un'astrazione deformante. [...] In nessun modo la giustizia è [...] una limitazione della responsabilità»<sup>60</sup> – mentre in precedenza aveva affermato che il terzo pone un “limite” alla responsabilità. In realtà, se nelle relazioni concrete occorre deliberare e agire secondo una *misura* di giustizia<sup>61</sup>, ciò nondimeno quest'ultima non cessa di essere “inquietata” dall'ingiunzione etica, la quale si palesa nella «cattiva coscienza della giustizia»<sup>62</sup> – che la esorta a essere sempre più giusta “in nome” dell'appello etico originario. Non vi è quindi soltanto la cattiva coscienza del singolo, ma anche quella *della giustizia*, che “perseguita” le istituzioni e gli individui *in quanto* cittadini, membri di uno Stato. Lévinas sembra quasi istituire una sorta di gerarchia, laddove dichiara che «è in nome della responsabilità per altri [...] che tutto il discorso della giustizia si mette in movimento»<sup>63</sup>. Ne deriva che soltanto l'etica può “trattenere” la giustizia in prossimità dell'altro.

Questo snodo cruciale chiama in causa il rapporto tra etica e politica, nell'ambito del quale, a parere di Lévinas – in questo memore delle vicende novecentesche –, soltanto l'etica (intesa come dovere *infinito* verso altri) può preservare la politica dalla violenza e dal totalitarismo: «non credo allo status della giustizia che sarebbe radicalmente indipendente dall'etica, dalla valorizzazione della santità»<sup>64</sup>. Lévinas ritiene che tale esigenza etica – la cattiva coscienza della giustizia – si incarni nello “Stato liberale”, il quale, di là da ogni riferimento agli Stati esistenti, «è una categoria dell'etica in cui, posti sotto la generalità delle leggi, gli uomini conservano il senso della loro responsabilità, vale a dire la loro unicità di eletti a rispondere»<sup>65</sup>. In questo modo egli sottopone a una singolare “torsione” etica una categoria

60. Id., *Autrement qu'être*, cit., p. 248; trad. it. p. 199.

61. Vi è un passo in cui Lévinas confessa che «in una certa misura – Dio mi guardi dall'esservi costretto come a un precetto quotidiano – io sono responsabile d'altri [...] anche quando mi perseguita» (Id., *Entre nous*, cit., p. 116; trad. it. p. 141, corsivo nostro).

62. Ivi, p. 242; trad. it. p. 274.

63. *Ibid.* Pertanto, la *diaconia* e la *caritas* dovrebbero «ispirare l'*ethos* di ogni comunità che abbia ascoltato la voce dell'Altro» (A. Peperzak, *You: Universal and Unique*, in “Archivio di Filosofia”, LXXIV, 2007, 1-3, pp. 195-204, p. 201).

64. *Autrement que savoir. Emmanuel Lévinas* (“Les entretiens du Centre Sèvres”), Osiris, Paris 1988, p. 60.

65. Ivi, p. 62. Altrove Lévinas pone la questione *contra* Hobbes: «si possono dedurre le istituzioni a partire dalla definizione dell'uomo “lupo per l'uomo” piuttosto che ostaggio dell'altro uomo? Che differenza c'è tra le istituzioni che nascono da una limitazione della violenza e quelle che nascono da una limitazione della responsabilità?». La risposta è che nel secondo caso «ci si può ribellare contro le istituzioni in nome di ciò che ha dato loro origine» (E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, Paris s.d., pp. 214 ss.; trad. it. di S. Petrosino, M. Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1996, p. 250). Su questo cfr. M. Abensour, *L'extravagante hypothèse*, in N. Frogneux, F. Mies (éds.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, Cerf-Presses universitaires de Namur, Paris-Namur 1998, pp. 161-87, pp. 172 ss.

politica, sostenendo che lo Stato liberale, nel tentativo incessante di andare oltre se stesso, è «sempre inquieto del suo ritardo verso l'esigenza del volto d'altri»<sup>66</sup> – è inquietato non diversamente dalla coscienza morale del singolo. Chiaramente, questa forma statuale si pone come un contraltare rispetto agli Stati moderni europei, che invece hanno improntato la loro azione a logiche di potere e di conquista: di qui la cattiva coscienza dell'Europa, che non si è rivelata all'altezza dei principi di umanità dei quali si era creduta depositaria, consacrando una Ragione che ha reso possibile persino la Shoah<sup>67</sup>. In questo senso, l'*autonomia* in quanto tratto essenziale della concezione liberale moderna ha portato all'assimilazione se non alla cancellazione dell'altro.

Lévinas connette esplicitamente l'"elezione" del soggetto responsabile all'elezione del popolo ebraico, tentando di dissipare le perplessità che possono legittimamente sorgere riguardo a una nozione quanto mai ambigua. Se da un lato «non esiste coscienza morale [...] che non sia coscienza dell'elezione»<sup>68</sup>, dall'altro «l'idea di un popolo eletto [...] non è la coscienza di diritti eccezionali, ma di eccezionali doveri. [...] L'elezione è un sovrappiù di obblighi attraverso i quali si pronuncia l'"io" della coscienza morale»<sup>69</sup>, l'io di *ognuno*, senza preclusioni di sorta – sarebbe qui l'«universalismo ebraico»<sup>70</sup>. L'elezione, che «brucia verso l'interno, come esigenza infinita verso di sé, come infinita responsabilità»<sup>71</sup>, sta alla base della stessa uguaglianza: infatti, affinché quest'ultima possa instaurarsi, occorre che gli uomini «possano esigere da loro stessi più di quanto esigano dagli altri, che *sentano* responsabilità da cui dipende la sorte dell'umanità e che si pongano [...] a parte rispetto all'umanità. Tale "posizione a parte rispetto alle nazioni" [...] è realizzata nel concetto d'Israele e del suo particolarismo», anche se Lévinas si sente in dovere di aggiungere che «si tratta di una categoria morale piuttosto che del fatto storico d'Israele»<sup>72</sup>.

66. Lévinas, *Entre nous*, cit., p. 221; trad. it. p. 253.

67. Lévinas denuncia infatti che «la coscienza morale europea esisteva» in un'epoca nella quale «secoli di civiltà cristiana e filosofica non avevano ancora rivelato, nell'avventura hitleriana, la fragilità delle loro opere» (Id., *Difficile liberté*, cit., p. 17; trad. it. p. 19). Su questo tema cfr. M. Delhez, N. Frogneux, A.-M. Guillaume, *Dieu d'après Auschwitz*, in Frogneux, Mies (éds.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, cit., pp. 325-37, pp. 328 ss. Sul nazismo Lévinas si era peraltro già espresso nel 1934 (cfr. E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Payot & Rivages, Paris 1997; trad. it. di A. Cavalletti, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996).

68. Lévinas, *Difficile liberté*, cit., p. 39; trad. it. p. 39.

69. Ivi, p. 231; trad. it. p. 221.

70. Ivi, p. 38; trad. it. p. 38. In un'altra pagina si parla di «universalità invisibile» (ivi, p. 290; trad. it. p. 280).

71. Ivi, p. 228; trad. it. p. 218.

72. Ivi, p. 39; trad. it. p. 39 (corsivo nostro). Cfr. anche Id., *La laïcité et la pensée d'Israël*, in Id., *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier 1994, pp. 177-96, p. 186, dove si dice che gli uomini devono sentirsi responsabili dell'uguaglianza al punto da rinunciarvi.



Nelle parole di Lévinas il *particularismo* si traduce in *universalismo*, l'elezione del popolo ebraico nell'elezione di *ogni* singolo<sup>73</sup> – nella coscienza morale che connota essenzialmente l'uomo. In questa prospettiva, ognuno può essere ebreo (e in un certo senso lo è *già*), condizione dalla quale Lévinas tenta di rimuovere ogni aspetto confessionale, tanto da affermare che «l'esistenza ebraica è [...] il compimento della condizione umana»<sup>74</sup>. Se il soggetto è messo in questione dall'altro, a sua volta il popolo ebraico è «circondato da nemici e sempre in questione, ma anche impegnato nei fatti, per pensare – e per fare e rifare – uno Stato nel quale dovrà incarnarsi la morale profetica»<sup>75</sup> – come si diceva in precedenza, uno “Stato liberale”, che risponda all'esigenza etica sopra indicata. Per questo, Lévinas sostiene che il sionismo «non è un nazionalismo o un particolarismo che si aggiunge ad altri»<sup>76</sup>, anche se esso non può mettere fine all'esilio, che ancora permane in Israele nella misura in cui lo Stato ebraico è chiamato a porre in essere una giustizia *infinita*. La denuncia lévinasiana di ogni radicamento in un luogo riguarda anche la Terra Santa, tanto che egli si sofferma prevalentemente sui passi biblici in cui Dio dona la terra “sotto condizione” di giustizia.

Lévinas parla persino di un «riconoscimento della Torah prima del Sinai» da parte delle altre nazioni (per le quali il Sinai non ha evidentemente alcun significato), cioè di un riconoscimento del messaggio *universale* dell'ebraismo – «l'apertura [...] verso l'altro uomo, verso lo straniero»<sup>77</sup> – che “precederebbe”, nella diacronia, l'avvenimento singolare del dono della Torah al popolo ebraico. Nel tentativo di sottrarre l'idea di elezione a ogni particolarismo, l'etica lévinasiana rivela una volta di più la sua ambizione universalista, senza tuttavia avvertire che la «partecipazione alla storia d'Israele»<sup>78</sup> da parte delle altre nazioni la colloca in una narrazione che, anche se mira all'accoglienza, può essere sentita come escludente. Come si è detto sopra, la concezione della coscienza morale che “inquietà” il soggetto può essere sostenuta in altro modo, riferendosi al “fatto” ineludibile del *sentirsi* infinitamente obbligati verso l'altro, che si riverbera nell'incessante esigenza di giustizia. Sono queste le parole lévinasiane che ancora chiedono di essere ascoltate e discusse.

73. Cfr. Salanskis, *Lévinas vivant*, cit., pp. III ss.

74. E. Lévinas, *Être juif*, in “Cahiers d'Études Lévinassiennes”, I, 2002, pp. 99-106, p. 105.

75. Id., *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris 1982, p. 228; trad. it. di G. Lissa, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986, p. 284.

76. Ivi, p. 70; trad. it. p. 124. In realtà, le vicende storiche insegnano che la “tentazione” nazionalista non può mai dirsi del tutto scongiurata.

77. Id., *A l'heure des nations*, cit., p. 112; trad. it. p. 110.

78. *Ibid.*





# Hannah Arendt.

## Il male politico fra orrore e banalità

di *Giuseppe Goisis*

### I

#### Premessa

Simona Forti, una delle più importanti interpreti del totalitarismo, distingue due fasi della fortuna e della ricezione critica di Hannah Arendt: nella prima fase, prevarrebbe l'immagine di una pensatrice "antimoderna", spesso abbinata a Eric Voegelin e a Leo Strauss; nella seconda fase, prenderebbe forma, e poi s'imporebbe, il volto di una lettrice certamente critica della modernità, ma altresì capace di un'interpretazione non solo oppositiva, ma anche selettiva, e comunque aderente, della modernità stessa.

Aleggia l'interrogativo attorno all'enigma del passato e della memoria, e anche il tema della scrittura assume uno straordinario rilievo: la riflessione come ricerca delle radici, e la scrittura come tentativo di rimedio nei confronti di un oblio incombente, dell'avanzare stesso della morte<sup>1</sup>.

L'interrogativo che Arendt ci lancia, con misurata pacatezza e simultanea intensità, è il seguente: com'è possibile che l'idea di umanità, caratteristica dell'illuminismo, in particolare di Gotthold Ephraim Lessing, abbia potuto essere pressoché cancellata? L'avvento dei "tempi bui" (le due guerre mondiali, il dispiegarsi dei totalitarismi e infine la Shoah) ha provocato la bancarotta definitiva dell'umanesimo europeo, o la disfatta è solo parziale e sono consentiti "recuperi" selettivi?<sup>2</sup>

Un'altra questione, incalzante, s'aggiunge: è quella di sapere quale misura di realtà occorra mantenere in un "mondo" diventato disumano, se non si vuole ridurre l'umanità a vuota parola o fantasma. In altri termini, la domanda radicale sembra così modulabile: fino a che punto rimaniamo obbligati al "mondo", quando ne siamo stati espulsi, o ci siamo ritirati da esso, diventando simili a dei *pariah*, cioè dei «senza storia»?<sup>3</sup>

1. Si tratta, com'è noto, di temi salienti della contemporaneità, presenti in modo significativo in Arendt, ma comuni a molti altri saggisti e poeti: cfr. P. Gnani, *Scrivere poesie dopo Auschwitz. Paul Celan e Theodor W. Adorno*, La Giuntina, Firenze 2010, *passim*.

2. H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, a cura di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. 7-37.

3. *Ivi*, p. 17.

Di fronte a tali questioni, sarebbe stato facile abbandonarsi a quel “dualismo implacabile” che spesso facciamo coincidere con lo spirito tragico; eppure, a simile spirito tragico Arendt non si è mai abbandonata completamente, resistendo al fascino degli abissi contemporanei e, soprattutto, al compiacimento di essi; un elemento costitutivo della mente arendtiana e del suo metodo mi pare costituito dalla ricerca di una speranza ragionevole, di una rinnovata costruzione del “politico”, alla ricerca di un’*agorà*, percepito come non definitivamente perduto.

Mi sembrano rilevanti gli approfondimenti sull’*approccio narrativo* in politica, come giudico un contributo prezioso il pensiero dominante, in Hannah Arendt, della “natalità”, un pensiero che mira a *reinaugurare la storia, fecondamente*, in un movimento da riprendere sempre daccapo, voltando, continuamente, pagina dopo pagina<sup>4</sup>.

Aggiungo che lo spunto metodico decisivo mi pare offerto dalla proposta, peraltro difficile da realizzare, di *adottare il punto di vista delle vittime, dei pariah*, rovesciando dunque il punto di vista consueto all’Occidente, che è stato ben sintetizzato con le successive precisazioni: il punto di vista dell’uomo bianco, adulto, civilizzato, occidentale, superazionalista e, ciò che non guasta, maschio e guerriero.

Rovesciare la prospettiva significa anche comprendere la storia in maniera nuova, approfondendo la distinzione fra *verità di ragione* e *verità storiche*, distinzione già chiarita da alcuni filoni dell’illuminismo, e presto smarrita nel passaggio fra illuminismo e romanticismo<sup>5</sup>.

In tale passaggio, avviene una fulminea sottrazione, che sembra decidere la sorte stessa del popolo ebraico: «Gli Ebrei diventano nella storia i senza storia. La comprensione della storia ha sottratto loro il passato. Essi stanno di nuovo *vis à vis de rien*»<sup>6</sup>.

## 2

### **Le coordinate del mondo moderno: verso una critica, che è anche autocritica**

Un modello di *pariah*, capace di superare l’esclusione e la rassegnazione, è costituito da Rahel Varnhagen, una figura di donna ebrea, vissuta nel Settecento, che ha trovato vie nuove per partecipare alla vita del suo tempo, risolvendo la discriminazione, di cui era oggetto, in maniera positiva: Arendt le dedicherà una sua opera importante<sup>7</sup>.

4. Una simile impostazione può essere chiamata “spirito di mobilità”, che è *ripresa*, piuttosto che *ripetizione*, e di tale spirito la tradizione d’Israele si presenta come portatrice: cfr. V. Jankélévitch, *La coscienza ebraica e la contraddizione*, in Id., *La coscienza ebraica*, La Giuntina, Firenze 1986, p. 28.

5. H. Arendt, *Illuminismo e questione ebraica* (1932), a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2009, pp. 10-1.

6. Ivi, p. 46.

7. Id., *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea* (1959), il Saggiatore, Milano 2004.

Lo sforzo di superare le situazioni e i conflitti più difficili, lasciandosi alle spalle l'angoscia e la nostalgia, costituisce una linea costante, assiale per l'intera opera arendtiana; spesso ricorda Platone, che affermò una volta: «L'inizio è infatti una divinità, e finché è tra gli uomini, salva ogni cosa»<sup>8</sup>.

Il rilievo dell'inizio compare fin dalla tesi di laurea della "nostra" pensatrice; trattando dell'amore, "creatore di mondi", e tuttavia escludendolo dalla politica deliberatamente, così conclude: «L'inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell'uomo; politicamente, si identifica con la libertà umana. "Affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo", dice Agostino. Questo inizio è garantito da ogni nuova nascita; è in verità ogni uomo»<sup>9</sup>.

Ci sono notevoli differenze fra l'impostazione di Hannah Arendt e quella di un'altra pensatrice, alla quale spesso viene accostata: Simone Weil; per Arendt, parlerei di una sorta di grandiosa *antropodrammatica*, dalla quale però, soprattutto negli scritti più maturi, esula ogni dualità irrisolta; per Simone Weil (morta trentaquattrenne, non dimentichiamolo!), il Bene sembra, invece, fuggiasco dal mondo, e domina un "tragicismo" che sembra spalancare, a ogni passo, dualità implacate e implacabili<sup>10</sup>.

Per rendersi conto del differente approccio alla dimensione storico-politica, si consideri le weiliane *Réflexions sur les origines de l'hitlerisme*<sup>11</sup>; per Weil, l'indagine sull'hitlerismo si articola con un'ampiezza eccezionale, coinvolgendo lo stile brutale di ogni conquistatore o dominatore: così l'analogia con l'Impero romano è spesso invocata, conferendo all'interpretazione un particolare sapore metastorico, caro, per esempio, ad Augusto Del Noce, pur senza perdere contatto con l'incandescente materia trattata. Nulla di tutto ciò in Arendt, essendo per lei il nazionalsocialismo una forma specifica, perfino la più rappresentativa, del fenomeno totalitario, un fenomeno, ripete Arendt, che ha senso solo *entro l'orizzonte della modernità*<sup>12</sup>.

8. Platone, *Leggi*, 775, citato da H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, a cura di U. Ludz, M. Bonola, Einaudi, Torino 2007, p. 139.

9. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. di A. Guadagnin, introduzione di A. Martinelli con un saggio di S. Forti, Einaudi, Torino 2004, p. 656; cfr. S. Agostino, *De civitate Dei*, libro 12, cap. 21 (*La città di Dio*, trad. it. di C. Carena, Einaudi-Gallimard, Torino-Paris 2002, p. 529). La tesi di laurea: H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, a cura di L. Boella, SE, Milano 2004.

10. Un rigoroso confronto fra le due saggiste: R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil*, Donzelli, Roma 1996.

11. S. Weil, *Réflexions sur les origines de l'hitlerisme* (1940), in Id., *Œuvres*, Gallimard, Paris 1999, pp. 565-87.

12. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann in Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2000; Id., *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001; Id., *Le origini del totalitarismo*, cit.: questi i principali contributi, sul tema, di Arendt; delle *Origini del totalitarismo* esiste una precedente edizione, che risale al 1967, delle Edizioni di Comunità. Sia Weil sia Arendt erano autrici care ad Adriano Olivetti, animatore del movimento "Comunità"; anzi, è stato riferito in maniera autorevole, Olivetti meditava assiduamente sui testi di Simone Weil.

A differenza di Romano Guardini, le cui lezioni di teologia Arendt seguì a Berlino, la questione non è il totalitarismo “dentro di noi”, *in interiore homine*; per Arendt, il totalitarismo va compreso come un fenomeno pubblico, come una “malattia” della politica, una specie di degradazione o degenerazione. I quattro elementi costitutivi della “modernità” vi confluirebbero: il primato della *scienza*, con l’indiscutibilità dei suoi asseriti connessa al costume dello “scientismo”; il prepotere della *tecnologia*, con il vortice delle sue “conquiste” inedite; il clamore dell’*ideologia e della propaganda*, che dispiegherebbero una comunicazione rischiosamente carente di interazione, e quindi inclinante verso la manipolazione; infine, il fenomeno della *burocrazia*, con le sue complesse procedure, nascenti per organizzare l’esistenza umana, e poi incumbenti per inquadrarla e dominarla<sup>13</sup>.

Beninteso, Arendt non propone una critica frontale della modernità, come risuona, ad esempio, in un Léon Bloy, apprezzato da Carl Schmitt, Mircea Eliade, Jorge Luis Borges e Ernst Jünger<sup>14</sup>. La sua si manifesta piuttosto come un’*autocritica, come una critica interna alla modernità medesima*. Tale autocritica intenderebbe emancipare il pensiero moderno, soprattutto il pensiero politico, da quell’eccesso delle passioni, da quella febbre delle emozioni che ricapitolerei con il termine “emozionalismo”.

Nella risposta allo storico delle religioni Gershom Scholem, affiora nitidamente la questione dell’“emozionalismo”, collegabile al romanticismo, e a una certa idea della violenza “selvaggia”, come dell’idea catastrofica di rivoluzione; *i libri di Arendt sono come lenti*, capaci di recuperare il rilievo obliato di certi fenomeni del passato, ad esempio del “darwinismo sociale”, fenomeni sfociati, insieme ad alcuni dei precedenti fenomeni culturali, nel gran calderone del totalitarismo<sup>15</sup>.

13. «La guerra e la prigionia hanno creato sempre vocaboli nuovi. Nei campi tedeschi, in questi anni, si è diffuso il verbo *organisieren*. *Organizzare* è cambiare la razione di pane per un golf, la margarina per un cucchiaino. Si organizza in un’infinità di modi, a spese di tutti, e chi non organizza muore»: tale testimonianza in G. Borgognone (a cura di), *Storia della Shoah*, vol. v, *Documenti*, UTET, Torino 2006, p. 442.

14. Ad esempio, cfr. C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galili, il Mulino, Bologna 2010, p. 31 e *passim*.

15. H. Arendt, G. Scholem, *Due lettere sulla banalità del male*, nottetempo, Roma 2007, pp. 26-7: Scholem accusa Arendt di poca sensibilità (*Herzenstakt*); ma Arendt risponde che il ruolo del cuore, in politica, «le sembra del tutto contestabile». In generale, le molte critiche, e anche denigrazioni, che ha ricevuto sul tema del totalitarismo, e su quello della Shoah, mi pare dipendano non tanto da quello che ha affermato, quanto piuttosto dal *come* l’ha sostenuto; per accostarsi alla Shoah, occorre, forse, una qualche attonita umiltà, un certo riserbo; Arendt, valorizzante al massimo il *giudizio*, è sembrata, a tratti, mancare dell’umiltà richiesta: per questo, forse, la “banalità” del male denunciata, che si direbbe meglio “mediocrità”, o “quotidianità” del male, ha potuto essere fraintesa, e capita, ingiustamente, come una minimizzazione. A mio avviso, il bisogno di configurare un *giudizio* sgorga da una profonda necessità umana ed etica, l’eccesso di *giudizio* dal senso del vuoto, dell’assenza; ciò di cui si ha massimamente paura s’identifica con quello che non ha volto.

Devono essere considerati con attenzione, per il nostro tema, anche i *Quaderni e diari* dell'autrice, nei quali, con uno stile aforistico rapido e nervoso, si fissano alcuni spunti di ricerca e intuizioni di metodo che formeranno l'ossatura degli scritti di più vasto respiro.

Si legge ad esempio: «Verità contro ideologia: si comincia con è giusto o vero ciò che è utile al popolo tedesco ecc. L'ideologia come arma. Ma la verità non è un'arma. Se la si usa come tale, essa si smussa, oppure diventa una menzogna»<sup>16</sup>.

Filosofie dunque come esercizi: l'assoluto "movimentismo" come base del totalitarismo, confluendo la rivoluzione del nichilismo nel terrore su base ideologica; si giunge, infine, allo scioglimento dello Stato di diritto, con le sue istituzioni di garanzia e salvaguardia; l'alleanza stretta tra l'*élite* e le masse (che, a volte, Arendt preferisce chiamare "plebi") conduce, in ultima analisi, alla "fine dei diritti dell'uomo".

«Se la verità non è un'arma, può essere utilizzata politicamente? Nello spazio politico esiste qualcosa che sia senza lotta? Qualunque opinione non si scontra sempre con un'altra opinione? Nello spazio pubblico, ogni verità non diventa sempre un'opinione, o meglio una fanatica falsità?».

Non si tratta di interrogativi retorici, ma di genuine questioni, che travagliano Arendt, assalendola e comunicandole un'intensa inquietudine; ne deriverà la persuasione dell'*enorme potere dell'illusione, e anche della menzogna, in politica*. Dalla stessa calunnia, che circola così comunemente in politica, non ci si potrebbe difendere, e se la verità sembra il criterio supremo del pensiero, in quanto tale non vincerebbe mai, essendo viva soltanto nell'azione, e nel fatto di dire la verità (sincerità).

È assai interessante, mi sembra, scorgere questi frammenti di pensiero in movimento, nel loro stadio problematico e ancora alla ricerca di una definitiva strutturazione; il vero errore, il supremo errore, sembra risiedere nella *volontà*, e nel suo ruolo ambiguo entro la vita etica (scoperta realizzata, simultaneamente, da Seneca e san Paolo); Arendt arriva, in alcune sue riflessioni conclusive ispirate a Nietzsche e Schopenhauer, a postulare la necessità di una *noluntas*, di un "non volere la volontà", per tagliare in radice quella frenesia attivistica, nascente da un culto troppo marcato dell'*ego*, che sarebbe alle origini del totalitarismo e, in genere, di ogni politica disumanizzante: «L'opinione scatenata in un'ideologia tenta di liquidare quei fondi di verità, senza i quali la vita politica diventa menzogna»<sup>17</sup>.

L'abbandono dell'istanza veritativa non è l'unico oblio significativo, sulla strada del totalitarismo; si liquidava l'idea di *agorà*, fondamentale per gli antichi Greci, e quella di *agape*, altrettanto fondamentale per la tradizione cristiana; il totalitarismo, in particolare nazionalsocialista, costituisce una

16. H. Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 523.

17. Ivi, p. 520.

miscela assai influente tra l'impulso fanatico di una convinzione ideologica spietata e la potenza condizionante delle moderne tecniche.

L'antisemitismo "salvifico" di Hitler ebbe le sue radici nella storia tedesca e nell'antigiudaismo cristiano, ma attinse a piene mani il suo potenziale omicida dalla scienza e dalle tecniche moderne, che dilatarono i massacri e le stragi su di una scala straordinaria, fino a sfociare nel *genocidio*<sup>18</sup>.

Alcuni fenomeni caratteristici della modernità presiedono, secondo Arendt, alle origini del totalitarismo; innanzitutto, alcuni fenomeni sociali, come l'"atomizzazione", con la conseguente disgregazione delle compagini comunitarie, ridotte a meri involucri<sup>19</sup>; a questa problematica si salda quella dello "sradicamento", che ricorre in modo significativo nella nostra autrice, anche se con minor pregnanza che in Simone Weil, che insiste di più sullo "sradicamento" spirituale.

L'individuo diventa pulviscolo, quasi una "poltiglia", sciogliendo i suoi legami precedenti, e confluendo, a capofitto, in quella plebe acefala che costituirebbe la vera base dei movimenti d'intolleranza del XX secolo. Così la qualifica della cittadinanza tende a sbiadire i suoi connotati partecipativi, divenendo polemica ed esclusivista, avversa all'individuo, inteso precisamente come centro autonomo del giudizio, e portatore dello spirito critico.

È dunque il *conformismo* la situazione sociale, e psicosociale, favorente la genesi del totalitarismo, un conformismo che l'isolamento e il crollo dei valori incrementano, nonostante le apparenze contrarie: infatti, più l'individuo vive nella paura e nell'incertezza, più aspira a esser guidato da un governo "forte", se non dittatoriale; quanto più latita la moralità come orientamento spontaneo, tanto più si ricerca un punto d'appoggio nel "così fan tutti" del conformismo.

Arendt vuol mostrare il carattere "inedito" di tanti aspetti del totalitarismo del XX secolo: sfiora la tematica del *nichilismo*, suggerendo una pista di grande valore (si pensi alle relazioni intrinseche fra il nazionalsocialismo e il nichilismo), ma non affonda, radicalmente, nella tematica evocata: affrontarla teoreticamente avrebbe forse esigito un rendiconto radicale, e impietoso, con Heidegger, il suo maestro, e forse anche un'autocritica, altrettanto inesorabile, delle sue stesse posizioni filosofiche.

L'attenzione si sposta dunque sulle visioni pragmatiste e utilitariste, capaci, per mancanza di respiro complessivo, di pervenire a una concezione impoverita dell'umano, ma incapace di sbarrare la strada al "terrore totalitario".

18. S. Friedländer, *Aggressore e vittima. Per una storia integrata dell'Olocausto*, Laterza, Roma-Bari 2009, parte I, cap. II. Per meditare il fondo, tellurico e ctonio, del neopaganesimo nazionalsocialista, si consideri, ad esempio, la percussività ossessiva della musica di Carl Orff, vicino, non a caso, a Martin Heidegger.

19. H. Arendt, *Archivio Arendt*, vol. II, 1950-1954, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 115-9.

I più felici spunti si devono allora trovare, forse, nella determinazione del ruolo della fantasia e nell'approfondimento delle tecniche di "indottrinamento", delle quali il totalitarismo si avvale; tali tecniche conducono *leaders* e "quadri" ad attingere al linguaggio comune, risignificandolo tuttavia in un modo totalmente diverso (così anche le scienze, e lo stesso "senso comune", tendono a venire assunti e manipolati dalle dinamiche totalitarie)<sup>20</sup>.

In particolare, partendo da certi testi rilevanti di John Dewey, Hannah Arendt rimette in questione "la torre d'avorio del senso comune", un *quid* assai meno stabile di quanto non si possa ritenere, soggetto come sembra alle fluttuazioni degli eventi storici e delle più o meno consapevoli manipolazioni; il fatto è che le impostazioni programmatiche, basate su toni emozionali condizionanti *a priori*, non hanno alcuna validità: «La superstizione è alla base di ogni ottimismo radicale come di ogni pessimismo radicale, i cui concetti basilari di progresso e declino si assomigliano l'un l'altro come due fratelli ostili»<sup>21</sup>.

Una simile ingenuità, globalmente giocata da soprassalti emotivi, affiora nel libro collettivo *The Black Book*, un testo nel quale, volendo porsi come vindici dei crimini "troppo grandi" della Shoah, si finirebbe per cadere, secondo la nostra autrice, in un eccesso di retorica, che non gioverebbe a un'autentica comprensione.

Basterebbe attenersi ai "fatti", essi sono già "enormi" di per sé, possedendo, infine, un'eloquenza sobria, tale però da suscitare pietà nelle persone sensibili all'etica: «Morirono come bestiame, come materia, come cose che non avevano più né corpo né anima, nemmeno un volto su cui la morte potesse apporre il suo sigillo»<sup>22</sup>.

In svariate circostanze, l'autrice s'interroga sulla possibilità di *comprendere davvero la Shoah*, dato che essa, secondo un'intuizione comune, oltrepassa i limiti della comprensione umana, realizzando uno degli ideali della modernità: l'*eguaglianza*, ma in una maniera rovesciata e dunque "perversa": l'eguaglianza che può realizzare una "fabbrica di cadaveri", accompagnata, nel suo "lavoro", da una straordinaria accumulazione del terrore.

Si tratta di una vera questione epistemologica; anche le immagini comunemente usate (l'"inferno", lo scatenarsi del "demoniaco"...) possono valere solo come metafore, capaci di suggerire la gravità eccezionale di quanto accaduto, ma rischiano di essere fuorvianti se non sono intese precisamente per quel che servono: sono appunto *solo* metafore.

In tre brevi scritti (1946, 1947, 1950)<sup>23</sup>, precedenti *Le origini del totalitarismo*, Arendt sviluppa un tentativo di comprensione che pondera, soprat-

20. Ivi, pp. 80; pp. 84-5.

21. Id., *Archivio Arendt*, vol. I, 1930-1948, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, p. 229.

22. Ivi, p. 232.

23. I tre scritti sono ora raccolti, a vantaggio del lettore italiano, in Id., *L'immagine dell'inferno*, cit.



tutto, l'influenza delle nuove tecniche, dispiegate nei campi di concentrazione, ma le analizza anche in un altro senso: come *tecniche della scienza sociale*, capaci di schiudere, a suo giudizio, una qualche comprensione dei fenomeni studiati; a tale chiave interpretativa, aggiunge quelle offerte dalla scienza politica e dalla storia, per capire le premesse che hanno condotto ai campi di sterminio, come oltrepassamento dei campi di concentrazione, in un'ermeneutica secondo la quale il fenomeno politico più rilevante sarebbe rappresentato dall'"ingoiamento" dello Stato da parte della nazione («quando la nazione si mangiò lo Stato»).

Nel tentativo di "comprendere l'inconcepibile", Arendt non procede in una situazione di *tabula rasa*, ma si serve di studi pionieristici, come quello di David Rousset, che ha reso popolare l'espressione: "univers concentrationnaire"<sup>24</sup>.

Si manifesta qui un altro problema: la Shoah, con le sue premesse totalitarie, ha sconvolto il linguaggio, lo ha vulnerato nel suo tessuto originario e nel suo orientamento significante, e dunque le parole sembrano insufficienti, inadeguate per descrivere quell'evento "inedito", che possiede anche qualcosa di "inaudito", nel senso di "terribile", di "intollerabile".

### 3 Un marchese "poco divino": Arendt critica Bataille

Arendt conosce quel pensatore "maledetto" che è, agli occhi di molti, Georges Bataille; lo stesso scrittore, dotato di una fama piuttosto sulfurea, ha del resto incrociato anche la via di Simone Weil.

Per Bataille, il totalitarismo, con il suo universo coercitivo, e la stessa Shoah dovrebbero essere inquadrati, attraverso confronti sempre più chiarificatori, "entro la via di Sade", una via caratteristica della modernità, capace di contraddire la via tradizionale, che Bataille chiama "la via di Platone".

Mentre Platone metteva al centro il controllo delle passioni, attraverso l'uso della ragione (con un movimento che prima il cristianesimo, poi l'etica borghese avrebbero rigorizzato e volgarizzato), Sade, al contrario, avrebbe esaltato lo "scatenamento delle passioni", spalancando l'abisso di pulsioni concretissime, di esperienze interiori ed emozioni (sia indirizzate alla sfera dell'istintualità più brutale, sia alla sfera del sacro); tali pulsioni ed esperienze, l'omologazione e il livellamento, procurati da un abuso della ragione astratta, avrebbero tendenzialmente represses, fino al soffocamento.

Bataille, dunque, incrociando la temperie sadiana con quella nazionalsocialista (anche Pier Paolo Pasolini, in un suo film famoso (*Salò o le*

24. D. Rousset, *L'univers concentrationnaire*, Minuit, Paris 1947 (esiste una prima traduzione italiana di Longanesi, del 1948, e una successiva di Baldini & Castoldi, del 1997).



120 giornate di Sodoma), sviluppa intuizioni simili), sarebbe costretto a legare un processo di emancipazione morale, che attribuisce a Sade, con la creazione di un universo che ha, innegabilmente, conseguenze da incubo e, comunque, distruttive per l'umano. A questo punto, tuttavia, introduce una distinzione: pur alimentandosi alle stesse pulsioni "crudeli" e partecipando a un movimento complessivo della modernità, il nazionalsocialismo eserciterebbe un controllo "freddo", gelidamente razionale sulle passioni ed emozioni, pur suscitate. Come ricapitola bene Francesco Fistetti, il nazismo fu sì uno scatenamento delle passioni, ma rigidamente governato da una ragione calcolante, «astratta e utilitaria»<sup>25</sup>.

La critica di Bataille al nazionalsocialismo sembra configurare un'«eccezione» per quanto riguarda il comunismo; anch'esso espressione; a giudizio dello scrittore francese, delle forze più profonde dell'interiorità umana; il comunismo rappresenterebbe una "distensione", un "dispendio" e uno "spreco" da intendere però come un'impresa generosa, come un'impresa eroica: differendo la soddisfazione del piacere per convogliare ogni energia nella produzione industriale, gli operai sovietici mostrerebbero di «rinunciare alla vita per renderla possibile». Ora, per Arendt, questa eccezione non regge: come può essere assurda la rinuncia al consumo del borghese ed esser ragionevole quella dell'operaio? E nella terribile coercizione di rinunciare alla vita nel presente, non si può scorgere, in filigrana, la grande coazione, e la stessa violenza, che il comunismo sovietico ha esternato nei confronti delle minoranze?

La letteratura sui gulag, da Aleksandr Solgenitsin a Varlam Šalamov, sembra dar ragione alla "nostra" pensatrice: il non indietreggiare di fronte a ogni soluzione delle *élites* sovietiche ha finito per legittimare la repressione più brutale, manifestando che non di "coraggio" si trattava, bensì di "dura spietatezza"; Kolyma è una "fabbrica di cadaveri" non meno dei campi di sterminio del nazionalsocialismo, essendo l'oppositore e il dissidente ridotti a puro strumento; l'"indugio sugli orrori" può non generare un ambiguo compiacimento, come in certe pagine sadiane, ma potrebbe consentire di riflettere sugli orrori, cercando di comprenderne i processi causativi e le dinamiche di sviluppo.

Occorre spiegare perché i due sistemi del comunismo reale e del nazionalsocialismo, non per una semplice prospettiva imitativa, abbiano potuto, su molti piani, produrre effetti analoghi, senza pensare che dei semplici processi di razionalità tecnica e burocratica abbiano potuto trascinare l'uomo a compiere *automaticamente* certe azioni (anche se quello dell'ottusità prodotta da certi automatismi diseducativi è un grande problema, che Arendt non ignora).

25. F. Fistetti, *L'epoca dei totalitarismi è davvero finita?*, in Arendt, *L'immagine dell'inferno*, cit., p. 15; l'introduzione di Fistetti andrebbe meditata per intero, per la sua qualità, e me ne sono avvalso per qualche considerazione successiva.

In breve, Bataille e altri, per un loro bozzolo ideologico, volgerebbero lo sguardo altrove, risultando quindi affetti da superficialità, a motivo di un distacco decisivo rispetto all'esperienza. Non bastano intuizioni e spunti stimolanti, ma, come già intuito da Tocqueville, occorre che la scienza politica si doti di categorie nuove, per capire un mondo completamente inedito. Per Arendt, ogni libro e anche ogni testo scritto non debbono limitarsi a far capire, ma anche tentare, responsabilmente, di *educare*: così la conoscenza scientifica del totalitarismo, la sua analisi e comprensione ci possono far entrare nel dramma della Shoah, assumendo, di fronte all'intollerabile, una responsabilità politica coerente<sup>26</sup>.

Siamo rinviiati, nel rapporto dialettico fra *Krisis* e *Kritik*, al punto focale della *coscienza*; la coscienza «è l'anticipazione del compagno che ti aspetta se e quando torni a casa», fondandosi su un dialogo che pone questioni non tacitabili, e insieme si prova a dar risposta alle questioni stesse<sup>27</sup>.

Affiancherei la centralità politico-educativa del *giudizio*: non a caso, con qualche ironia, Arendt è stata chiamata “la regina del giudizio”, e certo non è facile assidersi su quel trono. In altri termini, la condizione umana è sospesa tra un passato in cui ancora non si viveva e un futuro in cui non vivremo più; l'importante, secondo la “nostra” autrice, è «che io trascenda i limiti dello spazio breve della mia vita», riflettendo e giudicando il passato, cercando di dar forma, con i miei progetti, al futuro: così il pensiero può cessare di essere un'attività politicamente marginale.

Il valore di tutto ciò si manifesta soprattutto *nell'emergenza*, quando le categorie di pensiero s'indeboliscono e le istituzioni, anche le più inveterate, scricchiolano paurosamente; chi ha imparato a giudicare, non si lascia trasportare senza riflettere da tutto ciò che gli altri credono e fanno: non dimentichiamolo, una delle cogenti premesse della Shoah è stato il conformismo di massa; «coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto di unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte per ciò stesso in una sorta di azione». Il pensiero corre a Socrate, che si sprofonda nelle sue meditazioni, ed esercita la sua arte maieutica, distruggendo le opinioni conformiste, e additando nuovi sentieri per il pensiero, con una disposizione implicitamente politica.

Il *giudizio* è la facoltà che giudica i particolari, sussumendoli sotto quelle regole generali che si possono insegnare e apprendere, finché non si convertano in abitudini.

La facoltà di giudicare (la grande “scoperta” di Kant, del quale il “kantismo popolare” esalta invece una specie di cieco “doverismo”) struttura un'attitudine reattiva della nostra vita quotidiana, rendendoci capaci di dire con fermezza: “questo è giusto”, “questo è sbagliato”, e anche: “questo

26. Ivi, pp. 18-9.

27. H. Arendt, *La vita della mente* (1971-78), a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 2009, p. 287.

è bello” ... Non è davvero lo stesso atteggiamento di chi subisce rassegnatamente ed esegue con meccanica minuziosità.

Concludo con una sintetica citazione, ma tutta *La vita della mente* andrebbe accuratamente riletta *anche* come un testo di educazione politica: «Il pensiero ha a che fare con l’invisibile, con le rappresentazioni di cose che sono assenti; il giudicare concerne sempre particolari nelle vicinanze e cose a portata di mano. Nondimeno l’uno è in relazione con l’altro, allo stesso modo dell’essere coscienti e della coscienza morale».

E aggiunge:

Se il pensare – il due in uno del dialogo senza voce – attualizza la differenza interna alla nostra identità quale è data nell’essere coscienti e con ciò sfocia nella coscienza etica come suo sottoprodotto, il giudicare, il sottoprodotto dell’effetto liberatorio del pensare, realizza il pensiero, lo rende manifesto nel mondo delle apparenze, laddove non sono mai solo e sono sempre troppo indaffarato per essere in grado di pensare<sup>28</sup>.

Per mio conto, sono qui manifestate eccellenti indicazioni per non ricadere nella barbarie, ma se prima, nel considerare il tema dell’“indugio” (certo un indugio riflessivo, e non compiaciuto), mi risuonava nella mente il tragico interrogativo: “Troppo tardi?”, ora, di fronte a questa nitida pagina etico-educativa che articola pensiero, giudizio e azione, mi risuona l’interrogativo, altrettanto drammatico: “Troppo poco?”; basteranno cioè queste indicazioni per non ricadere, per non ripiombare in una barbarie, che si manifesti magari con un volto inedito, e quindi difficilmente riconoscibile?

#### 4

### Intermezzo su Benjamin

Forse, è stato Walter Benjamin ad attirare, per primo, l’attenzione di Arendt sul grande tema della modernità; e, tuttavia, lo stile definitivo con cui Arendt tratta la modernità diverge diametralmente da quello di Benjamin. Quest’ultimo riteneva che si fosse estinta ogni trasmissibilità del passato, un passato che si dava solo come frammento, e che dunque poteva essere citato soltanto, più che rielaborato.

Non essendoci dunque una vera trasmissibilità, la tradizione, dilacerata nella sua articolazione, sarebbe filtrata nel presente come una goccia che si instilla piano piano, privando il presente della sua “tranquillità” e del suo compiaciuto appagamento<sup>29</sup>. Per Benjamin, che anticipa alcune intuizioni della temperie “postmoderna”, le citazioni sono come briganti appostati al bordo della strada, pronti a balzar fuori armati, per strappare l’assenso all’ozioso viandante (fuor di metafora, al lettore).

28. Ivi, pp. 288-9.

29. Id., *Walter Benjamin, 1892-1940*, a cura di F. Ferrari, SE, Milano 2004, pp. 70-7.

Benjamin, per Arendt, è il “pescatore di perle”, alla disperata ricerca, distrutto il presente, di purificare, di strappare qualcosa al passato, conservandone gli aspetti più preziosi<sup>30</sup>; la lettura di Benjamin sarebbe dunque più selettiva che comprensiva, più analitica che capace di produrre sintesi. Per la sua sensibilità teologica, filtrata da Ernst Bloch e che Arendt non condivide, il fluire dell’interpretazione deve continuamente rompersi, per lasciar luogo a frammenti di pensiero intesi come epifanie di uno «splendore trascendente». Tali frammenti concentrerebbero tutta l’attenzione su di sé, portando tutto il peso dell’opera, sostituendosi, secondo la critica di Arendt, alla coerenza dell’argomentare.

La tendenza al “citazionismo” e al “collezionismo”, in un senso spirituale, spiega molti particolari, altrimenti incongrui, di Benjamin: il suo quasi feticismo per i piccoli oggetti dimenticati, la sua “bibliomania” (sente di cominciare a morire quando deve abbandonare le casse contenenti i suoi libri); infine si spiega così l’estraniamento dalla propria tradizione ebraica, rispetto alla quale si sente sradicato, ma anche rispetto alla tradizione, anche letteraria, germanica e, più in generale, europea.

Nessun ritorno è possibile, per Benjamin, rispetto al passato, nessuna risignificazione, come è accaduto a quell’ebreo tedesco che provava un perenne struggimento per la sua *Heimat*, salvo poi accorgersi, rivedendo la propria dimora e le proprie cose, che codesta *Heimat* non era, propriamente, *mai esistita*<sup>31</sup>.

Se per Arendt occorre recuperare il passato “tutto intero”, proprio per poter emanciparsi dal suo fardello e dunque riprogettarsi responsabilmente, per Benjamin «la consistenza della verità è andata irrimediabilmente perduta», e la verità non è che un mistero, un enigma, attorno al quale ogni rivelazione del passato ha perso autorevolezza.

Se la consistenza del passato, che lo rendeva tangibile, è andata, inesorabilmente, perduta, si è sbriciolata ogni possibilità di attingere la saggezza, o perlomeno quella saggezza che può essere, generalmente, partecipata e condivisa: queste sarebbero le conclusioni, per Benjamin, anche di Kafka, costituendo tali conclusioni le premesse dei suoi straordinari romanzi e racconti. La “preteritomania” che sembra ossessionare Benjamin non è in contraddizione con il quadro delineato: un passato ridotto a lacerti disarticolati è quel che Benjamin, disperatamente, tenta di custodire, conservandolo nella sua evanescenza, anche se convinto che la verità sia svanita; l’unico metodo per conservare il passato consisterebbe nel separare il “prezioso e raro”, come si fa con il corallo o con le perle, da ciò che viene pescato dal fondo del mare.

Arendt teme, in definitiva, questa tendenza “feticistica” di Benjamin, questo metter fuori gioco l’etica, affidando l’epifania del vero a un vaga-

30. Id., *Il pescatore di perle* (1968), in Arendt, *Walter Benjamin*, cit., pp. 63-78.

31. L’inganno della nostalgia, che ci presenta un caro e dolce passato, è ben chiarito da J. Améry, *Intellettuale a Auschwitz* (1966), Bollati Boringhieri, Torino 1987, pp. 90-4.

bondaggio che la rende quasi accidentale; la trasfigurazione delle cose le può rendere ancora più remote, invece che accostarci alla loro comprensione. L'impoliticità di Benjamin e l'essenziale politicità di Arendt possono, in definitiva, esser misurate sul tema della comunicazione; per Benjamin, ogni exteriorità perde la verità, essendo la comunicazione: «la morte dell'intenzione».

Per Arendt, invece, la *comunicazione* costituisce la dimensione più profonda della vita associata. In comune, Arendt e Benjamin, hanno il tentativo dello scavo, della “trivellazione”, per scoprire gli aspetti più profondi della condizione umana; se la politica è anche vigilanza e tentativo di scrutare il presente, per capirlo, Benjamin era totalmente intento, come assorbito, ad ascoltare la tradizione, e chi è intento all'ascolto, non vede, o vede solo ombre e fantasmi, portatori di paura, ma anche di speranza e di slancio utopico<sup>32</sup>.

## 5

*Le origini del totalitarismo:*  
**un museo immenso, un affresco grandioso**  
**per rappresentare la catastrofe del mondo moderno**

Il totalitarismo nascerebbe sull'onda di un risentimento di massa, di un odio, estremamente contagioso, nei confronti delle differenze sociali mal tollerate, alla ricerca dunque di un'omogeneizzazione forzata, coatta; nei processi di livellamento, la pressione delle masse prevale, con le sue volontà oscure, eppure *non ogni massa riceve, alla fine, una configurazione totalitaria*; questa l'ambiguità che Arendt si propone di spiegare: come la massa sia un elemento che si cristallizza nella sintesi totalitaria, ma non in ogni caso.

L'importanza della questione non riguarda solo la comprensione del totalitarismo, o della Shoah; la questione vive anche, per Arendt, negli anni a lei contemporanei, nell'ansia per gli USA e nelle “derive” che la società nordamericana conosce: non rischiano gli USA, per caso, di trasformarsi in una società totalitaria, da grande democrazia, la più grande di tutte? Tale segreto timore, che si palesa via via negli scritti arendtiani, sembra concentrarsi, in una certa fase, su Kennedy e i suoi consiglieri; ecco l'interrogativo: «Tutti gli uomini di potere perdono la comune intelligenza delle cose?».

E che cos'è la verità in politica, col paradossale destino dei competenti che, invece di cercare assieme come suggerisce il loro nome, si sforzano di manipolare la verità, anche sistematicamente, come rivelano gli scritti di Arendt che riguardano i cosiddetti *Pentagon Papers*?<sup>33</sup>

32. Arendt, *Walter Benjamin*, cit., pp. 73-5.

33. Id., *La menzogna in politica. Riflessioni sui "Pentagon Papers"* (1972), a cura di O. Guaraldo, Marietti 1820, Genova-Milano 2006, pp. 70-85 e *passim*; Id., *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

L'intreccio verità/menzogna ripropone, a partire da un altro nodo, la questione sovrana della centralità del male nella politica del Novecento, del male nelle sue diverse forme: per Arendt, il male, a volte, non ha profondità, è male estremo, ma non radicale, essendo il bene soltanto veramente profondo.

Il problema del male in politica, la fraintesa sua "banalità", chiariamolo una volta per sempre, non consiste nella possibilità di minimizzarlo, quanto invece nella sua terribile normalità, nel suo grigiore burocratico che coinvolge tanti uomini comuni, e che può benissimo coesistere con le più atroci disposizioni criminali.

È proprio il grigiore burocratico che fa pensare, che ci somiglia tanto: quel che fa problema è la temibile capacità di contagio orizzontale del male politico, così poco eclatante: emblematico il caso Eichmann, evidenziato dal processo celebrato a Gerusalemme nel 1961. Di Eichmann, Arendt mette in luce la manifesta superficialità, l'irriflessività automatica, caratteristiche di un funzionario ben inserito nella macchina burocratica, recitante formule morali, palesemente prive di profondità interiore. Il testo dedicato a questo "caso" è denso di elementi di psicologia e sociologia, un istruttivo *reportage* che nasce dalla curiosità di capire (capp. II e III), e che si allarga, tuttavia, a temi come la responsabilità e il giudizio, divenendo un testo di riferimento per la più esigente generazione del 1968, in Germania<sup>34</sup>.

Tali delicati problemi di politica ed etica sembrano sbriciolare, ancora una volta, le categorie tradizionali del *giudizio*; i fili si aggrovigliano, e il punto di condensazione dell'intera problematica diviene proprio la tragica "novità" rappresentata dalla Shoah, in particolare dai campi di sterminio, ipocritamente ridotti, nel linguaggio pubblicistico comune, al rango di campi di concentramento; emerge un nuovo tipo di criminali, collegati attraverso una "rete" stesa dappertutto, malvagi «negligentemente efficaci», di una corrività accecante (alcuni allievi di Norberto Bobbio, Pier Paolo

34. Id., *La banalità del male*, cit.; oggi il lettore italiano può leggere la relazione introduttiva del procuratore generale al processo Eichmann in G. Hausner, *Sei milioni di accusatori*, a cura di S. Levis Sullam, Einaudi, Torino 2010. Le interpretazioni della figura di Eichmann oscillano "tra il mostruoso e il banale": D. Cesarani, *Adolf Eichmann. Anatomia di un criminale*, a cura di N. Lamberti, Mondadori, Milano 2007; S. Friedländer, *La Germania nazista e gli Ebrei*, vol. I, *Gli anni della persecuzione, 1933-1939*, Garzanti, Milano 1998; C. R. Browning, *Uomini comuni. Polizia tedesca e "soluzione finale" in Polonia*, Einaudi, Torino 1999. Negli anni più recenti, sono stati messi in rilievo alcuni errori interpretativi contenuti nel testo di Arendt: Eichmann non sarebbe stato un mediocre fanatico di secondo piano, bensì un "persuaso", ben al di là dei suoi superiori, magari disposti al compromesso (persone in cambio di denaro). Ciò è stato evidenziato, fra gli altri, da Antonio Cassese e Elie Wiesel. Saul Friedländer, a sua volta, ritiene che Arendt abbia esagerato il ruolo dei responsabili delle comunità ebraiche e dei consigli ebraici, nella funzione di aiuto alla concentrazione e deportazione delle vittime. Quest'accusa, in effetti, è quella che ha suscitato il maggior scandalo, e sembra oggi debba essere di molto ridimensionata (cfr. Friedländer, *Aggressore e vittima*, cit., pp. 10-1).

Portinaro e Marco Revelli hanno indagato a fondo tale paradigma inedito di umanità disumana). Di fronte a uno scialo così grande di violenza, si tratta di rimediare e risanare, ma, soprattutto, di *prevenire*, trovando i criteri per identificare, tempestivamente, i germi del totalitarismo, quei germi che annunciano i «tempi bui dell'umanità».

Si tratta anche di appoggiarsi a quegli uomini esemplari che sembrano emettere «una luce incerta, tremolante, ma accesa in qualsiasi circostanza e promanante per tutto il tempo concesso loro sulla terra»: per Arendt, il filosofo Jaspers rappresenta uno di questi «fuochi nella notte», forse solo barlumi e scintille, ma certo indispensabili.

Due osservazioni preziose di Arendt: il totalitarismo non è solo odio verso la democrazia, ma verso la sfera pubblica in generale, verso l'alterità in cui ci incontriamo/scontriamo entro la sfera pubblica; c'è un paradosso del totalitarismo, fenomeno potentemente politico, ma in quanto tenterebbe di azzerare la politica stessa, intesa almeno come sfera pubblica (ambiguità, su questo punto decisivo, di Heidegger, quando sostiene che «la luce del pubblico oscura ogni cosa»).

La seconda osservazione riguarda l'influenza decisiva della Shoah: non solo ferita del linguaggio, difficile da cicatrizzare, ma anche scansione nuova, cesura della temporalità:

Per il futuro, abbiamo un bisogno disperato di raccontare la vera storia dell'inferno fabbricato dai nazisti. Non solo perché questi fatti hanno cambiato e avvelenato l'aria stessa che respiriamo, non solo perché fanno irruzione nei nostri sogni durante la notte e impregnano i nostri pensieri durante il giorno, ma anche perché sono diventati l'esperienza fondamentale e la miseria fondamentale dei nostri tempi. Solo da questo fondamento, su cui poggerà una nuova conoscenza dell'uomo, potranno scaturire i nostri nuovi giudizi, i nostri nuovi ricordi, le nostre nuove azioni<sup>35</sup>.

*Le origini del totalitarismo* (1951) di Arendt: al centro, non c'è uno stereotipo da “guerra fredda” (cfr. le interpretazioni di alcuni intellettuali francesi vicini a Sartre, non certo a Camus), ma il tentativo di commisurare termini e concetti con un mondo di esperienze tragiche e incandescenti, trafigurandoli continuamente alla luce di un'affluente documentazione, senza cadere in tranelli o equivoci mortificanti per il pensiero. Arendt usa la *distinzione* per mostrare le istituzioni politiche in tutte le loro componenti e per evidenziarne il funzionamento (ma affiora una riserva, per cui solo i poeti più temerari comprenderebbero l'intima e riposta verità dell'evento, poeti come Paul Celan, Edmond Jabès...).

Non basta dunque far memoria del passato per difendersi dalla condanna a ripeterlo, ma occorre riflettervi sopra profondamente, tentare di

35. Arendt, *Archivio Arendt*, vol. I, cit., p. 234.



esumarne i significati (non basta, Arendt non si stanca di ripeterlo, il nudo ricordo!).

Aggiungerei un rapido cenno agli errori dell'opinione pubblica internazionale dopo l'11 settembre: se c'è un nemico, non è facile identificarlo in senso tradizionale, nel senso dei secoli passati, identificarlo è davvero un problema. Ci troviamo in un terribile pericolo, a causa della nostra ignoranza, e Arendt ci avverte: «Da una parte e dall'altra, fate attenzione! Badate bene; per la stupidità non c'è rimedio». Un rimedio contro l'automatismo, del pensiero e del comportamento, ci sarebbe: stupirsi, fermarsi a pensare, accogliere l'inedito, che si nasconde laddove tutti passano frettolosamente, nel tentativo di interrogarsi e rispondere, senza arroganza o troppi pregiudizi.

Non è certo facile operare con questa cautela, con questo problematico *esprit de finesse*: le opere più riuscite di Arendt, tuttavia, esprimono un "taglio" consimile, e analoghe preoccupazioni di fondo, siano lettere, raccolte di saggi o diari intellettuali. Si tratta, per la "nostra" autrice, di conseguire la piena *mastery of the past*, per garantire un superamento del passato che implica, in verità, un padroneggiamento, tale da postulare, a sua volta, un profondo confronto, sfociante infine in una decisiva "resa dei conti".

Nella sua cerchia familiare e coltivando il "genio dell'amicizia", un vero e proprio mondo in miniatura, Arendt aveva appreso l'essenziale nell'intero universo delle faccende umane: cuore senza sentimentalismi, amicizia da *amor*, concentrazione intelligente senza gergalità e infine compassione senza indulgenza o servilismo.

Il "caso" Heidegger (un uomo che Arendt doveva rispettare, per poter rispettare se stessa, una personalità divisa, non comunicativa, forse l'ultimo dei romantici, «si spera», conclude Arendt con sibillino sarcasmo) si manifesta oltremodo istruttivo: «senza realtà condivisa con altri esseri umani, la verità perde ogni significato», si trasforma in fuga da sé, alienazione dal mondo, rivolta contro la condizione umana e anche tragica ipocrisia (si ricordi che le SS fischiettavano Beethoven, ascoltando rapiti i canti degli usgnoli e coltivando fiori meravigliosi).

La radice di tutti i mali consisterebbe, per Arendt, in un *narcisismo* divenuto incontrollabile, e conducente, nel pensiero e nell'etica, a un automatismo acritico (gli studi di Christopher Lasch hanno esteso il rilievo del narcisismo anche alle nostre società contemporanee); l'autrice ribadisce che non importa *cosa* una persona pensa, ma *come* pensa, rimanendo il mondo "inumano", se non diventa costante "oggetto di dialogo".

*Le origini del totalitarismo* è come un museo immenso, nel quale si dispiega un grande e vivido affresco; nelle sue pagine, si può percepire e ricomprendere, nella sua interezza, *la più singolare catastrofe del mondo moderno*.

Si tratta di un libro "lente", attraverso il quale studiare e meditare la storia contemporanea; Arendt, con quest'opera, è stata fra i primi a tentare di



capire il nazionalsocialismo, dissodando il terreno per le sue interpretazioni successive (solo dopo il 1947, arriveranno le notizie sullo stalinismo).

Via via che giungono le notizie circa lo sterminio e, in genere, la barbarie del nazionalsocialismo, Hannah Arendt sviluppa la sua interpretazione, superato il primo trauma, inferto dalla scoperta di un rancore gratuito, accecato da un odio incapace di comprensione: una novità drammatica anche rispetto all'antigiudaismo tradizionale, di stampo religioso<sup>36</sup>.

«Gli uomini normali non sanno che tutto è possibile», con quest'affermazione, tratta da Rousset, Arendt apre la terza parte del suo lavoro sul totalitarismo, alla ricerca degli elementi fondamentali dell'esperienza totalitaria<sup>37</sup>. Il testo in questione è diviso in tre parti: la prima indaga l'antisemitismo e le sue ambiguità, con un coraggioso esame "trasversale", procedente, attraverso una ricognizione del caso Dreyfus, da Sinistra a Destra; la seconda parte tratta l'imperialismo e i fenomeni connessi del colonialismo e del razzismo, sfociando nell'esame dei pan-movimenti, che segnerebbero l'ascesa del "nazionalismo tribale" e il connesso crepuscolo dei "diritti umani".

Infine, la terza parte scava nelle dinamiche del totalitarismo, partendo dalla comprensione della realtà sociale nuova delle masse, analizzando l'essenza della propaganda totalitaria, per avviarsi alla comprensione dell'organizzazione totalitaria, nelle sue relazioni con l'apparato burocratico, la polizia segreta e il fenomeno dei campi di concentramento, vero culmine del "terrore totalitario". Il tema dell'ideologia è l'ultimo a essere analizzato, prima delle conclusioni, che non vogliono essere un mero bilancio del passato, ma anche una diagnosi del presente e il tentativo di additare alcune linee di *educazione per la politica*<sup>38</sup>.

Lungo le pagine di questo libro straordinario, il lettore può compiere importanti scoperte: il colonialismo europeo come scuola e laboratorio del *genocidio*, nella spettrale realtà dell'Africa nera (si pensi allo sterminio degli herero, ma anche al modo con cui furono trattati boscimani, ottentotti, zulù e bantù)<sup>39</sup>; un'altra scoperta, di drammatica attualità, è quella che riguarda il ritorno della *tortura*, come metodo per reprimere le minoranze e i dissidenti<sup>40</sup>. Si aggiunga l'interpretazione, essenziale e specifica, del totalitarismo, distinto dall'autoritarismo, dal dispotismo e dalla tirannia, in modo da costituire una tipologia a sé stante<sup>41</sup>.

Altrove, per spiegarsi, l'autrice introduce la metafora della "cipolla": i simpatizzanti, nelle organizzazioni collaterali, si distinguono dagli iscritti al

36. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: perché ci riguarda*, Einaudi, Torino 2009, pp. 36-7.

37. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 421.

38. Ivi, pp. 630-56.

39. Ivi, pp. 268-77.

40. Ivi, pp. 621 ss.

41. Ivi, pp. 649 ss.

partito, che a loro volta si distinguono dalle *élites* trainanti, le uniche a giorno dei più importanti segreti del movimento: «La struttura a cipolla rende il sistema organizzativamente inattaccabile dall'urto della realtà effettiva»<sup>42</sup>.

Nel terrore totale, anche lo Stato si distrugge, diventa superfluo, divorato dal “nazionalismo tribale”; del resto il totalitarismo rende progressivamente superflui anche gli individui come esseri umani, parlanti e agenti: così facendo, è la stessa politica a venir ridotta in esubero, essendo la politica, precisamente, questo continuo confrontarsi degli uomini *in pubblico*. Allora il criterio fondamentale per giudicare gli eventi del nostro tempo sembra consistere nella ricerca di una risposta al seguente interrogativo: “ciò può portare a un regime totalitario, o no?”, e non basta illudersi che, per promuovere la democrazia, si possa usare qualsiasi mezzo, inclusi i mezzi totalitari, perché, prima o poi, la qualità dei mezzi si riverbererà sui fini, stravolgendoli intimamente<sup>43</sup>.

Questo, per Arendt, il “male” estremo in politica: l'affievolimento, e poi l'estinzione del senso stesso della politicità essenziale dell'intera umanità e di ogni uomo. Era un messaggio duro, difficile da digerire; tendenzialmente strumentalizzato dagli anticomunisti più viscerali, americani e tedeschi, che lo utilizzarono per le tattiche culturali della “guerra fredda”, incompreso dagli intellettuali francesi, in parte notevole influenzati dal marxismo, *Le origini del totalitarismo* ha conosciuto tre edizioni: 1951, 1958 e 1968; in ogni edizione, rimane stabile l'articolazione interpretativa e la convinzione di fondo: l'esperienza totalitaria può uccidere le radici culturali di un popolo, ma, con slancio di fiducia, si sottolinea anche come la Germania, con un'adeguata riflessione e ravvedimento, possa riprendersi, non solo a livello economico e politico, ma anche sul piano culturale ed etico.

Ricapitolando, gli elementi della sintesi totalitaria vanno capiti distintamente e disgiunti, anche perché possono ricristallizzarsi e configurarsi in nuove forme, come sostenuto anche da Herbert Marcuse; per Hannah Arendt, i tre elementi principali della sintesi totalitaria sono: l'*ideologia* (non la religione: in un saggio del 1953, Arendt ridimensiona il nesso religione/politica e sembra minimizzare, contro Voegelin, l'insorgenza delle “religioni politiche”); il *terrore totale*, istituzionalizzato nei lager nazisti (il movimentismo conduce allo sradicamento e allo spostamento di massa, mediante tecniche adeguate: cfr. le ricostruzioni di Günther Anders); la *distruzione dei comuni legami umani*, diventando così la politica la continuazione della guerra con altri mezzi. Mi sembra quasi inutile sottolineare la grave attualità della tripla articolazione interpretativa proposta da Arendt, in un'epoca, come la nostra, nella quale s'impone il dramma degli apolidi e dei rifugiati, delle tristi evenienze dei bambini soldati e delle bambine prostitute, con la connessa segregazione del corpo e cattività dell'anima.

42. Id., *Tra passato e futuro* (1954), a cura di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1999, p. 140.

43. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., pp. 39-40.

Per concludere su *Le origini del totalitarismo*, occorre valorizzare quanto Arendt scrive su ciò che si potrebbe chiamare *protototalitarismo*; xenofobia, razzismo, colonialismo e imperialismo passivizzano l'umanità, selezionando le vittime e i complici; alcuni di questi fenomeni non sono spariti, si sono solo trasformati, rendendo partecipi aliquote delle popolazioni allo sfruttamento, o creando terreno di cultura per despoti e terroristi, ghettizzando e massacrando. Per fortuna, come l'autrice ci ricorda, anche gli «antri dell'oblio» non possono cancellare del tutto la memoria, abolendo la realtà o il senso comune; oltre a un certo livello, tende a crearsi un limite e una resistenza spontanea rispetto al contagio totalitario.

Un ultimo sguardo attento dovrebbe esser rivolto al *metodo* di Arendt: partire dalla ricostruzione di un'esperienza particolare, interrogarsi assiduamente (ecco il ruolo di appunti da archiviare, diari e lettere), indagare ordinatamente, selezionare minuziosamente quelle esperienze che appaiono fondamentali, e, attorno all'asse di codeste esperienze, collocare i dettagli via via enucleati (nei dettagli non si cela soltanto il diavolo, ma anche, a volte, si manifesta, improvvisa, una verità): «Queste esperienze ci sono sempre state... ma il tratto nuovo è questo...» (così, ad esempio, Arendt ragiona sulla menzogna politica, che è sempre esistita, ma ha assunto forme nuove, ed eccedenti, nella contemporaneità).

La critica dell'autrice tende a mettere in luce non solo le *categorie* del pensiero, i termini e concetti con cui si esprime, ma a evidenziare anche le *abitudini* del pensiero, sottolineando la continuità e la discontinuità delle parole, la loro adeguatezza e il loro logoramento, usando la filologia come fosse la bacchetta di un raddomante.

## 6

### Oltre il cieco doverismo, risplende la forza del giudizio

Arendt ripete, avviandosi alla conclusione della sua appassionata esplorazione: «Tutto è possibile»<sup>44</sup>; certo, coloro che leggevano Rudyard Kipling, Joseph Conrad e lo stesso Benjamin Disraeli (sui quali l'autrice sosta con vera profondità) non pensavano agli esiti tremendi dei campi di concentramento e di sterminio; ma lo sguardo, che viene dalla consapevolezza finale, non può che cogliere un'universale concatenazione.

Se dunque l'indugiare sull'orrore non può rendere gli uomini migliori o peggiori, così non può neppure diventare la base di una comunità politica, o di un partito<sup>45</sup>. Eppure, anche l'immaginazione dell'angoscia sembra poter dissolvere quella «superstizione dialettica» che pretende di far scaturire un bene dall'eccesso di tanto male. È possibile invece che la con-

44. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 598.

45. Ivi, p. 604.

templazione dell'orrore consenta di superare il senso paralizzante d'incredulità, e inneschi un processo di *presa di coscienza radicale*.

Come non si può guardare in faccia il sole nero della morte, così non si può fissare la tenebra accecante dell'orrore, senza averne il cuore spezzato.

Arendt s'interroga sull'esperienza di chi è "superstite", e trova il coraggio morale di contemplare uno spettacolo nel quale «i peggiori hanno perso la paura, e i migliori la speranza»<sup>46</sup>.

Il totalitarismo, in conclusione, ha ricercato il *dominio totale* sull'uomo; ha proceduto per tappe, cominciando dalla scansione decisiva che consisterebbe nell'uccisione del *soggetto di diritto* che è nell'uomo. Escludere dalla cittadinanza attiva, significa sottrarre alle persone la possibilità di parlare e di agire, attraverso una complessa categorizzazione e classificazione degli uomini.

Se io "snazionalizzo" una persona, se la privo della cittadinanza, comincio ad avviare un procedimento che condurrà la persona alla superfluità: «La morte non faceva altro che suggerire il fatto che quell'individuo non era realmente mai esistito».

Con lucidità che attinge un autentico potere di veggenza, Arendt identifica il secondo passo nella preparazione dei "cadaveri viventi", delle persone cioè che continuano a respirare e lavorare pur essendo, interiormente, *ferite a morte*: tale passo consisterebbe nell'uccisione della *personalità morale*, attraverso la dimostrazione dell'inappartenenza di quell'individuo a ogni consorzio morale. Infine, la terza e ultima tappa: la *distruzione dell'identità*, con i metodi più brutali e spietati. Serializzare l'uomo, ridurlo a numero, apre la strada alla considerazione della sua superfluità, e la superfluità sfocia, inesorabilmente, nell'eliminazione (non dimentichiamo che l'espressione *Erlösung*, che indica la "soluzione finale", ha una qualche risonanza sinistramente affascinante, richiamando sia il linguaggio della cultura, sia quello dell'operatività tecnica)<sup>47</sup>.

In breve, il totalitarismo è «un sistema che rende gli uomini superflui»<sup>48</sup>; ora, la più grave delle questioni consiste nel carattere di *profezia ancora incompiuta* del totalitarismo. Consideriamo il problema della sovrappopolazione: folle, di uomini e donne "senza qualità", si aggirano sul nostro pianeta, e sperimentano la loro superfluità, soprattutto dal punto di vista economico. In una terra sovrappopolata, che letteralmente scoppia, in un mondo affollato, il primo profilo della superfluità riguarda la mancanza di lavoro, la precarietà del lavoro e la ricerca, più o meno affannosa, del lavoro medesimo. Da questo punto di vista, non si può considerare l'esperienza totalitaria se non come un monito.

Una seconda esperienza in cui si manifesta la superfluità è lo sradicamento: «Essere sradicati significa non avere un posto conosciuto e garan-

46. Ivi, p. 611.

47. Ivi, p. 623.

48. Ivi, p. 625.

tito dagli altri; essere superflui significa non appartenere al mondo. Lo sradicamento può essere la condizione preliminare della superfluità, come l'isolamento può esserlo dell'«estraniazione»<sup>49</sup>.

Ricapitolando, queste si manifestano come le “tempeste di sabbia devastatrici” che soffiano, minacciando la nostra esistenza politica; da queste “derive”, nasce anche quella paura, e quella prospettiva dell'antipolitica, che sembrano minacciare ogni strutturazione positiva della politica, intesa, con Arendt, come incontro/scontro, *in pubblico*, tra gli uomini.

Anche oggi, in molte parti del pianeta, “tutto è possibile”, in un senso precisamente negativo, derivando, l'antico motto totalitario, dalle menzogne del “tutto è permesso”, con un ardito e acrobatico rovesciamento finale: così si giunge anche a *negare il diritto di aver diritti*.

Se ogni cosa è possibile, si manifestano crimini che non si possono né punire, né perdonare, perché inediti e impensabili prima.

Tutto terminato con Norimberga, o con la condanna di Eichmann a Gerusalemme? Nient'affatto, anche nel nostro tempo traboccano crimini di guerra che si rivelano, in verità, come *crimini contro l'umanità*: Serbia, Ruanda, Darfur... L'umanità ridotta a strame, cancellandosi, ancora una volta, il diritto a essere creature umane *al plurale*, perfino a essere ricordate secondo verità (la cancellazione del ricordo è forse la più tremenda violenza che una vittima possa subire).

Ripetere il problema di Arendt significa congedarsi dalla banalità feroce dell'odierna cultura conformista, per progettare una comunità politica nuova, consapevolmente concepita e articolata, tale da tutelare la pluralità umana in maniera più salda<sup>50</sup>.

49. Ivi, p. 651.

50. Cfr. Id., *La vita della mente*, cit., pp. 271-2; Id., *Religione e politica*, in AA.VV., *Totalitarismo e cultura. Antologia da "Confluence"*, a cura di G. A. Brioschi, L. Valiani, prefazione di A. Garosci, Edizioni di Comunità, Milano 1957, pp. 45-73; E. Voegelin, *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di S. Chignola, Giuffrè, Milano 1993, pp. 17-75. Cfr. anche D. Bidussa, *La mentalità totalitaria. Storia e antropologia*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 88-95; le pagine indicate contengono un interessante confronto con Guardini, e rinvii a M. Nicoletti, *La politica e il male*, Morcelliana, Brescia 2000 e a AA.VV., *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, a cura di R. Gatti, Città Nuova, Roma 2000. Il nazionalsocialismo “usurpò” anche il pensiero di Platone: cfr. M. Vegetti, *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009, cap. 4, pp. 69-89; cfr. ora D. Bidussa, *Dopo l'ultimo testimone*, Einaudi, Torino 2009. Si aggiungano: S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001; E. Traverso, *Il totalitarismo. Storia di un dibattito*, Bruno Mondadori, Milano 2002; Id., *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*, il Mulino, Bologna 2007; Id., *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoab nella cultura del dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2004; G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; C. De Matteis, *Dire l'indicibile. La memoria letteraria della Shoab*, Sellerio, Palermo 2009; J. Gray, *La forza oscura. Come la religione ha portato il mondo alla crisi*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2009; A. Gilaridi, *Lo specchio della memoria. Fotografia spontanea dalla Shoab a YouTube*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 57-67, 121-35.

Ma il compito che ci troviamo di fronte è arduo, e l'incalzare delle trasformazioni non ci concede sconti; per gli intellettuali, c'è l'impegno a decifrare il nuovo nelle vicende del nostro mondo globalizzato, non indugiano in momenti autocritici, pur necessari come premessa. Le folle di immigrati sono l'umanità "superflua" del nostro presente, e trasmettono il loro trauma come in una catena infinita, distribuendo nell'odierna globalizzazione frammenti di competenze cognitive e benefici tecnologici, ma, in misura assai più ridotta, *il senso di un'umanità condivisa*.

Ritorno, infine, all'articolazione arendtiana: pensiero, giudizio e azione. Al termine di un confronto teso con il male totalitario, Arendt così conclude: «La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé»<sup>51</sup>. La limitazione «per il proprio sé» non può che far pensare, e stringe il cuore al lettore più consapevole.

Iniziando con una frase presente nell'Evangelo, Arendt trova la maniera di precisare, in una folgorazione, la propria posizione: «Solo la verità ci renderà liberi. Ma tutta la verità, che è sempre orribile da ascoltare»<sup>52</sup>.

51. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 289.

52. Id., *Responsabilità e giudizio* (1964), a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2004, p. 193.

# Una testimonianza per l'oggi: Sophie Scholl e la Rosa bianca

di *Marta Perrini*

Come ci si ricorderà un giorno di questo secolo? Sarà chiamato il secolo di Stalin e Hitler? Sarebbe accordare ai tiranni un onore che non meritano: è inutile glorificare i malfattori. Per parte mia preferirei che si ricordassero, di questo cupo secolo, le figure luminose di alcuni individui dal destino drammatico, dalla lucidità impietosa, che hanno continuato malgrado tutto a credere che l'uomo merita di rimanere lo scopo dell'uomo.

Tzvetan Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene*

La lucidità impietosa, la convinzione che l'uomo meritasse di rimanere lo scopo dell'uomo e il drammatico destino che pose termine ai suoi giorni, sono alcuni degli aspetti che hanno contraddistinto la luminosa figura di Sophie Scholl. Per comprenderla al meglio non posso esimersi dal presentare una breve biografia della giovane donna, giacché il valore e il fulcro dell'esperienza *esistenziale* che la vide protagonista sono situati nella sua stessa vita. Ne riporterò quindi i principali avvenimenti, partendo dalla tesi interpretativa che la resistenza della ragazza e del suo gruppo Die Weisse Rose (la Rosa bianca) sia estetica, etica e religiosa prima ancora che politica<sup>1</sup>.

Il processo di allontanamento dal nazionalsocialismo compiuto da Sophie Scholl fu graduale e sostenuto da una serie di eventi – non strettamente politici – che la condussero prima a un distacco netto e poi a un'azione pratica. La resistenza della giovane tedesca e del gruppo di cui faceva parte non fu mossa primariamente dalla negazione del negativo – in questo caso il nazionalsocialismo in ogni sua possibile declinazione –, ma dalla negazione del negativo per l'affermazione del positivo. Dire basta – osserva a tal proposito Paolo Ghezzi – nasce infatti «dall'aver detto sì a molte altre cose, e no all'omologazione e al conformismo»<sup>2</sup>. Questa caratteristica apparentemente poco rilevante, se sottoposta a uno sguardo generale sul fenomeno resistenziale tedesco, si dimostra, invece, peculiare e struttu-

1. A tal proposito cfr. il testo della conferenza *Le parole della "Rosa Bianca"* tenuta da Paolo Ghezzi, reperibile al seguente indirizzo: <http://www.ccdc.it/DettaglioDocumento.asp?IdDocumento=147&IdCategoria=13&IdAutore=104&IdArgomento=0&testo=&Id=3>. Per quanto riguarda le pubblicazioni di Ghezzi sul tema, vorrei ricordare: P. Ghezzi, *La Rosa Bianca. Un gruppo di resistenza al nazismo in nome della libertà*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; Id. (a cura di), *Noi non taceremo. Le parole della Rosa Bianca*, Morcelliana, Brescia 1997; Id., *Sophie Scholl e la Rosa Bianca*, Morcelliana, Brescia 2003.

2. Id., *Le parole della "Rosa Bianca"*, cit.



rale dell'azione della Rosa bianca. Come osserva Hannah Arendt nel suo libro *La banalità del male*, l'ammirevole coraggio dei congiurati del luglio del 1944, «non fu ispirato da sdegno morale o dal rimorso per le sofferenze inflitte ad altri esseri umani», ma quasi esclusivamente «dalla certezza che ormai la sconfitta e la rovina della Germania erano inevitabili»<sup>3</sup>. La crisi di coscienza che li tormentava era infatti «quasi esclusivamente legata al problema dell'alto tradimento e della violazione del giuramento di fedeltà a Hitler», a differenza di chi aveva «conservato intatta la capacità di distinguere il bene dal male»<sup>4</sup>. Tra questi, sono sicuramente da annoverare Sophie e Hans Scholl, Christopher Probst, Alexander Schmorell e Wilhelm Graf, studenti universitari, che nel giugno del 1942 – durante l'apogeo del potere hitleriano – scrissero un volantino alla popolazione tedesca nel quale, dopo aver riportato le cifre dell'eccidio ebraico in Polonia, affermarono: «Anche gli ebrei sono creature umane! [...] Si tocca qui una questione che ci riguarda tutti profondamente, e che *deve* dare da riflettere a tutti. [...] E (i tedeschi) non devono solo provare compassione per questo dolore, ma molto di più: devono sentirsi corresponsabili. [...] Ciascuno è *colpevole, colpevole, colpevole!*»<sup>5</sup>.

## I

## Una coerenza cominciata da lontano...

Sophie Scholl nacque, quarta di cinque figli, nel maggio del 1921 a Forchtenberg, nella Germania del Sud, da genitori tedeschi. La giovane venne avviata alla religione evangelica dalla madre e visse un'infanzia spensierata e libera. Nel 1933, quando aveva dodici anni, Hitler prese il potere. Un anno dopo Sophie, nonostante la contrarietà del capofamiglia – già obiettore di coscienza durante la Prima guerra mondiale –, seguì l'esempio dei fratelli più grandi e cominciò a partecipare con entusiasmo alle attività del-

3. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2001, p. 108. A tal proposito basti pensare che Carl Friedrich Goerdeler, il capo del gruppo, pur avendo notato con una certa preoccupazione che nei territori occupati e contro gli ebrei si adottassero «tecniche di liquidazione e di persecuzione religiosa... che peseranno per sempre sulla nostra storia», aveva proposto «una soluzione permanente che salvasse tutti gli ebrei d'Europa dalla loro indecorosa posizione di "popolo - ospite" più o meno indesiderato», la quale consisteva in uno «Stato indipendente in un paese coloniale», ipoteticamente il Canada o il Sud America – posizione non molto lontana dal progetto del Madagascar del primo nazionalsocialismo (ivi, p. 111).

4. Ivi, p. 106. Tra coloro che «avevano conservato intatta la capacità di distinguere il bene dal male», Hannah Arendt cita Friedrich Reck-Malleczewen, il filosofo Karl Jaspers, la vicenda di due contadini di cui non si conosce il nome e, appunto, gli autori di un «atto disperato»: i fratelli Scholl (ivi, pp. 111-2).

5. Volantino II. I volantini della Rosa bianca sono riportati in A. Dumbach, J. Newborn, *Storia di Sophie Scholl e della Rosa Bianca*, trad. it. di M. Nazzaro, Lindau, Torino 2008, pp. 247-69, al quale da ora in poi mi affiderò per le citazioni.

la Hitler Jugend<sup>6</sup>, in un periodo in cui non ne era ancora obbligatoria l'adesione. Ben presto riuscì anche a ottenere ruoli guida, come quello di *Führerin*. Tre anni dopo, la sedicenne Sophie si trovò per la prima volta in disaccordo con le ideologie propugnate dal partito. Durante una delle serate di lettura che venivano regolarmente organizzate dalla Hitler Jugend, Sophie Scholl aveva proposto di leggere Heinrich Heine. Secondo una testimonianza, «quando aveva visto che tutte le altre ragazze erano rimaste rigide e senza parola, perché Heine era un poeta ebreo, aveva detto in un sussurro: “Chi non conosce Heine, non conosce la letteratura tedesca”»<sup>7</sup>. Per un'apassionata lettrice di autori come Stefan Zweig, Hans Carossa, Stefan George e Thomas Mann – quasi tutti censurati e banditi –, era impensabile continuare ad appoggiare quel regime che li considerava “degenerati”. Le dittature sono autocelebrative e guardano con sospetto tutto ciò che è espressione personale, individuale, e di conseguenza anche l'arte. Il primo distacco dal nazionalsocialismo compiuto da Sophie Scholl fu dunque di natura estetica, e non poteva che confermarsi con il passare del tempo. Un altro motivo che contribuì a influenzarla in questa direzione fu l'esperienza del fratello Hans nella Hitler Jugend – di cui era caposquadra di una sezione – da cui si allontanò prima di lei per gravi divergenze<sup>8</sup>. In seguito, Hans si accostò all'associazione clandestina dj.i.ii. Nel novembre del 1937, nell'ambito di una vasta operazione contro i gruppi giovanili vietati, fu arrestato con i fratelli Werner e Inge. Anche Sophie fu catturata ma, a causa della giovane età – 16 anni –, fu liberata qualche ora dopo. Queste vicende sancirono in modo definitivo il ripudio del nazionalsocialismo da parte di Sophie Scholl e della sua famiglia.

Nel giugno del 1940, durante un corso obbligatorio per maestre d'asilo, Sophie decise di non utilizzare più le costruzioni per realizzare coi bam-

6. «La “proposta” hitleriana cadde su un terreno fertile, quello di una gioventù da sempre incline all'associazionismo, alle attività collettive, alle divise e alle marce. La novità è che l'educazione dei giovani diventa lo strumento per la loro trasformazione in combattenti disposti all'obbedienza totale e alla battaglia finale» (Ghezzi, *Noi non taceremo*, cit., pp. 7-8).

7. Cit. da Id., *Sophie Scholl e la Rosa Bianca*, cit., p. 46.

8. Tra i fatti più eclatanti vi fu il divieto di cantare canzoni popolari russe e norvegesi. Poiché Hans ne aveva riso, fu minacciato di essere punito. Inoltre, quando «era stato già da tempo promosso capodrappello, [...] aveva confezionato una magnifica bandiera con sopra un grosso animale leggendario. Questa bandiera era una cosa molto importante: era consacrata al *Führer*, e i ragazzi le avevano giurato fedeltà perché era il simbolo della comunità» (I. Scholl, *La Rosa Bianca*, trad. it. di M. Ravà, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 10). Una sera, però, un gerarca richiese minacciosamente la consegna del vessillo, sostenendo che non occorrevano bandiere particolari e che avrebbero dovuto attenersi a quella prescritta per tutti. Hans uscì dalle righe e diede uno schiaffo al gerarca; da quell'istante non fu più capodrappello. Inoltre, un giorno, «uno dei comandanti gli aveva tolto di mano un libro del suo autore preferito, il volume *Ore siderali dell'umanità* di Stefan Zweig. Gli avevano detto che era proibito. E perché mai? Nessuna risposta». Stefan Zweig era ebreo (ivi, p. 11). Basilare fu anche l'esperienza di portabandiera della sua comunità etnica al Congresso del partito nazionalsocialista a Norimberga, nel 1935. Hans tornò molto deluso, poiché «non v'erano state che esercitazioni e un'uniformità che si estendeva anche alla vita privata» (*ibid.*).

bini un cannone, ma «uno strumento molto più utile» come un'auto dei vigili del fuoco<sup>9</sup>. Successivamente il Reich la trasferì a Krauchenwies, nell'Alto Danubio, per l'ennesimo periodo di lavoro (RAD) necessario per poter cominciare gli studi universitari; qui la giovane confidò al suo diario la fatica di leggere di nascosto Agostino o Mann, mentre «le altre scherzano tra loro»<sup>10</sup>. In una lettera al fidanzato scritta in quei mesi, espresse la convinzione che fosse sbagliato che un padre prendesse le difese del proprio figlio quando l'insegnante lo puniva, per poi compiere – a partire da questo spunto particolare – un efficace parallelismo con la situazione generale in cui si trovava a vivere: «Allo stesso modo – scrisse –, trovo ingiusto che un tedesco o un francese, o un qualunque altro, difendano il proprio popolo solo perché è il loro. [...] Io credo che la giustizia venga sempre per prima, prima anche dei valori affettivi»<sup>11</sup>. La profonda delusione di tipo estetico-psicologico vissuta da Sophie si tramutò dunque ben presto in un vero e proprio distacco etico, che la condurrà ad assumere di lì a poco conseguenti scelte impegnative. La capacità e la fatica di discernere il bene dal male e il giusto dall'ingiusto non potevano infatti non scontrarsi con una tirannide che collocava il proprio potere al di sopra di ogni giustizia.

Nel maggio del 1942 Sophie poté finalmente iscriversi alla facoltà di Filosofia e Biologia a Monaco, e così ricongiungersi al fratello Hans, già studente di Medicina. Quest'ultimo la introdusse nel suo gruppo di amici, i quali erano soliti organizzare serate di lettura e discussioni, durante le quali nascerà l'idea e l'azione della Rosa bianca<sup>12</sup>. Oltre a un'amicizia intensa – nutrita dall'amore per la grande arte e da una prorompente gioia di vivere –, le ragioni che li condussero dal rifiuto interiore del nazismo alla resistenza attiva sono da individuare soprattutto nel progressivo approfondimento della visione cristiana della vita e nella dolorosa, lucida consapevolezza che per l'onore del cristianesimo e della Germania fosse necessario agire. A confermarli e guidarli furono fondamentali le letture – prima individuali e poi confrontate in comune – di libri significativi: *L'apologia di Socrate*, le *Confessioni* di Agostino, i *Pensieri* di Pascal, la *Leggenda del gran-*

9. H. Scholl, S. Scholl, *Lettere e diari*, trad. it. di V. Gallegati, Itaca, Castel Bolognese 2006, p. 164.

10. «La sera, quando le altre scherzano tra loro, io leggo S. Agostino. Devo leggere lentamente, faccio molta fatica a concentrarmi. Ma continuo a leggere. Anche quando non ho abbastanza luce. Stamattina ho letto anche *La montagna incantata* di Th. Mann» (ivi, p. 193). Il diario della Scholl disegnatrice e scultrice amatoriale è ricco anche di riflessioni artistiche e di appunti sulla riuscita delle sue opere, così come di resoconti delle discussioni con il fratello o con i ragazzi della Rosa bianca.

11. Ivi, p. 184.

12. Dietro il nome «La Rosa bianca» si nascondevano Hans e Sophie Scholl e i loro amici più stretti, tutti studenti della facoltà di Medicina: Christopher Probst (l'unico già sposato e padre di tre figli), Alexander Schmorell e Wilhelm Graf. È da considerarsi membro della Rosa bianca anche il professor Kurt Huber, che si unì al gruppo in un secondo tempo. I sei vennero ghigliottinati tra il 22 febbraio e il 12 ottobre 1943.

*de inquisitore* di Dostoevskij e singole opere dei francesi Georges Bernanos, Emmanuel Mounier, Étienne Gilson, Jacques Maritain, Paul Claudel; ma anche dei tedeschi, da Friedrich Schiller e Rainer Maria Rilke ai contemporanei Ernst Wiechert e Romano Guardini<sup>13</sup>.

Accomunati dall'opposizione estetica, religiosa, morale e politica al regime, i cinque amici decisero di assumersi la responsabilità di un'azione concreta<sup>14</sup>. Erano certi che

in un mondo in cui i valori sembravano dispersi, in cui le religioni, la storia, la letteratura e le strutture sociali avevano perso di significato, l'uomo dovesse rialzarsi, accettare la propria condizione, la solitudine, la mancanza di sicurezza, impegnarsi a creare il proprio mondo, i propri valori, a prendere le proprie decisioni, a compiere le proprie azioni, ed essere disposto in ogni momento a pagarne le conseguenze, a mostrarsi responsabile verso qualunque cosa pensasse, dicesse e facesse<sup>15</sup>.

Fu così che pensarono di scrivere dei volantini contro il regime e, raccogliendo le sostanze di ognuno, riuscirono ad acquistare un ciclostile e una macchina da scrivere, e a munirsi di carta, buste e francobolli. Nei volantini confluirono i motivi della loro resistenza: all'analisi spietata del baratro verso cui il nazismo conduceva la Germania, si intrecciavano prospettive politiche future (si parla di Germania federale, di Europa unita, di conciliazione tra i diritti dei lavoratori e le conquiste proprie della civiltà liberaldemocratica), citazioni tratte dalla Bibbia e dai loro autori preferiti. I volantini erano anche esteticamente curati, con una particolare attenzione allo stile linguistico; nel secondo, ad esempio, si affermava che il *Mein Kampf* di Hitler era stato scritto nel «peggior tedesco mai letto»<sup>16</sup>.

13. Secondo K. Rahner «la pura passione politica della Rosa bianca è nata dall'amara esperienza della vita quotidiana e *al contempo* dalla familiarità con le più illustri menti della storia» (K. Rahner, *Fedeltà alla coscienza: il sacrificio della Rosa Bianca*, in Ghezzi, *Noi non taceremo*, cit., p. 114).

14. Jürgen Wittenstein, un loro caro amico (presentò Hans Scholl a Schmorell) e collaboratore nella revisione del terzo e quarto volantino, racconta così: «Quella che oggi è nota come la "Rosa Bianca", nacque dall'amicizia personale, sempre più profonda, tra giovani che condividevano un grandissimo interesse per la medicina e altri campi. Certamente tutti avevamo le medesime convinzioni politiche, contrarie a Hitler e al regime nazista. Ma, come era tipico di milioni di tedeschi all'epoca, ci rifugiavamo nella nostra sfera privata – nel nostro caso le arti, la filosofia, il nostro circolo di amici. Questo percorso fu intrapreso da molti di coloro che non poterono emigrare e fu propriamente denominato *Innere Emigration* (emigrazione interiore). Tuttavia, man mano che le atrocità naziste divenivano più evidenti, [...] il nostro distacco cedette il passo alla certezza che non bastava più tenere per sé le proprie convinzioni e i propri standard etici, ma che era venuto il momento di agire» (J. Wittenstein, *Ricordi della "Rosa Bianca"*, testo reperibile al sito: <http://www.olokaustos.org/opposizione/gruppi/weisserose/wroseoi.htm>).

15. Dumbach, Newborn, *Storia di Sophie Scholl*, cit., p. 110.

16. Sul *Mein Kampf* di Hitler, il secondo volantino della Rosa Bianca recita così: «Un libro che è stato scritto nel peggior tedesco che io abbia mai letto, e che tuttavia è stato innalzato al rango di Bibbia dal popolo dei poeti e dei pensatori».

È inoltre interessante notare come Sophie Scholl, una volta arrestata, descrisse alla Gestapo gli altri ragazzi della Rosa bianca: persone impolitiche, unicamente dedite all'arte e alla cultura. Tentò così di salvarli, ma «un uomo apolitico non è un uomo» per un regime in cui anche la cultura è politicizzata<sup>17</sup>.

## 2

**«Si deve agire da uomini di pensiero  
e pensare da uomini d'azione»<sup>18</sup>**

Fondamentale per la crescita culturale, personale e spirituale dei quattro studenti e di Sophie Scholl fu la conoscenza di Carl Muth<sup>19</sup> e Theodor Haecker, due anziani studiosi cattolici che fornirono loro l'apparato morale, filosofico e religioso per l'opposizione al regime. Fu tramite il professor Muth che nell'inverno del 1941 i giovani conobbero Theodor Haecker<sup>20</sup>, figura importante dell'esistenzialismo cristiano di quegli anni e noto studioso e traduttore di Kierkegaard e Newman. Le sue riflessioni sul rapporto tra scelte di fede e itinerario esistenziale, sull'identificazione tra cristianesimo e Occidente (la quale era anche un potente strumento di critica al neopaganesimo nazionalsocialista), sull'eguaglianza delle razze e sulla pace, colpirono particolarmente i ragazzi della Rosa bianca. Si può dire lo stesso anche per la lezione di Muth sulla consequenzialità delle scelte storiche del cristiano e sulla lettura delle pagine di Jacques Maritain che indagavano il tema della responsabilità del singolo per la giustizia del mondo. Muth e Haecker rappresentarono agli occhi dei giovani l'esistenza di un'"altra Germania" e il ri-

17. Dumbach, Newborn, *Storia di Sophie Scholl*, cit., p. 286. «È un "uomo apolitico" – dunque non è uomo!» tuonò il giudice Roland Freisler nella sentenza che condannò alla ghigliottina Christopher Probst. L'intero testo della sentenza, così come la trascrizione degli atti d'accusa del primo dei processi alla Rosa bianca, si possono reperire nel volume sopra citato.

18. H. Bergson, *Mélanges*, PUF, Paris 1972, p. 1579.

19. Carl Muth (1867-1944), nel 1903 fondò la rivista "Hochland", voce del progressismo cattolico messa al bando dai nazisti nel 1941. Concentrandosi su soggetti storici come l'antica Grecia, il medioevo, l'illuminismo, muoveva attacchi indiretti al regime. Hans Scholl lo conobbe nell'estate del 1941, grazie a una lettera di presentazione dell'amico Otto Aicher. Ben presto, tra il ventitreenne Hans e il settantaquattrenne studioso si instaurò una solida amicizia, nutrita da infinite discussioni, serate di dibattiti anche con altri studiosi e numerose letture (su tutti Platone, Claudel, Bernanos). Hans iniziò anche a catalogare e ordinare i libri della biblioteca di Muth. Le sorelle Inge e Sophie si prendevano cura di lui, portandogli del cibo o tenendogli compagnia. Interrogato dopo il loro arresto, riuscì a sfuggire all'imputazione.

20. Theodor Haecker (1879-1945), amico di Carl Muth ed ex collaboratore di "Hochland", fu uno dei primi studiosi di Kierkegaard, e raggiunse la notorietà con il saggio *Il concetto di verità in Søren Kierkegaard*. Poche settimane dopo l'ascesa al potere nazionalsocialista, nel 1933, Haecker fu arrestato e condannato a sei mesi di carcere, che evitò grazie all'intercessione del suo editore. Nel 1935 gli fu imposta la censura totale e, nel 1938, il divieto di pubblicazione delle sue opere. Prima che lo conoscessero personalmente, Theodor Haecker era già apprezzato dai ragazzi della Rosa bianca grazie al saggio *Was ist der Mensch?* (*Che cos'è l'uomo?*), in cui analizzava il rapporto tra il cristianesimo, il potere e la politica.

chiamo ai doveri che comporta il cristianesimo. La riflessione su cosa sia e cosa significhi essere cristiani assorbì per lungo tempo Sophie e i suoi amici; Gesù appariva loro una figura assolutamente inconciliabile con l'antisemitismo e il paganesimo nazista. L'uomo è responsabile delle sue azioni e della sua vita, e a maggior ragione lo è il cristiano, che ne deve rispondere a Dio, davanti al quale non ha scusanti né attenuanti. «L'uomo – si domandò nella sua ultima estate di vita Sophie –, qualunque sia l'epoca in cui vive, non deve forse tenere sempre presente che Dio gli può chiedere conto delle sue azioni nell'istante successivo?»<sup>21</sup>. Secondo la giovane tedesca la persona responsabile è tenuta ad accettare l'ambigua immersione nella storia, altrimenti: «come ci si può aspettare che il destino conceda vittoria ad una giusta causa, quando nessuno è pronto a sacrificarsi pienamente per essa?»<sup>22</sup>.

Non pare dunque un caso se, proprio nel periodo della frequentazione dei due studiosi, il gruppo ecumenico della Rosa bianca<sup>23</sup> diede l'avvio all'attività resistenziale, inizialmente con la stesura di centinaia e poi di migliaia di volantini diffusi per le città austriache e tedesche del Reich. La resistenza interiore e spirituale dei ragazzi divenne quindi un atto eminentemente politico. Il quarto volantino della Rosa bianca recita infatti così: «Vi è forse, chiedo a te che sei cristiano, in questa lotta per mantenere i tuoi beni più preziosi, una possibilità di esitare, di trastullarsi con intrighi, di rimandare la decisione in attesa che altri prendano le armi per difenderti? Non ti ha forse Dio stesso dato la forza e il coraggio per combattere?».

## 3

### «Noi non taceremo»: le parole dell'opposizione contro le parole del regime<sup>24</sup>

La Rosa bianca non era un'organizzazione, ma sostanzialmente una rete di amicizia, i cui legami erano costituiti dai discorsi, dai dialoghi, dalle parole con le quali ci si confrontava, essenzialmente diverse da quelle tecnico-burocratiche del nazionalsocialismo o da quelle roboanti dei loro capi d'imputazione. Il regime – nella sua smania di controllo assoluto – esaminò e censurò anche il libero uso lessicale, fino al punto di utilizzare un vero e proprio “gergo” (per i nazisti *Sprachregelung*, letteralmente “regole di linguaggio”), ideato appositamente per gli addetti alla “questione ebraica” (i “depositari di segreti”). Come notò Hannah Arendt, «esso fu di enorme utilità per mantenere l'ordine e l'equilibrio negli innumerevoli servizi la cui collaborazione era

21. Scholl, Scholl, *Lettere e diari*, cit., p. 241.

22. Ivi, p. 160.

23. I cinque ragazzi erano infatti di religioni differenti: Hans e Sophie evangelici, Willi Graf cattolico, Alex Schmorell ortodosso e Christopher Probst era cresciuto senza ricevere un'educazione religiosa (si fece poi battezzare prima di morire).

24. «Noi non taceremo. Noi siamo la voce della vostra cattiva coscienza. La Rosa Bianca non vi darà pace» (Volantino IV).

essenziale»<sup>25</sup>. La cura della parola non rappresentava un elemento secondario per il nazionalsocialismo, il quale aveva fondato il suo potere stravolgendo il significato di alcuni concetti, strumentalizzandone altri e creandone di nuovi. Di questo si erano resi conto i cinque amici, che nel sesto volantino tuonarono: «Libertà e onore! Per dieci lunghi anni Hitler e i suoi seguaci hanno spremuto fino alla nausea queste due magnifiche parole tedesche, le hanno svuotate, alterate come possono fare soltanto i dilettanti che gettano ai porci i più alti valori di una nazione». Anche le parole, dunque, per il regime erano un'arma; riappropriarsi di alcune di esse – recuperandole dall'uso perverso che ne era stato fatto – era un'azione difficile, per la quale occorreva aver custodito la capacità di distinguere e discernere. Per i giovani della Rosa bianca, dunque, reagire con le parole apparve quasi una soluzione naturale. L'obiettivo del gruppo – come affermò il loro professore Kurt Huber dinanzi al Tribunale del popolo prima di essere condannato a morte – era «il risveglio degli ambienti studenteschi non mediante un'organizzazione, ma attraverso semplici parole, per provocare, non un gesto di violenza, ma la comprensione morale dei gravi mali presenti della vita politica»<sup>26</sup>. Sicuramente Sophie Scholl e i suoi amici dovettero conoscere le riflessioni sull'importanza decisiva della parola in politica di uno dei loro maestri, Romano Guardini. Secondo il teologo tedesco, la parola crea la comunicazione e fonda la politica, che è legata alla virtù della *veracità*. La politica autentica (al contrario di quella inautentica nazionalsocialista) è fondata sulla parola autentica, che si afferma quando una persona sostiene ciò di cui è convinta, e se ne fa interiormente garante. Far politica significa dunque «ridare valore alle parole, essere fedeli alle parole, rispettare la verità delle cose e delle persone, sentire dentro di sé l'autorità della coscienza»<sup>27</sup>. I giovani della Rosa bianca non poterono dunque tacere, e avvertirono impellente l'urgenza d'informare il popolo tedesco – a loro parere «chiuso in una prigione spirituale mediante una violenza lenta, ingannatrice e sistematica»<sup>28</sup> – del fatto che ogni parola che usciva dalla bocca di Hitler fosse una menzogna: «Quando egli parla di pace, pensa alla guerra, quando egli in modo blasfemo pronuncia il nome dell'Onnipotente, si riferisce invece alla potenza del Male»<sup>29</sup>.

I volantini dovettero parere ai lettori una novità; non solo per la presenza di parole critiche verso il regime, ma anche per lo stile sobrio e per la

25. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 93. Nella stessa pagina la studiosa elenca anche alcuni termini della *Sprachregelung*.

26. Il vibrante discorso del professor Huber è riportato integralmente in: Scholl, *La Rosa Bianca*, cit., pp. 56-7.

27. Sul rapporto tra Guardini e la Rosa bianca è esplicitativo il saggio *Una storia, un maestro* di Silvano Zucal, inserito in AA.VV., *La Rosa Bianca. Per la libertà dello spirito e l'onore dell'uomo*, edito dalla Cooperativa cattolico-democratica di cultura e dal Comune di Brescia, 1996, e anche reperibile sul sito: <http://www.ccdc.it/DettaglioDocumento.asp?IdDocumento=184&IdCategoria=13&IdAutore=&IdArgomento=&testo=&Id=3>.

28. Volantino I.

29. Volantino IV.



scelta di termini ormai divenuti desueti, se non dimenticati. Sarebbe erroneo, inoltre, sottovalutare la funzione di controinformazione che questi assunsero, riportando i dati – non sempre esatti – dell'eccidio ebraico in Polonia o dei soldati morti a Stalingrado, ma anche parlando apertamente dell'esistenza dei campi di concentramento e delle situazioni sui vari fronti di battaglia. Nei sei volantini il nazionalsocialismo era definito come «la dittatura del Maligno» che ricorreva «all'inganno del cittadino», esatto contrario di uno «Stato» costruito sull'utopia di una *civitas Dei*. Al tanto osannato *Volk* della *Vaterland*, al nazionalismo sfrenato volto all'esaltazione della *Heimat* veniva opposto il sogno di un'Europa federalista. Per realizzarlo si necessitava della «collaborazione di molti uomini convinti e attivi», che sentissero innanzitutto come un «*dovere morale*» rovesciare il sistema nazionalsocialista, separandosi nettamente dalla «massa vile e ottusa» che Hitler era riuscito a sfruttare<sup>30</sup>. Già dal primo volantino è presente un vero e proprio rovesciamento dei termini: il sacrificio dei giovani tedeschi in guerra e le città distrutte erano la conseguenza della *Hybris* del *Führer*, qui designato come *Untermenschen*. Quest'ultimo termine – letteralmente “sottouomo” – era utilizzato da Hitler nei suoi discorsi, con riferimento agli ebrei e ai polacchi. Nel secondo volantino *Untermenschstum* – la “sottospecie umana” – era invece il regime nazionalsocialista<sup>31</sup>.

Il concetto della *Heldentod* – la “morte eroica” con cui il partito identificava i caduti in battaglia per la causa – fu modificato già dal primo volantino a favore di coloro che, avendo compreso “la rovina incombente”, pagarono con la morte “i loro eroici ammonimenti” (*heroisches Mahnen*). A mio parere, il fatto di non utilizzare per il termine “eroico” l'ormai traviata radice *-helden* (altri sinonimi erano infatti *heldenhaft* e *heldenmütig*), rappresenta una precisa scelta. Durante la guerra, inoltre, lo slogan della “lotta fatale” (*der Schicksalskampf des deutschen Volkes* – vorrei far notare che la parola *Schicksalskampf*, tradotta in italiano con “lotta fatale”, letteralmente significherebbe “unica lotta per il destino”) fu efficace per incitare e unire la nazione tedesca. Come notò Hannah Arendt, non solo convinse le persone che «la guerra non era guerra» o che «la guerra era venuta dal destino e non dalla Germania», ma anche che «era una questione di vita o di morte: o annientare i nemici o essere annientati»<sup>32</sup>. Quanto retorico e falso dovette apparire questo slogan a cinque menti indipendenti, lo dimostra il monito disperato del quinto volantino: «Con sicurezza matematica Hitler conduce il popolo tedesco alla rovina. *Hitler non può vincere*».

30. Tutte le parole citate tra virgolette sono tratte da alcuni dei sei volantini. Per i testi dei volantini in lingua ho invece consultato il sito tedesco [http://www.bpb.de/themen/EG49IN,o,o,Wir\\_sind\\_Euer\\_b%F6ses\\_Gewissen%21.html](http://www.bpb.de/themen/EG49IN,o,o,Wir_sind_Euer_b%F6ses_Gewissen%21.html).

31. Cfr. P. Rosà, *Willi Graf. Con la Rosa Bianca contro Hitler*, Il Margine, Trento 2008, pp. 135, 140.

32. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 60.

*re la guerra, può soltanto prolungarla!* La sua colpa e quella dei suoi collaboratori hanno superato ogni limite». È qui presente la parola *Schuld*, colpa, sconosciuta al nazionalsocialismo, poiché – come affermò Adolf Eichmann – «dove tutti o quasi tutti sono colpevoli, nessuno lo è»<sup>33</sup>, e l’eliminazione di “materiale ebraico” non è certo uccisione di esseri umani.

Il grido della Rosa bianca non fu unicamente una disperata opposizione verbale o un estremo tentativo di ri-tornare a una terminologia autentica, legata alla Parola. Le loro parole furono invece – come le definì Thomas Mann nel 1943 in diretta radiofonica alla BBC – «positive»<sup>34</sup>, poiché affermarono il valore della persona sulla massa, la forza irriducibile della coscienza contro il fanatismo, la fede in Dio al posto di quella nel paganesimo nazista, e anche perché seppero riflettere la semplice bellezza di un legame di amicizia e fraternità. La libertà personale, che ritenevano essere «il bene più prezioso dei tedeschi»<sup>35</sup>, era a un tempo contro l’obbedienza alla dittatura e a favore di un sistema di valori profondamente personalistici e comunitari. Questi ultimi non poterono mai sussistere in un regime in cui – come affermò Sophie Scholl durante il processo – «La libertà spirituale dell’uomo viene limitata in un modo che contrasta con il mio essere interiore»<sup>36</sup>. *Freiheit* (libertà) fu la parola fine e finale della loro vita; scritta da Sophie Scholl sul retro dell’atto di imputazione qualche minuto prima di essere condotta a morte, gridata da suo fratello Hans non appena ebbe appoggiato il capo sul ceppo della ghigliottina.

## 4

**«Il singolo porta l’intera responsabilità»:  
la testimonianza diventa ricostruzione»<sup>37</sup>**

Un’altra parola fondamentale per i giovani della Rosa bianca – citata ripetutamente nei volantini – fu “resistenza”. Il termine in lingua tedesca – *Widerstand* – appartiene al genere maschile, e il suo significato possiede maggiore pregnanza rispetto a quello italiano. Questo è motivabile con il fatto che *Widerstand* è lessema formato da due suffissi: *Wider* – che significa contro –, e *Stand* – stare in piedi. *Widerstand* è dunque ergersi, stare diritti, in contrapposizione a qualcosa. In un regime che mirava alla dis-umanizzazione dell’individuo reso animale o congegno di una complessa macchina burocratica, riuscire a mantenere viva la propria umanità e la propria coscienza era una vera

33. Ivi, p. 284.

34. Il testo del discorso di Th. Mann è reperibile in Dumbach, Newborn, *Storia di Sophie Scholl*, cit., pp. 293-4. Successivamente, nell’ottobre del 1943, i bombardieri inglesi della Royal Air Force gettarono milioni di copie del VI volantino sulle città tedesche.

35. Volantino VI.

36. Cit. da Ghezzi, *Sophie Scholl e la Rosa Bianca*, cit., p. 157.

37. Frase di Willi Graf riportata in Rosà, *Willi Graf*, cit., p. 112.

e propria *azione resistenziale*. Quando in milioni guardarono altrove, Sophie Scholl e i suoi amici seppero fissare il loro sguardo lucido sulla realtà di tutti i giorni, riuscendo a riconoscere il male, e decidendo poi di combatterlo<sup>38</sup>.

Se si pensa che Hitler in persona scelse il famigerato Roland Freisler come giudice per i processi ai ragazzi della Rosa bianca, e che Heinrich Himmler decise la modalità della loro esecuzione a morte, emerge appieno la debolezza intrinseca di quel regime che – mentre stava spaventando l'intera umanità – temeva quei singoli che si opponevano al Reich. È vero che l'azione della Rosa bianca non bastò a far cadere la dittatura e a restituire la libertà al popolo tedesco, ma il valore di una resistenza non si misura sull'efficacia dei suoi risultati<sup>39</sup>, e la dimensione profonda degli eventi supera la mera contingenza storica. Come ha notato Michele Nicoletti a proposito di Sophie Scholl, «non c'è tirannide che non sia stata sconfitta da una coscienza in piedi. Il regime di Hitler prima di crollare sotto i colpi delle armate alleate era qui spiritualmente crollato»<sup>40</sup>. Di qui poteva partire la ricostruzione morale e culturale, non solo della Germania, ma anche di quei paesi che si trovarono a vivere gli orrori della Shoah e l'arbitrio dell'occupazione militare. Un nuovo inizio che non si è esaurito con la conclusione del dopoguerra, ma che rimane un compito per ogni nuova generazione, perché la storia possa non ripetersi e l'uomo non compiere i medesimi errori<sup>41</sup>. Anche per questo motivo occorre mantenere vivo il lascito delle figure che hanno saputo emergere luminose dai fondi cupi della storia, indicando le vie da percorrere per poter ricominciare. La furia mortale di Au-

38. Attualmente, il gruppo della Rosa bianca è considerato una tra le voci più significative nel panorama resistenziale europeo. L'opposizione tedesca iniziò nel 1933 con l'ascesa di Hitler al potere e – nonostante la frammentazione dei suoi gruppi – fu numericamente consistente: furono tre milioni le persone che nei dodici anni di regime hitleriano passarono nei campi di concentramento (ne morirono 500.000), circa 800.000 coloro che mantennero un comportamento attivo di opposizione, e 180.000 i condannati a morte (dati forniti da G. Vaccarino, in Id., *Storia della Resistenza in Europa 1938-1945*, vol. I, *I paesi dell'Europa centrale: Germania, Austria, Cecoslovacchia, Polonia*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 59). Date le condizioni di terrore, la resistenza tedesca è stata in realtà più estesa di quanto ci si potesse attendere e fu temporalmente la più lunga e non certo la meno colpita. «In Germania – osservò Winston Churchill nel 1946 – c'è stata un'opposizione che appartiene alle più grandi e alle più nobili che siano mai state conosciute nella storia di tutti i popoli». Questa affermazione si può spiegare col fatto che, per i tedeschi, la lotta per la liberazione della patria era irrimediabilmente collegata alla prospettiva di una sua sconfitta militare – punto su cui insistettero ripetutamente anche il quinto e sesto volantino della Rosa bianca.

39. «Se questo fosse il metro di giudizio – si domanda Zucal – che cosa dovremmo dire dei cospiratori del 20 luglio del 1944 [...]? Non è forse fallito anche quel complotto, che pur disponeva di mezzi organizzativi e finanziari, e di un retroterra politico ben più importanti di quelli degli studenti universitari di Monaco?» (Zucal, *Una storia, un maestro*, cit., p. 27).

40. M. Nicoletti, *La figura di Sophie Scholl*, conferenza tenutasi nel 2003, il cui testo è reperibile al seguente sito: <http://www.ccdc.it/DetailDocumento.asp?IdDocumento=50&IdCategoria=13&IdAutore=3&IdArgomento=0&testo=&Id=3>.

41. Secondo Arendt, la possibilità che il nazismo si possa ripetere non è affatto remota. Cfr. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 279.

schwitz distrusse e modificò concetti che mai più saranno come furono precedentemente – basti pensare all'immagine dell'uomo, di Dio, o anche solamente al ruolo della cultura –, ma ha anche contribuito a porre quesiti che hanno interrogato e continuano a interrogare l'uomo con forza inusitata. Che dall'esperienza terribile dei campi potesse sorgere un futuro *migliore*, *consapevole* dell'indifferenza e dell'odio che possono vivere negli uomini, e quindi *responsabile*, appare essere uno dei rari desideri espressi dai detenuti nei campi di concentramento. Comprendere questo periodo storico rappresenta realmente per noi oggi il «nuovo imperativo categorico»<sup>42</sup>, la vera e propria sfida della nostra epoca. Chi crede che il nazionalsocialismo sia stato un incubo durato dodici anni nei confronti del quale gli uomini hanno ora sviluppato gli anticorpi, sottovaluta la realtà in cui viviamo. Infatti, se «c'è un legame tra l'affermarsi dello Stato totale che riempie ogni cosa e lo svuotamento dell'anima» – riflette Nicoletti –, oggi che lo Stato totale non c'è più, «lavora senza indugio per lo stesso svuotamento»<sup>43</sup> la società totale che ne ha preso il posto. Proprio su questo tema, nel 1958, Romano Guardini tenne all'Università di Monaco un discorso di commemorazione per la Rosa bianca. Secondo il teologo tedesco l'uomo della società totale non è libero, ma sottostà alle necessità dell'«apparato della cultura tecnologica» – che lui stesso ha creato –, il quale mina la vita «così apparentemente libera» delle democrazie, attraverso una forma di coercizione più o meno indiretta. Nell'economia e con la tecnologia l'uomo si sente onnipotente e, inebriato dall'assenza di limiti, smarrisce ogni freno o norma, finendo per «perdere la fede nella sua aspirazione alla libertà» senza neppure accorgersene. Ecco che allora, per Guardini, egli è «maturo per la dittatura». «C'è un totalitarismo che viene dall'alto, ma anche un totalitarismo che viene dal dentro», contro il quale bisogna lottare. Per riuscirci, innanzitutto l'uomo deve capire che qui si gioca il suo destino e accettare lo sforzo di comprensione verso la situazione che si trova a vivere. «Se non vogliamo scivolare fuori dalla storia – ammonisce Guardini –, dobbiamo impegnarci ad analizzare ciò che accade con rettitudine e coraggio. Da questa analisi il futuro uscirà più puro e più giusto»<sup>44</sup>. La veridicità di questa affermazione ci è data dal lascito della Rosa bianca, il quale ci dimostra inoltre che i veri cambiamenti possono accadere soltanto a partire dall'interiorità. La lotta dell'uomo moderno, infatti, non si può concretizzare in azioni esteriori, poiché il nemico proviene proprio dal suo interno. Quest'ultimo può essere – *banalmente* – ciò che Hannah Arendt ritrovò nel comune individuo Eichmann

42. «Hitler ha imposto agli uomini nella condizione della loro illibertà un nuovo imperativo categorico: pensare e agire in modo che Auschwitz non si ripeta, che non accada niente di simile» (Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 78).

43. Nicoletti, *La figura di Sophie Scholl*, cit.

44. Tutte le parole o le frasi poste tra virgolette sono estrapolate dal secondo dei due discorsi che Guardini tenne sulla Rosa bianca: R. Guardini, *La Rosa Bianca*, trad. it. di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 47-62.

«terribilmente normale»: semplice incapacità di pensare dal punto di vista di qualcun altro, lontananza dalla realtà, mancanza d'idee, soffocamento della pietà istintiva per poter divenire «elementi di un processo grandioso»<sup>45</sup>. Di questo e di null'altro si servi il nazionalsocialismo per trasformare degli uomini in assassini e per ammutolire pressoché totalmente il sentimento dell'indignazione dinanzi allo sfruttamento e alla morte di milioni di simili. Lo stesso potrebbe accadere facilmente anche ora, senza che ne abbiamo coscienza o consapevolezza. Per questo la testimonianza di Sophie Scholl, di suo fratello e dei loro amici ha valore oggi come lo avrà domani, e non può cessare di continuare a scuoterci e inquietarci<sup>46</sup>.

In attesa del processo, mentre camminava per la cella, la ventunenne Sophie Scholl sussurrò alla compagna detenuta con lei: «Una giornata di sole così bella, e io me ne devo andare». L'attimo di sconforto lasciò immediatamente il posto alla consueta risolutezza: «Ma quanti non sono quelli che anche oggi muoiono sul campo di battaglia... Non mi importa morire se le nostre azioni saranno servite a scuotere e risvegliare gli uomini»<sup>47</sup>. La capacità di pensare dal punto di vista degli altri e di andare oltre il proprio egoismo, l'immersione nella realtà anche se scomoda e dolorosa, un immenso amore per la libertà e la consapevolezza della responsabilità che essa comporta sono i principi di una vera democrazia. Per esservi fedeli occorre aderire alla frase di Jacques Maritain, che Sophie Scholl innalzò a suo motto personale e rese propria con il dipanarsi della sua stessa vita: *il faut avoir l'esprit dur et le coeur doux*<sup>48</sup>. Bisogna avere un cuore tenero per sentire il patire degli altri senza restarne indifferenti, ma occorre anche essere muniti di uno spirito duro, che alimenti la forza interiore a non recedere da questa posizione.

45. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 113.

46. Nel suo ultimo messaggio alla sorella – scritto il 12 ottobre del 1943 pochi minuti prima di essere ghigliottinato – Graf le affidò il compito di mantenere viva la memoria della Rosa bianca, poiché gli altri «devono portare avanti quello che abbiamo incominciato» (Rosà, *Willi Graf*, cit., p. 199).

47. Cit. in Ghezzi, *Sophie Scholl e la Rosa Bianca*, cit., p. 172.

48. Nel libro del 1965 *Il contadino della Garonna*, Jacques Maritain racconta che parecchi anni prima aveva detto a Cocteau: «Il faut avoir l'esprit dur et le coeur doux. Aggiungo malinconicamente che il mondo è pieno di cuori aridi con intelletto molle» (J. Maritain, *Il contadino della Garonna. Un vecchio laico interroga se stesso sul mondo d'oggi*, trad. it. di B. Tibiletti, Morcelliana, Brescia 1977, p. 125). La frase, vero e proprio motto di Sophie Scholl, è ripetutamente trascritta nel suo diario: «Ho imparato che un animo forte senza un cuore tenero non porta alcun frutto; lo stesso vale per un cuore tenero senza l'animo forte. Credo sia vera la frase di Maritain. [...] Una parola, di cui l'anima non fa esperienza, è una parola morta. E un sentimento, che non sia grembo di un pensiero, è inutile» (Scholl, Scholl, *Lettere e diari*, cit., p. 230).



# E sentì stranamente uno straniero dire: “Iosonoconte”<sup>1</sup>

di *Silvia Piccolotto*

Tra i sommersi che costellano la notte di Auschwitz, la voce di Esther (Etty) Hillesum, custodita nei diari e nelle lettere scritti tra il 1941 e il 1943, prima della deportazione in Polonia, non cessa di scuoterci come risposta vivente d'amore, resistenza e libertà. In una temporalità asfissiante, schiacciata nell'insensatezza del suo cieco scorrere, le parole di questa giovane donna sembrano alludere a un tempo altro, immerso per intero nella tragedia eppure, oserei dire, salvo: uno spazio in cui tenacemente ha tentato di proteggere il volto dell'uomo dal suo radicale oltraggio.

I diari racchiudono la confessione ardente e appassionata di una donna che, all'odio e al risentimento dei tempi, ha opposto la sua estrema lezione d'amore, scandagliandolo in tutti i suoi gradi e recessi, sino alla scoperta del cuore come luogo d'incontro della creatura con Dio.

Ciò che avvince di questo itinerario spirituale è il suo essere straordinario ma al tempo stesso umano, troppo umano, al punto da coinvolgerci in un processo di discernimento spirituale faticosissimo che non concede soste né facili approdi. Restituire un ritratto vivo di Etty Hillesum significa dunque praticarne l'umana fragilità, pena una stilizzazione che la renderebbe sovrumana e incomprensibile.

Apprendo le prime pagine del diario ci troviamo dinanzi a una giovane sopraffatta da un caos che minaccia di travolgerla – «un povero diavolo impaurito»<sup>2</sup> – come lei stessa scriverà. Questa costipazione spirituale affonda le sue radici nei rapporti familiari segnati da profonde depressioni che colpiscono soprattutto i fratelli minori Jaap e Mischa: entrambi dotati di intelligenza e talento non comuni, vengono più volte ricoverati in cliniche psichiatriche e sottoposti a cure per schizofrenia<sup>3</sup>. Il padre, un fine intel-

1. Il titolo è tratto dalla poesia di R. M. Rilke, *Die Entführung. Il rapimento*, presente nella raccolta *Neue Gedichte, Nuove poesie*, citata da Etty Hillesum nel *Diario*. Chiara Passanti, che ha curato la traduzione dell'edizione italiana del *Diario* traduce il verso separando le parole: «io sono con te». In conformità al testo rilkeano e confrontandolo con l'edizione critica olandese, ho preferito mantenere il verso nella sua forma originale (cfr. E. Hillesum, *De nagelaten geschriften van Etty Hillesum 1941-1943*, hrsg. von K. A. D. Smelik, G. Lodders, R. Tempelaars, Uitgeverij Balans, Amsterdam 1986, p. 50).

2. E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, trad. it. di C. Passanti, Adelphi, Milano 1996, p. 24.

3. Jaap, il maggiore, a diciassette anni scopre un nuovo tipo di vitamina e si iscrive alla facoltà di Medicina; il secondo, Mischa, precoce talento musicale, è considerato uno dei più pro-



lettuale, insegnante di greco e latino, preside del ginnasio di Deventer, è un uomo chiuso e taciturno. Con pochi tocchi della sua penna Etty Hillesum è in grado di restituirci un ritratto del genitore incisivo e penetrante:

Mio padre, a un'età avanzata, ha sfumato tutte le sue insicurezze, dubbi, probabilmente anche complessi d'inferiorità puramente fisici, difficoltà irrisolte del suo matrimonio, ecc. ecc. – ha sfumato tutto ciò grazie ad un atteggiamento filosofico del tutto schietto, amabile, pieno di umorismo e molto acuto, ma con tutta la sua acutezza molto vago. Sotto questa filosofia, che giustifica tutto, che guarda solo all'aneddoto senza approfondire le cose – mentre sa che esistono le profondità, forse perché lo sa, quanto incommensurabilmente profonde siano le cose, e perciò rinuncia in partenza a trovare chiarezza – sotto la superficie di quella filosofia rassegnata che dice: oh sì, e chi lo può sapere! Si apre il caos. È lo stesso caos che minaccia anche me, quello da cui devo uscire – e in ciò devo vedere il compito della mia vita; è il caos in cui ricado ogni volta<sup>4</sup>.

La madre Rebecca Bernstein, nata in Russia e fuggita in Olanda nel 1907 in seguito a un pogrom, è una donna di non comuni qualità, come del resto il padre, ma imprevedibile e in preda a momenti di isteria che provocano nel rapporto con la figlia violente tensioni. Queste reazioni di incontrollata repulsione nei confronti della madre nascono dalla percezione di ospitare in se stessa quei tratti confusi velleitari e bizzarri. In particolare Etty Hillesum, riflettendo sulla sua avidità fisica e spirituale, che nel cibo trova una manifestazione emblematica, sente un legame con l'ingordigia compulsiva della madre. Il 21 novembre del 1941 a questo proposito rievoca la penosa sensazione suscitatale dalla madre nel corso di una festa:

La mamma era seduta in basso, a una tavolata con molte altre casalinghe. Aveva un vestito azzurro guarnito di pizzi. E mangiava, completamente assorbita dal cibo: mangiava con avidità e abbandono. A vederla così, d'un tratto, da quella balconata, aveva qualcosa di toccante. Mi disgustava e insieme mi faceva una pena enorme. Non riuscivo a spiegarmelo. Era come se temesse che le sarebbe venuto a mancare qualcosa nella vita, era uno spettacolo terribilmente triste e bestialmente disgustoso. [...] Con quella paura che nella vita ti sfugga qualcosa finisci per perdere tutto, per mancare la realtà<sup>5</sup>.

Il temperamento instabile di entrambi i genitori contribuisce ad alimentare continue tensioni e a generare un'atmosfera di disordine che sconvolge l'animo ipersensibile dei figli, impotenti e disorientati dalla radicale mancanza di

mettenti pianisti d'Europa. Willem Mengelberg, il celebre direttore d'orchestra del Concertgebouw di Amsterdam, cercherà invano nel 1943 di intercedere presso le autorità tedesche affinché possa fuggire, in ragione del suo talento di interprete. Questa misura di eccezione gli fu negata perché il giovane esigeva che anche i genitori potessero godere del medesimo privilegio.

4. Ivi, pp. 80-1.

5. Ivi, pp. 71-2.

un centro. I genitori, sopraffatti dalla loro stessa indole, sembrano vivere una drammatica paralisi della scelta, che si ripercuote nei figli lasciati in balia di una libertà priva di riferimenti. «Essi – annoterà Etty Hillesum il 30 dicembre del 1941 – non potevano offrirci nessun punto d'appoggio, dato che non ne avevano mai trovato uno per sé; e non potevano contribuire alla nostra formazione perché non si erano mai trovati una forma»<sup>6</sup>. La casa, pertanto, non rappresenta un luogo in cui i giovani si sentano protetti, bensì qualcosa di impersonale e caotico: «una sorprendente commistione di barbarie e cultura»<sup>7</sup>.

Etty Hillesum, come del resto i fratelli, reagisce all'assenza di limiti sperimentata nel rapporto familiare legandosi con persone molto più mature di loro, nel tentativo di dare una risposta a quell'istanza di armonia e contenimento così urgente e pressante<sup>8</sup>. È in questo momento di faticosa ricerca di equilibrio che la giovane donna incontra Julius Spier, fondatore della psichirologia e allievo di Carl Gustav Jung<sup>9</sup>, l'uomo che definirà «l'ostetrico della sua anima»<sup>10</sup>, «l'intermediario tra lei e Dio»<sup>11</sup>. La relazione non tarda a trasformarsi in un rapporto sentimentale molto complesso, dove la condotta di Spier, nonostante innegabili pregi, risulta talora ambigua e suscita alcune perplessità. Forse, come sottolinea Wanda Tommasi, è proprio l'amore più che l'efficacia terapeutica ad aver provocato in lei quel profondo processo di trasformazione spirituale di cui il *Diario* reca una sorprendente testimonianza. L'eros in Etty Hillesum assume quella natura demoniaca di memoria platonica, che scuote l'anima e diviene, in virtù di un moto ascendente di progressiva purificazione, il *medium* di una contemplazione in cui bellezza, verità e bene non conoscono separazione. Dobbiamo riconoscere tuttavia le radici ebraiche di questa forza erotica, infatti non vi è traccia nel *Diario* di quel dualismo ontologico proprio della tradizione platonica. La corporeità che pure Etty Hillesum si sforza di disciplinare è assolutamente integrata nell'esistenza, non vi è fuga da essa né tantomeno dal mondo. Ogni pagina del diario reca il riflesso di questa lotta che la giovane donna ingaggia con se stessa al fine di impedire che il fantastico<sup>12</sup> le impedisca di ritor-

6. Ivi, p. 91.

7. Id., *Etty: The Letters and Diaries of Etty Hillesum 1941-1943*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge (UK) 2002, p. 80, traduzione mia. «La nostra casa è una sorprendente commistione di barbarie e cultura. Ricchezze spirituali giacciono dentro, ma sono inutilizzate e incustodite, disperse con noncuranza. È deprimente e tragicomico».

8. La giovane, trasferitasi ad Amsterdam nel 1937, viene assunta come governante da Han Wegerif, un vedovo di sessantadue anni, noto nel *Diario* come «Pa Han», a cui è legata sentimentalmente da un rapporto singolare che non esclude altre relazioni.

9. Spier ebbe modo di intraprendere il *training* analitico a Zurigo con Jung, che lo incoraggiò a trasformare la psichirologia, ossia l'analisi psicologica delle persone a partire dalla lettura della mano, in una professione.

10. Id., *Diario 1941-1943*, cit., pp. 214-5.

11. Ivi, p. 196.

12. Termine che Kierkegaard adotta per designare il medio dell'infinitizzazione. Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, trad. it. di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1965, p. 236.

nare a sé, smarrendo il proprio io nel differire il ritorno alla concretezza. Etty Hillesum sembra descrivere e realizzare in sé quel doppio movimento di cui Kierkegaard ci offre una mirabile analisi nella *Malattia mortale*, ossia l'idea che il compito dell'io consista nel diventare se stesso, realizzandosi in quanto sintesi di finito e infinito: «Ma diventare se stesso è diventare concreto. Diventare concreto, poi, non è né diventare finito, né diventare infinito, perché ciò che deve diventare concreto è una sintesi. Lo sviluppo deve quindi consistere nel distaccarsi infinitamente da se stesso, infinitizzando l'io e nel ritornare infinitamente a se stesso, rendendolo finito»<sup>13</sup>. Non mi paiono così lontane le parole della giovane scritte in occasione della tragica morte di Willem Adriaan Bongers<sup>14</sup>, nonostante la forma e l'urgenza scaturite dall'urto con la realtà. La giovane sente che il lutto impoverisce e lascia un vuoto incalmabile, eppure non sembra diminuire la ricchezza che avverte dentro di sé. Questo sentimento di pienezza inalterabile non deve tuttavia allontanare dalla realtà. «Non si può vivere solo con le verità eterne, – scrive Etty Hillesum – così rischieremo di fare la politica degli struzzi. Vivere pienamente, verso l'esterno come verso l'interno, non sacrificare nulla della realtà esterna a beneficio di quella interna, e viceversa: considera tutto ciò come un bel compito per te stessa»<sup>15</sup>. Il suo amore per la vita non si traduce mai in un sentimentalismo astratto, l'incessante confronto con gli eventi diviene una condizione ineludibile. Ritorna insistentemente nelle pagine del *Diario* il richiamo al vedere, al guardare bene in faccia la vita, al non permettere a un vago sentimento mistico di offuscare lo sguardo: «Il misticismo deve fondarsi su un'onestà cristallina: quindi prima bisogna aver ridotto le cose alla loro nuda realtà»<sup>16</sup>.

All'inizio del rapporto con Spier, la giovane vive la passione come oscuro impulso ad abbandonarsi, a perdersi nell'altro in un disperato tentativo di fusione, di identità, sempre disatteso. A tal proposito il filosofo danese osserva come l'abbandono descriva l'essenza del carattere femminile e come tale slancio possa presentarsi nella forma della disperazione. Anche l'uomo si abbandona, ma il suo io non si identifica con esso e neppure ottiene il suo io mediante l'abbandono, come accade in senso differente alla donna. Egli si abbandona, ma il suo io gli rimane sempre come «consapevolezza sobria dell'abbandono»<sup>17</sup>. Al contrario la donna – osserva Kierkegaard – «con un atto tipicamente femminile, si slancia, slanciando il suo io dentro a ciò a cui si abbandona. Tolto questo, è tolto anche il suo io, e la sua disperazione allora è: non voler essere se stessa»<sup>18</sup>. In Etty Hillesum questa forma di dispe-

13. *Ibid.*

14. Bongers, noto sociologo e criminologo, si suicidò nel 1940 per sottrarsi al terrore nazista.

15. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 45.

16. *Ivi*, p. 125.

17. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, cit., pp. 264-5.

18. *Ibid.*

razione riemerge in un prepotente desiderio di possesso, in un'avidità senza fondo, che non consente all'io di vivere autenticamente la natura estatica dell'amore, riconsegnandolo a se stesso e alla sua angoscia. Le prime pagine recano un'immagine viva della lotta estenuante che la giovane donna ingaggia contro questa passione: «Mille catene sono state spezzate, respiro di nuovo liberamente, mi sento in forze e mi guardo intorno con occhi ragianti. E ora che non voglio più possedere nulla e che sono libera, ora possiedo tutto e la mia ricchezza interiore è immensa»<sup>19</sup>.

Etty Hillesum avverte come questo impulso appropriativo si rifletta non solo nella relazione con Spier, ma anche nel suo legame con la scrittura e con la bellezza. E sempre in queste pagine di incomparabile profondità e forza poetica ci offre una descrizione di questo tormentato rapporto:

Una volta, se mi piaceva un fiore, avrei voluto premermelo sul cuore, o addirittura mangiarmelo [...]. Ero troppo sensuale, vorrei quasi dire troppo "possessiva": provavo un desiderio troppo fisico per le cose che mi piacevano, le volevo avere. È per questo che sentivo sempre quel doloroso insaziabile desiderio, quella nostalgia che chiamavo allora "impulso creativo" [...]. Ora, d'un tratto, non è più così, anche se non so dire per quale processo interiore [...]. Mi ricordo benissimo di come mi sentivo "una volta": trovavo tutto talmente bello che mi faceva male al cuore. Allora la bellezza mi faceva soffrire e non sapevo che farmene di quel dolore. Allora sentivo il bisogno di scrivere o di far poesie, ma le parole non mi volevano mai venire. E mi sentivo terribilmente infelice [...]. Ma quella sera, solo pochi giorni fa, ho reagito diversamente. Ho accettato con gioia la bellezza di questo mondo di Dio malgrado tutto. Ho goduto altrettanto intensamente di quel paesaggio tacito e misterioso nel crepuscolo, ma in modo per così dire "oggettivo". Non volevo più "possederlo". Sono tornata a casa rinvigorita, al mio lavoro<sup>20</sup>.

In questa tensione suscitata dal desiderio si inserisce il tema dello straniero, dell'irriducibile distanza che esiste tra gli amanti. La giovane copia nel suo dia-

19. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., pp. 34-5. «S. è completamente mio adesso, anche se domani dovesse partire per la Cina: me lo sento intorno e vivo nella sua sfera».

20. Ivi, p. 33. Sul tema del dolore suscitato dalla bellezza mi pare illuminante il confronto tra Simone Weil ed Etty Hillesum che Wanda Tommasi descrive nel suo libro dedicato a quest'ultima: «In Simone Weil, troviamo esplicitato il motivo per cui l'esperienza della bellezza è dolorosa: lo è in quanto implica un distacco, una rinuncia rispetto al desiderio di possesso, che ci spingerebbe ad avventarci sull'oggetto bello, per appropriarcene; ma l'appropriazione struggerebbe il bello, la sua alterità che si offre allo sguardo, ma che respinge la nostra voracità appropriatrice. Scrive Simone Weil: La bellezza è una sfinge, un enigma, un mistero dolorosamente irritante. Vorremmo nutrircene, ma essa si offre solo al nostro sguardo ed è visibile solamente a una certa distanza. Il grande dolore della vita umana è che guardare e mangiare siano due operazioni differenti. Etty Hillesum ha sperimentato in sé l'incompatibilità tra guardare e mangiare il bello, l'oggetto del desiderio, ma, a differenza di Simone Weil in cui permane sempre una lacerazione straziante nell'esperienza della bellezza, Etty è venuta a capo della possessività che la rende dolorosa per il distacco che essa implica, e ha imparato a godere il bello senza volerlo possedere, ma lasciandolo semplicemente essere e trascorrere» (W. Tommasi, *Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore*, Edizioni Messaggero, Padova 2002, p. 47).

rio gli ultimi versi della poesia di Rilke *Die Entführung (Il rapimento)*. Quest'ultimo verso lo era stato citato da Abrascha, un ragazzo ebreo con il quale aveva stretto una relazione sentimentale alcuni anni prima e con il quale, nonostante l'intimità creatasi, continuava ad avvertire un sentimento di estraneità. A tale proposito registra: «Ora comincio a vedere questa mia ambivalenza, grazie anche al mio "attrito" con S. e alla chiarificazione che ne è seguita. Qui interessano le ultime due righe: "*Und hörte fremd einen Fremden sagen: / Ichbinbeidir*"»<sup>21</sup>. L'irriducibilità dell'altro, la sua estraneità avvertita inizialmente con lacerazione, lo scacco dell'idea di un amore concepito come fusione fungono da occasione per un passaggio a uno stadio più alto. E ancora una volta la giovane donna ricorrerà a Rilke per dare voce ai propri moti interiori<sup>22</sup>. Il 13 marzo del 1942, citando il critico tedesco Fritz Klatt, scrive:

Rilke comprende, più profondamente della maggior parte dei maestri del passato e dei contemporanei, la natura dell'amore. Egli rivela quel carattere immemorabile e tragico dell'amore con parole nuove: "Non essere mai una cosa sola con l'amato". Ecco perché, secondo lui, il culmine dell'amore, che noi dobbiamo ancora apprendere consiste in questo: lasciar essere l'amato. Nel suo *Requiem*, Rilke attesta: Se esiste una colpa in amore: è quella di non accrescere la libertà dell'amato con tutta la libertà che si porta in sé. Quando amiamo, ci resta solo questo: lasciarsi liberi l'uno con l'altro: trattarsi è un'inclinazione naturale, e non deve essere appresa<sup>23</sup>.

Etty Hillesum avverte come il processo di reciproco avvicinamento sia parallelo a quello della reciproca liberazione e come la passione di un tempo non fosse altro che un «aggrapparsi disperatamente» a qualcosa cui non ci si può «aggrappare con il corpo», come scriverà il 12 marzo 1942<sup>24</sup>. Va qui riconosciuto il ruolo decisivo di Spier nella sua evoluzione spirituale: è lui a introdurla a questa nuova libertà insegnandole che l'amore per tutti gli uomini è superiore all'amore per il singolo, che al fondo non è che una forma di amore di sé<sup>25</sup>. Ancora una volta Søren Kierkegaard ci consente di illuminare la natura dell'amore concepita come passione esclusiva, come puro sentimento di elezione. La predilezione appassionata, secondo il filosofo, rivela al fondo la sua natura egoistica poiché si rinserra nella sola persona amata, vissuta come «l'altro se stesso, l'altro io»<sup>26</sup>, escludendo così il

21. Ivi, p. 43.

22. L'affinità elettiva tra Etty Hillesum e Rilke è tale che in un passo del diario scriverà: «Sono coricata qui con tanta pazienza e di nuovo calma e già mi sento assai meglio; leggo le lettere di Rilke *Über Gott* e ogni sua parola è carica di significato per me, avrei potuto scriverle io stessa, se le avessi scritte io le avrei scritte così e non diversamente» (Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 230).

23. Id., *Etty: The Letters and Diaries*, cit., p. 281.

24. Id., *Diario 1941-1943*, cit., p. 103.

25. Ivi, p. 51.

26. S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, trad. it. di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2009, p. 74.

prossimo, ossia l'altro tu. Nell'amore affettivo prevale dunque «l'ebbrezza del sentimento di sé»<sup>27</sup>: l'io ebbro dell'altro io. In questo modo i due, stretti in un solo io, si isolano egoisticamente da tutti gli altri. «Al vertice dell'amore affettivo e dell'amicizia i due diventano realmente un solo io, un solo sé. Questo si spiega solo in quanto nella predilezione c'è determinazione naturale (istinto-inclinazione) e egoismo, che possono unire i due in un nuovo sé egoistico»<sup>28</sup>. Va precisato tuttavia che in Etty Hillesum non siamo in presenza di un *aut aut* tra amore affettivo e amore per il prossimo. In lei, come del resto in Rilke, avvertiamo la possibilità che la stessa predilezione appassionata possa uscire da quell'isolamento egoistico, cui sembra condannarla il filosofo danese, e che pertanto risulti possibile ospitare a un tempo le due forme d'amore<sup>29</sup>. Ciò che la giovane sembra trasmetterci in questa estrema *ars amandi* è l'idea che il sentimento di elezione non debba essere tale da precludere l'attenzione per l'altro, per il prossimo. Tale istanza si manifesta nel suo volto più tragico nei mesi che precedono la deportazione, quando, internata a Westerbork, sente che la compassione per la sorte dei familiari minaccia di paralizzarla completamente. Sa bene che non può chiedere tanto alle donne, che con i loro piccini «andranno diritto all'inferno su uno di quei nudi treni merce»<sup>30</sup> ma è a se stessa che rivolge l'appello richiamandosi al Vangelo:

Se tu ami, devi abbandonare i tuoi genitori [...]. Non bisogna lasciarsi consumare dal dolore e dalle preoccupazioni per la famiglia al punto da non provare più interesse e amore per il prossimo. Sono sempre più convinta che l'amore per il prossimo, per qualsiasi creatura a somiglianza di Dio, debba stare più in alto dell'amore per i parenti. Non fraintendetemi, vi prego. Si dice che sia contro natura... mi rendo conto che fatico ancora troppo a scrivere di queste cose, mentre sono così semplici nella vita<sup>31</sup>.

Amare per Etty Hillesum significa percorrere quella dolorosa e ininterrotta via che conduce a una autentica autonomia interiore, dove l'io riposa in se stesso e non chiede all'altro alcun aiuto né rifugio, dove cessa l'impulso a perdersi nell'altro e dove, al bisogno di essere amati e riconosciuti, si so-

27. Ivi, p. 77.

28. *Ibid.*

29. Questa possibilità di vivere entrambe le forme d'amore senza esclusione è espressa da Etty Hillesum in una nota del 27 marzo del 1942. Etty copia questo passo dalla monografia del pedagogista tedesco Fritz Klatt: «Segue necessariamente da questo contesto che Rilke era persuaso che se l'amore gioca un ruolo determinante (nella nostra vita) non è per un profitto (vantaggio) personale, ma per renderci più attenti, più autentici e più ricettivi alla voce del lontano e che tutti coloro che nell'amore non vedono che se stessi e l'amato sono nell'errore». Cfr. E. Hillesum, *Les écrits d'Etty Hillesum. Journaux et lettres 1941-1943*, Seuil, Paris 2008, p. 428.

30. *Id.*, *Lettere 1942-1943*, trad. it. di C. Passanti, Adelphi, Milano 1990, pp. 123-4.

31. Ivi, p. 123.

stituisce la cura e l'amore del prossimo. La donna ricorre all'immagine suggestiva del desiderio «simile ad una nave lenta e maestosa che naviga per oceani infiniti e *non cerca* un luogo in cui gettare l'ancora»<sup>32</sup>. Va ricordato che un tale approdo nel *Diario* non è mai definitivo ma risulta segnato da un'umana e dolorosa discontinuità, che comporta un processo di approfondimento incessante, interrotto solo dalla morte precoce. L'autonomia sin qui descritta sembrerebbe evocare i tratti della saggezza stoica, eppure, nonostante evidenti affinità, siamo in presenza di uno sfondo molto diverso, che rinvia alla presenza dell'amore, sperimentato nel profondo di sé, laddove la giovane incontra il suo Dio<sup>33</sup>.

La libertà che Etty Hillesum faticosamente conquista sul piano del rapporto amoroso si estende anche al rapporto con le cose. Ella si prepara agli eventi, congedandosi ogni giorno da cose che prima sembravano irrinunciabili, quali ad esempio la possibilità di tenere carta e matita per poter scrivere. «Senza questa possibilità, che per me è di un'importanza essenziale – scrive in una pagina del *Diario* datata 6 luglio 1943 – potrei anche scoppiare e distruggermi dentro. E ora so che se si comincia a rinunciare alle proprie pretese e ai propri desideri, si può rinunciare a tutto»<sup>34</sup>. Etty Hillesum sembra vivere e interpretare con l'originalità che le è propria quel distacco, *Gelassenheit*, di memoria eckhartiana, traducendolo nell'esercizio del "lasciar perdere".

Come scriverà Loet Swart esso rappresenta forse una delle più alte conquiste di questa giovane donna: «La paradossale verità *perdere la vita per poterla trovare* ha in Etty Hillesum un'espressione del tutto particolare»<sup>35</sup>. Sentiamo che non è forzato in questo senso leggere il *Diario* come il fatico-

32. Id., *Diario 1941-1943*, cit., p. 105. Il corsivo è dell'autrice.

33. L'orizzonte in cui si muovono queste due visioni dell'esistenza è radicalmente mutato. Lo stoicismo pone a fondamento della sua dottrina l'idea del *logos* universale e stabilisce come vertice dell'etica la conquista della perfezione morale. La tradizione giudaico-cristiana introduce un mutamento radicale con l'idea della relazione con un Dio-persona e con il comandamento dell'amore. La visione di Etty Hillesum, pur essendo svincolata da un credo istituzionale, affonda le sue radici in questa tradizione e irradia con la sua stessa esistenza l'idea che l'amore sia il fondamento ultimo dell'uomo. Come osserva Wanda Tommasi l'affinità con gli stoici risulta evidente laddove la giovane accoglie alcune pratiche di questa dottrina, quali l'assimilazione anticipata dei mali futuri, la prefigurazione della morte e l'accettazione di tutto ciò che accade. Ciò che invece contraddistingue nettamente Etty Hillesum dallo stoicismo consiste nel fatto che la giovane donna porta fino in fondo lo sviluppo dei sentimenti e delle emozioni, senza far ricorso a teorie, a concetti, a costruzioni razionali. Il fondamento dello sviluppo spirituale di Etty Hillesum non si identifica con la ragione, come nel caso della tradizione ellenistica, ma rinvia all'intelligenza del cuore come unità di intelligenza e di amore. Inoltre come osserva puntualmente Wanda Tommasi nel ruolo fondamentale della sensibilità, nell'esperienza di Etty Hillesum, si può riconoscere un tratto della sua differenza femminile, che confida nell'ascolto e nell'affinamento del sentire, anziché nel controllo razionale delle emozioni, a cui miravano gli stoici. Cfr. Tommasi, *Etty Hillesum*, cit., p. 72.

34. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., pp. 152-3.

35. L. Swart, *Etty Hillesum e la tradizione mistica*, in G. Van Oord (a cura di), *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, trad. it di G. Van Oord, Apeiron, Roma 1990, p. 182.



so e graduale processo di abbandono dell'io psichico e delle sue pretese, per attingere al fondo dell'anima, che in lei si identifica con Dio stesso. Un tale distacco, possibile solo nell'amore, libera lo sguardo dalle fantasmagorie dell'io e dispiega un'energia, che si fa dono e attenzione creatrice<sup>36</sup>. È alla luce di questo nuovo ordine che possiamo comprendere le parole di Etty Hillesum quando scrive: «Sono accanto agli affamati, ai maltrattati e ai moribondi, ogni giorno, ma sono anche vicina al gelsomino e a quel pezzo di cielo dietro la mia finestra, in una vita c'è posto per tutto. Per una fede in Dio e per una misera fine»<sup>37</sup>.

Questa facoltà di tenere insieme, come dirà più avanti, «i cosiddetti orrori» e la bellezza del mondo, ospitando i termini di questa contraddizione radicale, è possibile, inoltre, solamente quando si avverte che essi non appartengono solamente alla realtà esteriore ma ineriscono all'uomo stesso: «È vero, ci portiamo dentro proprio tutto, Dio e il cielo e l'inferno e la terra e la vita e la morte e i secoli, tanti secoli»<sup>38</sup>. Per Etty Hillesum non può esserci autentica resistenza agli eventi esteriori se prima non si è fatto luce su se stessi, sui propri meccanismi distruttivi, sull'odio che ci minaccia dall'interno e in breve può travolgerci. Per giungere a questa trasparenza è necessario però superare l'idea della centralità del proprio io, inteso come misura di tutte le cose, e in un qualche modo rinunciare alla pretesa di spiegare gli eventi in virtù del solo intelletto. Etty avverte, dinanzi a questa sofferenza che oltrepassa ogni immaginazione, la possibilità di disporre di «nuovi organi oltre la ragione»<sup>39</sup>. L'intelletto infatti, essendo intimamente legato all'io, patisce per intero la contraddizione, in una tragica dialettica che inesorabilmente conduce all'autodistruzione. A questo proposito è interessante fare riferimento a quanto scrive Jean Améry a proposito della fi-

36. L'idea dell'attenzione creatrice rinvia alle riflessioni di Simone Weil sulla natura dell'amore del prossimo. A tal proposito la pensatrice scrive: «Il Cristo ci ha insegnato che l'amore soprannaturale per il prossimo è lo scambio di compassione e di gratitudine che si produce come un lampo fra due esseri, uno dotato e l'altro sprovvisto di persona umana. Quest'ultimo è soltanto un poco di carne nuda inerte e sanguinante sul ciglio di un fossato, senza nome, di cui nessuno sa nulla. Coloro che passano vicino a questa cosa lo scorgono appena, e pochi minuti dopo non se ne ricordano più. Uno solo si ferma e presta attenzione. Gli atti che seguono sono un semplice effetto automatico di quel momento d'attenzione. Una simile attenzione è creatrice. Ma nel momento in cui si produce è rinuncia. Per lo meno se è pura. L'uomo accetta di diminuirsi concentrandosi in un dispendio di energia che è diretto a non accrescere il suo potere, ma solo a conferire esistenza ad un altro essere, indipendente da lui. [...] La carità verso il prossimo, essendo costituita di attenzione creatrice, è analoga al genio. L'attenzione creatrice consiste nel far realmente attenzione a ciò che non esiste. E nella carne anonima e inerte nel ciglio di una strada l'umanità è inesistente. Ma il samaritano che si ferma, e guarda, presta attenzione a quell'umanità assente, e gli atti che seguono testimoniano che la sua attenzione è reale. San Paolo afferma che la fede è la visione delle cose invisibili. In quel momento di attenzione è presente la fede così come l'amore» (S. Weil, *Attesa di Dio*, trad. it. di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2008, pp. 109-10).

37. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 136.

38. *Ibid.*

39. *Id.*, *Lettere 1942-1943*, cit., p. 45.

gura dell'intellettuale ad Auschwitz. L'uomo dotato di pensiero analitico-razionale, dinanzi all'assurdo, inizialmente fa valere una sorta di saggezza ribellistica, secondo la quale non è possibile che esista ciò che non è lecito che esista. In seguito, tuttavia, questa rivolta interiore contro la logica delle SS non resiste e conduce a percorrere la china di un coerente nichilismo, in cui vengono negati tutti i valori e in cui si impone l'evidenza della logica del diritto della forza<sup>40</sup>.

La coscienza dei limiti dell'intelletto non porta Etty Hillesum ad abdicare al pensiero. Sentiamo al contrario che accanto a questa capacità di ospitare la contraddizione, ella mantiene una coscienza critica senza pari, che le consente di non abbandonarsi al cieco ottimismo di molte persone e ad avere chiara consapevolezza di essere destinati alla soluzione finale<sup>41</sup>. Questa lucidità le permette inoltre di non chiudere gli occhi dinanzi alle responsabilità del Consiglio ebraico, di percepire quella "zona grigia" in cui vittime e carnefici convivono promiscuamente sino a confondersi, e infine di anticipare, come osserverà Nadia Neri, il complesso di colpa dei sopravvissuti<sup>42</sup>. Nella medesima lettera in cui riflette sulla possibilità di attingere a nuovi organi, osservando in profondità la reazione dell'uomo dinanzi all'insensato dolore cui è sottoposto, Etty Hillesum scriverà:

Coloro a cui è toccato lo snervante privilegio di poter rimanere a Westerbork "fino a nuovo ordine", corrono un grave rischio morale: quello di diventare apatici e insensibili. [...] Per questo mi sembrava così pericoloso sentir ripetere: "Non vogliamo pensare, non vogliamo sentire, la cosa migliore è diventare insensibili a tut-

40. J. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, trad. it. di E. Ganni, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

41. Sorprende notare come in Etty Hillesum non vi sia traccia di illusione rispetto alla sorte del popolo ebraico. In un passo del *Diario* del luglio del 1942 la giovane con sconvolgente lucidità annota: «Bene, io accetto questa nuova certezza: vogliono il nostro totale annientamento. Ora lo so» (Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 138). Sull'ottimismo dell'uomo dinanzi all'estremo, Vasilij Grossman ci offre un'analisi profonda: «Uno dei modi grazie ai quali il nazismo plagia l'uomo è rendendolo cieco – o quasi – a tutto. L'uomo non si capacita di essere destinato allo sterminio. L'ottimismo di chi ha un piede nella fossa lascia attoniti. È una speranza folle, a volte disonesta, altre vile, a generare la remissività che a tale speranza si addice: patetica, quando non vile anch'essa. La rivolta del ghetto di Varsavia, quelle di Treblinka e di Sobibor, le piccole ribellioni dei Brenner sono figlie della disperazione più nera» (V. Grossman, *Vita e destino*, trad. it. di C. Zonghetti, Adelphi, Milano 2008, p. 197). Sebbene Etty Hillesum attui la sua rivolta sul piano della resistenza interiore a differenza degli esempi citati, ciò che la accomuna a queste figure è la piena disperazione circa la possibilità di salvezza del suo popolo. L'ineluttabilità degli eventi è ribadita più volte nel *Diario* in virtù del ricorso all'espressione tedesca *Massenschicksal* (destino di massa), che restituisce il grado di consapevolezza di Etty Hillesum, estranea a ogni vana speranza.

42. A proposito del Consiglio ebraico Etty scriverà: «naturalmente, non si potrà mai più riparlare al fatto che alcuni ebrei collaborino a far deportare tutti gli altri. Più tardi la storia dovrà pronunciarsi su questo punto» (Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 191). Sull'anticipazione del complesso di colpa dei sopravvissuti cfr. N. Neri, *Un'estrema compassione. Etty Hillesum testimone e vittima del lager*, Bruno Mondadori, Milano 1999.

ta questa miseria". Come se il dolore – in qualunque forma ci tocchi incontrarlo – non facesse veramente parte dell'esistenza umana<sup>43</sup>.

Di fronte a questo rifiuto e all'apatia della coscienza, la giovane trova in se stessa lo spazio per integrare la sofferenza e non abbandonarla all'insensatezza, senza al contempo avere alcuna pretesa di spiegarla. Ella può così oltrepassare il muro spesso della paura che irretisce e paralizza l'io ed essere il cuore pensante dell'intero campo di concentrazione. Così un mercoledì di settembre del 1943 fra le liti e il chiasso che ammorzano l'aria di Westerbork, Etty Hillesum registra questo pensiero: «Lasciatemi essere un pezzo della vostra anima, lasciatemi essere la baracca in cui si raccoglie la parte migliore, che esiste sicuramente in ognuno di voi. Io non ho bisogno di fare tanto, io voglio solo esserci. Lasciatemi essere l'anima in questo corpo»<sup>44</sup>.

Questa comprensione non la conduce a una sorta di anestesia nei confronti dei tragici eventi, né allude a un orizzonte misticheggiante in cui ogni opposizione tra bene e male si placa nell'unità del tutto, in un sostanziale atteggiamento quietistico<sup>45</sup>.

Etty Hillesum sente che la resistenza deve giocarsi innanzitutto dentro di sé: «ognuno di noi deve raccogliersi e distruggere in se stesso ciò per cui si ritiene di dover distruggere gli altri. E convinciamoci che ogni atomo di odio che aggiungiamo al mondo lo rende ancor più inospitale»<sup>46</sup>.

Nella Chiesa d'Oriente c'è un concetto affine al cuore pensante di Etty: si tratta della pratica ascetica della *cardiognosi*, intesa come discesa della mente nel cuore, che fa di esso il centro misterioso della persona. Come osserva Maria Giovanna Nocelli, questa espressione intende ricordare come l'intelletto e la ragione non siano in grado di illuminare la profondità dell'uomo e della realtà. Stare con la mente nel cuore significa colmare la frattura che divide l'intelletto dal cuore e imparare a essere interiormente presenti al fine di creare uno spazio dove l'alterità abbia luogo<sup>47</sup>. Spier fa esplicito riferimento a questo movimento interiore nel corso dei primi incontri, mutuando probabilmente questa concezione da Jung, che ne aveva dato una lettura in chiave psicanalitica mediante il concetto di simbolo<sup>48</sup>.

43. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., pp. 45-6.

44. Ivi, p. 199.

45. Le critiche più puntuali al pensiero di Etty Hillesum sul tema del pericolo racchiuso nella sua accettazione della vita sono state mosse da Sergio Quinzio nel saggio *Attaccamento alla vita e pietà* in Oord (a cura di), *L'esperienza dell'Altro*, cit., pp. 155-9. Accanto ad essa va segnalata la critica di Tzvetan Todorov nel saggio *Di fronte all'estremo. Quale etica per il secolo dei gulag e dei campi di sterminio?*, trad. it. di E. K. Imberciadori, Garzanti, Milano 1992, pp. 216-22.

46. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 212.

47. M. G. Nocelli, *Oltre la ragione. Risonanze filosofiche dal pensiero e dall'itinerario esistenziale di Etty Hillesum*, Apeiron, Roma 2004, p. 36.

48. «E ora capisco anche le parole di S. dopo la mia prima visita da lui. "Quel che c'è qui" (e indicava la testa) "deve finire qui" (e indicava il cuore). Allora io non capivo bene co-

In questo spazio interiore Etty incontra il suo Dio *senza perché*, senza immagine né nome, l'unico possibile in un mondo che sembra affondare nella sofferenza inutile e nel Suo silenzio, dove il volto dell'uomo ha smarrito ogni traccia della Sua immagine e somiglianza.

Secondo Giancarlo Gaeta Etty Hillesum giunge per via sperimentale alla medesima conclusione di Hans Jonas, che constata l'impossibilità dopo Auschwitz di conservare a Dio l'attributo dell'onnipotenza al fine di salvaguardarne l'infinita bontà. Si tratta di un Dio che si spoglia della propria divinità, consegnandosi per intero alla creatura e alla sua libertà e che pertanto soffre accanto ad essa. Seppure entrambe le visioni convergono sul tema della responsabilità e della radicale libertà dell'uomo nel rapporto con Dio, a mio avviso Etty Hillesum, in virtù della rinuncia a muoversi entro l'orizzonte delle categorie teologiche tradizionali, perviene a una comprensione più profonda del mistero di Dio. In lei non v'è traccia dell'immagine dell'autoeliminazione di Dio, che affonda le sue radici nella mistica ebraica di Isaac Luria e che si ripresenta in modo analogo nel concetto di decreazione formulato da Simone Weil<sup>49</sup>. Ella sembra abdicare in partenza a una riflessione di carattere teorico, avvertendone tutta l'inadeguatezza dinanzi agli eventi. Questa rinuncia va letta a mio parere alla luce di un indimenticabile passo del *Diario* che rappresenta forse la cifra emblematica per comprendere la sua visione: «E parole come Dio e Morte e Dolore e Eternità si devono dimenticare di nuovo. Si deve diventare un'altra volta così semplici e senza parole come il grano che cresce, o la pioggia che cade. Si deve semplicemente essere»<sup>50</sup>.

L'essere a cui fa riferimento sembra esprimere simultaneamente l'estremo congedo da tutto, ivi compreso Dio<sup>51</sup>, e un abbandono radicale a un Dio scoperto nel profondo di sé. Senza questo movimento di abbandono amoroso nel duplice senso del termine, poiché è appello amoroso di Dio e della creatura a un tempo, risulterebbe incomprensibile la sua capacità di "lasciar perdere", di ritrarsi da tutto. È un essere che confida in quella sorgente scoperta nel profondo del cuore e che si fa puro ascolto (*hineinhorchen*), attesa e atto d'amore, sostituendosi in questo modo all'istanza di una spiegazione, destinata a infrangersi miseramente al cospetto della storia. La giovane avverte come il compito delle poche parole che ci restano sia quello di dare spazio allo sfondo muto, al grande silenzio che ci avvolge – un silenzio che non spalanca il vuoto dell'assenza di Dio – ma che custodisce la

me questo processo potesse attuarsi nel suo lavoro, ma in ogni caso è successo, anche se non saprei dire come». Cfr. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 35.

49. Cfr. Tommasi, *Etty Hillesum*, cit., p. 104.

50. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 160.

51. Quello a cui Etty Hillesum rinuncia è il Dio che Bonhoeffer in *Resistenza e resa* designa come «dio tappabuchi», il dio della teodicea. Cfr. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, trad. it. di A. Gallas, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1989.

sua silente presenza. A tale proposito sono illuminanti le sue riflessioni sulla scrittura che in lei rispecchiano la trama dell'essere.

Oggi pomeriggio ho guardato alcune stampe giapponesi con Glassner. Mi sono resa conto che è così che voglio scrivere: con altrettanto spazio intorno a poche parole. Troppe parole mi danno fastidio. Vorrei scrivere parole che siano organicamente inserite in un gran silenzio, e non parole che esistono solo per coprirlo e disperderlo: dovremmo accentuarlo piuttosto. Come in quell'illustrazione con un ramo fiorito nell'angolo in basso: poche, tenere pennellate – ma che resa dei minimi dettagli – e il grande spazio tutto intorno, non un vuoto, ma uno spazio che si potrebbe definire ricco d'anima<sup>52</sup>.

Lo spazio richiama immediatamente la dimora del cuore dove Dio dialoga silenziosamente con la sua creatura. È un Dio che, come scrive Gaeta, non si lascia conoscere per via di rivelazione: «la sua parola non risuona nello spazio fisico e nel tempo storico; piuttosto egli è immerso nel più profondo della creatura e perciò anche in balia della creatura. Dipende da essa liberare Dio in se stessa e consentirgli di manifestarsi attraverso lei»<sup>53</sup>. Vi è dunque un'incontestabile impotenza di Dio di fronte al male, eppure Etty non smette di affidarsi a lui anche quando dirà: «e se Dio non mi aiuterà più, allora sarò io ad aiutare Dio»<sup>54</sup>. Noi avvertiamo nell'esperienza di Etty Hillesum una misteriosa forma di reciprocità tra Dio e la sua creatura, un sentimento simultaneo in cui la creatura abbraccia il suo Dio e ne è al contempo abbracciata. «È così che mi sento – scriverà al riguardo – sempre e ininterrottamente: come se stessi fra le tue braccia, mio Dio, così protetta e sicura e impregnata d'eternità. Come se ogni mio respiro fosse eterno, e la più piccola azione o parola avesse un vasto sfondo e un profondo significato»<sup>55</sup>.

La stessa Tommasi evidenzia questo mutuo rapporto osservando come Etty, che aveva cercato un contenimento in relazioni con uomini più maturi di lei, e invocato un riparo nel linguaggio, in parole che potessero ospitarla, alla fine non costruisce un rifugio per se stessa, ma per l'Altro in sé,

52. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 116.

53. G. Gaeta, *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Libri Scheiwiller, Milano 2008, p. 91. A questo proposito Etty Hillesum scrive: «Una cosa diventa sempre più evidente per me, e cioè che tu non puoi aiutare noi, ma che siamo noi a dover aiutare te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e anche l'unica cosa che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio. E forse possiamo anche aiutarti a disseppellirti dai cuori devastati degli altri uomini. Sì, mio Dio, sembra che tu non possa fare molto per modificare le circostanze attuali, ma anch'esse fanno parte di questa vita. Io non chiamo in causa la tua responsabilità, un giorno sarai tu a chiamare responsabili noi. E quasi ad ogni battito del mio cuore cresce la mia certezza: tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare te, difendere fino all'ultimo la tua casa in noi» (Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 169).

54. Ivi, p. 163.

55. Ivi, p. 201.

per Dio. Accogliendolo dentro di sé, la giovane avverte la certezza che egli non l'abbandonerà nell'ultima prova, ma che la seguirà fino ad Auschwitz<sup>56</sup>.

Emerge così una duplice esperienza del divino: immanente e trascendente al tempo stesso. Vi è l'immagine di Dio come nucleo profondo di sé, che presenta delle analogie con la mistica dell'essere di Meister Eckhart, e per certi versi il Rilke del *Libro d'ore*<sup>57</sup> e vi è quella trascendente di un Dio-persona a cui affidarsi e con cui dialogare amorosamente. Un Dio cui Etty non chiede nulla se non di tenerla per mano e aiutarla a sopportare la vita e i suoi misteri<sup>58</sup>.

Mio Dio, prendimi per mano, ti seguirò da brava, non farò troppa resistenza. Non mi sottrarrò a nessuna delle cose che mi verranno addosso in questa vita, cercherò di accettare tutto e nel modo migliore. Ma concedimi di tanto in tanto un breve momento di pace. Non penserò più, nella mia ingenuità, che un simile momento debba durare in eterno, saprò anche accettare l'irrequietezza e la lotta. Il calore e la sicurezza mi piacciono, ma non mi ribellerò se mi toccherà stare al freddo purché tu mi tenga per mano. Andrò dappertutto allora, e cercherò di non avere paura<sup>59</sup>.

Come osserva con grande profondità Giancarlo Gaeta non è difficile cogliere il legame che congiunge questa visione tutta interiorizzata della trascendenza con quanto Etty Hillesum aveva sperimentato nella relazione a un tempo amorosa e spirituale con Spier. Di questo ella fu comunque intimamente consapevole; basta rileggere le pagine di congedo scritte nel giorno della morte dell'amico<sup>60</sup>. Al sopraggiungere del lutto, Etty sente l'impulso di distruggere il suo ritratto appeso alla parete per sentirlo più vicino, senza immagine e persino senza nome, come il suo Dio: «Per me sei senza nome, così senza nome come lo è il cielo. E vorrei metter via tutti i tuoi ritratti e non guardarli mai più, è sempre ancora troppa, troppa materia. Voglio continuare a portarti in me senza nome e ti trasmetterò ad altri in un semplice, tenero gesto che una volta non conoscevo»<sup>61</sup>.

56. Cfr. Tommasi, *Etty Hillesum*, cit., p. 107.

57. «Dentro di me c'è una sorgente molto profonda. E in quella sorgente c'è Dio. A volte riesco a raggiungerla, più sovente essa è coperta da pietre e sabbia: allora Dio è sepolto e bisogna dissotterrarlo di nuovo. M'immagino che certe persone preghino con gli occhi rivolti al cielo: esse cercano Dio fuori di sé. Ce ne sono altre che chinano il capo nascondendolo fra le mani, credo che cerchino Dio dentro di sé» (cfr. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 60).

58. Sul duplice volto di Dio nell'esperienza di Etty Hillesum è consigliata la lettura del saggio di K. A. D. Smelik, *L'immagine di Dio in Etty Hillesum*, in Oord (a cura di), *L'esperienza dell'Altro*, cit., pp. 161-8.

59. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 74.

60. «Avrei ancora mille cose da chiederti e da imparare da te, ora mi toccherà fare tutto da sola. Sai, mi sento così forte e sono certa che me la caverò. Sei tu che hai liberato le mie forze, tu che mi hai insegnato a pronunciare con naturalezza il nome di Dio. Sei stato l'intermediario tra Dio e me, e ora che te ne sei andato la mia strada porta direttamente a Dio e sento che è un bene. Ora sarò io l'intermediaria per tutti quelli che potrò raggiungere» (ivi, p. 196).

61. Ivi, pp. 198-9.

L'incontro con Dio evoca la metafora del «risveglio senza immagini» di cui parla Maria Zambrano nei *Chiari del bosco*. Un risveglio che risuona nel richiamo a «essere semplici e senza parole» e rinvia alla possibilità di uno sguardo senza immagine di sé, della realtà e di Dio medesimo. La filosofa spagnola narra di un istante «respirato soltanto in una solitudine privilegiata sulle sponde della fonte della vita. Un istante di esperienza preziosa della preesistenza dell'amore: dell'amore che ci concerne e che ci guarda, che guarda verso di noi»<sup>62</sup>. Un risveglio che ricorda come dovevamo essere prima ancora di imparare il nostro nome, né nessun altro. Giacché il nome è intrinsecamente legato al concetto, così quello di Dio e fatalmente anche quello di amore. Ma l'amore a cui fa riferimento non è più un concetto bensì una concezione, ossia un sentire pensante che non cerca né chiede ma accoglie lasciandosi accogliere. Nella felicità della metafora poetica, non dobbiamo tuttavia tralasciare il fatto che una tale esperienza è irrimediabilmente segnata da una dolorosa discontinuità ed è concessa solamente a chi è capace di soffrire in profondità e di vivere un'incessante esperienza di esodo.

62. M. Zambrano, *Chiari del bosco*, trad. it. di C. Ferrucci, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 23.





# Forza e dolore in Simone Weil

di *Umberto Regina*

Simone Weil non vide né visse la Shoah. La previde e la visse in anticipo con il mettersi sempre dalla parte degli “sventurati”: volle sperimentare la sventura, effettivamente, in prima persona. Così fu per lei possibile capire non solo le sventure già accadute (dalla distruzione di Troia all’occupazione della Francia da parte di Hitler), ma anche avvertire l’incombere di qualcosa di ancor più terribile, come sarà poi la Shoah. Scopri che responsabile di ogni sventura e di ogni “male” è “la forza”. Questa, con l’arma del dolore, consente al forte di fare del debole uno sventurato. Infliggendo e minacciando dolore, o anche promettendo la pace quale fine e finalità delle sofferenze che ogni guerra comporta, si può ottenere tutto dagli uomini: li si può ridurre a “schiavi”, come fece in modo raffinato ed esemplare Roma. Per Simone Weil, *pax romana* e *pax germanica* sono la stessa cosa: organizzazione della forza, sradicamento delle differenze culturali, diffusione contagiosa della sventura, schiavitù per tutti, anche per chi impugna la spada della forza.

## I

### Accettazione del dolore e trascendenza

La forza è il filo rosso delle analisi sociali e politiche di Simone Weil, e in questo senso riveste nei suoi scritti un ruolo analogo a quello che Nietzsche aveva assegnato, mezzo secolo prima, alla “volontà di potenza”. Ma gli obiettivi sono diversi. La volontà di potenza è in funzione della vita, essa è e vuole “l’innocenza del divenire”. Non così la forza che si serve del dolore per volere e diffondere il male, continuamente, sempre più, senza fine. «Il deserto cresce: guai a colui che cresce deserti dentro di sé», aveva profetizzato e ammonito Nietzsche. Simone Weil individua, come si vedrà, le cause e le modalità di questo processo desertificante: lo fa di persona, provando su se stessa l’abbruttimento della fabbrica, lo sradicamento del lavoro contadino, gli orrori della guerra di Spagna, le amarezze e privazioni dell’esilio. Riflettendo su queste esperienze, vissute di persona o fatte proprie, Simone Weil perviene a una tesi precisa e costante nelle riflessioni consegnate ai *Cahiers*: la forza produce sventura non semplicemente fa-

cendo soffrire, bensì facendolo in modo che il sofferente debba far soffrire altri, e inducendo questi altri a far soffrire altri ancora, senza fine:

Il vaso di porcellana infranto non può essere riparato; in compenso, fortunatamente, lo schiavo che l'ha rotto può essere straziato a colpi di frusta. Lo schiavo frustato – o che abbia anche solo subito il dolore di domandare grazia – ha a sua volta bisogno di una soddisfazione. [...] L'uomo che ha subito il male desidera esserne liberato portandolo altrove. [...] Il male messo così in circolazione circola senza fine finché cade su una vittima perfettamente pura. Dio che è nei cieli non può distruggere il male [...]. Soltanto quaggiù Dio, diventato vittima, può distruggere il male subendolo<sup>1</sup>.

Simone Weil è ebrea, ma pensa al Gesù dei Vangeli, al Cristo di Paolo, alla Croce di Cristo, al rinnovarsi della Croce nell'Eucarestia, alla presenza salvifica della Croce nella storia degli sventurati già nei secoli e nei millenni prima del dramma del Golgota. Cristo è la vittima perfettamente pura perché è Dio; è il Trascendente che prende su di sé tutto il male che l'immanenza produce nel mondo. In Cristo il dolore non si trasmuta in male, ma in amore. Il dolore di Dio, di un Dio puro da ogni assalto da parte dell'immanenza, è un dolore puro da ogni reattività, da ogni risentimento, è un dolore che non diffonde male ma amore, è un dolore non trasferito su altri, ma personalmente accettato. A un siffatto dolore non è estranea la gioia, perché la gioia è intima a quella vera eternità che è propria e sola dell'amore: «*Si può concepire che chi ama Dio trovi un'eternità di gioia, e chi ama se stesso un'eternità di dolore. Ma non c'è simmetria; la gioia è veramente eterna; il dolore è suscettibile solo di un'eternità apparente*»<sup>2</sup>.

Il dolore, se accettato, è fruizione di trascendenza, è contatto con Dio. La forza invece è immanenza voluta, negazione a oltranza di ogni trascendenza, è immanenza contagiosa. Il dolore accettato non trasferisce ad altri la propria sofferenza, anzi soffre perché altri non soffrano. Nel dolore accettato gli altri sono Dio stesso che soffre perché io non faccia soffrire gli altri, perché li ami. In un dolore accettato c'è eccesso di amore, sia in quello dell'uomo sia in quello di Dio: «Ogni contatto fra Dio e l'uomo è dolore per entrambi. [...] Dio che ama troppo l'uomo, l'uomo che ama troppo Dio»<sup>3</sup>.

Guai se non ci fosse questo “troppo” di amore! È l'eccesso irriducibile che è proprio del “Soprannaturale”, del Trascendente, è la rottura del circolo dell'immanenza, è l'*agape* del capitolo 13 della *Prima Lettera ai Corinzi*, è la novità e lo stacco del Nuovo Testamento rispetto alle vette dell'etica classica e moderna. In definitiva ogni altro amore è egoismo, autoaffermazione, forza, male in agguato.

1. S. Weil, *Quaderni IV*, a cura e con un saggio di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, pp. 192-4.

2. Id., *Quaderni III*, a cura e con un saggio di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 155.

3. Ivi, pp. 240-1.

## 2

**Impiego sovranaturale della sofferenza**

Ma che cosa implica l'accettazione del dolore? Significa forse accettare anche il male? Sì, "necessariamente". Accettare il male è l'unico modo per vederlo dal punto di vista di Dio stesso, per vedere e capirlo con un occhio puro da ogni nostra "immaginazione". Rifacendosi al celebre discorso di Ivan nei *Fratelli Karamazov*, Simone Weil ne sottoscrive la conclusione. Non c'è nulla che possa giustificare anche il benché minimo dolore inferito dal male su questa terra, perché sarebbe come ignorare l'esistenza di tutto il male. Il male esiste, è totalitario, ma non è tutto, dato che Dio lo ha voluto e in Cristo lo ha accettato: «Anche se questa immensa fabbrica offrissi le più straordinarie meraviglie e non costasse che una sola lacrima di un solo bambino, io non accetterei. Aderisco completamente a questo sentimento. Nessun motivo [...] può farmi accettare questa lacrima. [...] Un solo motivo, ma soprannaturale: Dio l'ha voluto. E per questo accetterei un mondo che fosse solo male»<sup>4</sup>.

Non si deve per questo rendersi indifferenti al male che c'è nel mondo. Anzi, non pretendere "consolazione" alcuna per il proprio dolore vuol dire scoprire che in se stessi, e nel fondo di ogni uomo, c'è una riserva inesauribile per affrontare il dolore senza nulla concedere al male.

Tutto il male che c'è e c'è stato nel mondo, fin dai primordi dell'umanità, è l'obiettivo fondamentale delle analisi storiche di Simone Weil. Il suo rifiuto di farsi cattolica fu motivato proprio dal compito di essere cattolica nel senso etimologico del termine, cristiana al di là di ogni limite spaziale e temporale, cattolica "di diritto" proprio perché rifiutò di esserlo "di fatto". La sofferenza di Cristo, la sua Croce, ha fatto da argine al male già prima dell'evento storico della crocifissione, e avrebbe continuato a farlo, anche di fronte alla sventura che si stava abbattendo allora sul mondo: «Uno schiavo [...] maltrattato, infine crocefisso, doveva morire infine con il cuore pieno di odio [...] se il Cristo non discendeva in lui. Se si pensa che il Cristo è venuto solo venti secoli fa, come perdonare a Dio la sventura degli schiavi di Roma?»<sup>5</sup>.

Le "intuizioni precristiane" che Simone Weil coglie nelle civiltà e religioni antiche, particolarmente in quella egiziana (*Libro dei morti*) e greca (Omero e la tragedia attica), non appiattiscono la figura del Cristo, danno bensì testimonianza che da sempre Cristo ha posto nell'anima di ogni sventurato limiti insormontabili allo spadroneggiare del risentimento, dell'odio, della vendetta, del male: «Si comprende veramente l'universo e il destino degli uomini, in particolare l'effetto della sventura sugli animi degli innocenti, solo concependo che essi sono stati creati, l'uno come la Croce, gli altri come i fratelli del Cristo crocefisso»<sup>6</sup>.

4. Ivi, p. III.

5. Id., *Quaderni IV*, cit., p. 58.

6. Id., *Quaderni III*, cit., p. 415.

La Croce di Cristo domina il tempo tutto, prima e al di là di ogni cronologia, proprio perché essa pone originariamente fine al tempo e pone con ciò un limite invalicabile alla pretesa della forza di fare di ogni dolore un'occasione di trionfo del male. Un dolore accettato, in ogni epoca e parte del mondo, dona vita nuova a ogni sventurato: «Il dolore ci inchioda al tempo, ma l'accettazione del dolore ci trasporta al termine del tempo, nell'eternità. Così esauriamo la lunghezza indefinita del tempo, la superiamo. Nuova nascita»<sup>7</sup>.

Il male può disporre di tutto il tempo che vuole, si può concedergli anche tempo senza fine, perpetuità, che resta pur sempre solo tempo; ma il dolore, se accettato, può in ogni momento costringere il male a fare i conti con l'eternità, e riceverne condanna eterna. Nel dolore il tempo incrocia l'eternità e da questa viene giudicato, definitivamente. Simone Weil si appella al famoso frammento di Anassimandro:

“Le cose subiscono punizione ed espiazione le une ad opera delle altre, per via della loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo”. Questa è la verità; non la concezione mostruosa che Hitler ha tratto dalla volgarizzazione della scienza moderna. Ogni forza visibile e palpabile è sottoposta a un invisibile limite che non supererà mai. Nel mare, un'onda sale, sale e sale ancora; ma un punto, dove tuttavia c'è solo il vuoto, la ferma e la fa ridiscendere. Così l'ondata tedesca si è fermata, senza che nessuno abbia saputo perché, sulle rive della Manica<sup>8</sup>.

Il male si serve tatticamente del dolore e può vincere nel tempo battaglie e ancora battaglie, ma manca di una visione strategica che gli possa far conseguire la vittoria. Solo il cristianesimo ne è in possesso: «La grandezza suprema del cristianesimo viene dal fatto che esso non cerca un rimedio sovranaturale contro la sofferenza bensì un impiego sovranaturale della sofferenza»<sup>9</sup>.

### 3

#### **La decreazione come alternativa alla banalizzazione del male**

Hitler ha potuto sostenere che il nazismo non era altro che la traduzione in politica del diritto della natura a far valere la sua forza a prescindere da ogni remora morale: «In un mondo [...] dove la forza regna ovunque ed è la sola dominatrice della debolezza, costringendola a servire docilmente o a

7. Id., *Quaderni IV*, cit., p. 91.

8. Id., *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, trad. it. di F. Fortini, invito alla lettura di L. Boella, Mondadori, Milano 1996, p. 244 (ed. or. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humaine*, Gallimard, Paris 1949).

9. Id., *L'ombra e la grazia*, introduzione di G. Hourdin, trad. it. di F. Fortini, Rusconi, Milano 1985, p. 91 (ed. ot. *La pesanteur et la Grâce*, Plon, Paris 1948).

spezzarsi, l'uomo non può richiamarsi a leggi speciali». Questa è la citazione dal *Mein Kampf*, che Simone Weil pone alla base del suo confronto con il nazismo: «Tutta la vita di Hitler non è altro che la traduzione pratica di questa conclusione. Chi può rimproverargli di aver realizzato quanto credeva giusto?»<sup>10</sup>.

Il nazismo volle essere forza vincente, forza guidata da esclusiva e ineludibile necessità, pari a quella delle leggi che reggono la natura. Per Simone Weil questa concezione non è né follia né propaganda, è semplicemente il nazismo nella sua essenza, è la forza nella sua permanente pericolosità, è la traduzione di ogni dolore in male.

E tuttavia non il male, bensì la convinzione di poterlo compiere necessariamente, innocentemente, è ciò su cui Simone Weil richiama l'attenzione. Per altro, non è forse proprio l'innocenza del male l'argomento cui nel dopoguerra si ricorse, e ancora si ricorre, per giustificare i crimini nazisti? Ma Simone Weil trae proprio dalla necessità l'alternativa alla banalizzazzione del male: «La necessità inflessibile [...], il peso schiacciante del bisogno e del lavoro [...], il terrore, le malattie – tutto ciò è l'amore divino. È Dio che per amore si ritira da noi affinché possiamo amarlo [...]. La necessità è lo schermo posto fra noi e Dio perché possiamo essere»<sup>11</sup>.

Nella bellezza della natura c'è il riflesso dell'onnipotenza di Dio insieme al suo amore per noi. Se Dio si ponesse direttamente davanti a noi, verremmo da lui annichiliti. Ma non dobbiamo fermarci allo schermo. Se questo è opera dell'amore di Dio per noi, per il nostro continuare a essere, allora dobbiamo corrispondere a tanto amore compiendo da noi e su di noi ciò che Dio, per amore, non può né vuole compiere: «Sta a noi attraversare lo schermo per cessare di essere. Non lo attraverseremo mai se non sappiamo che Dio è al di là a una distanza infinita, e che solo in Dio risiede il bene. Dio può diminuire la sventura degli uomini pur restando ritirato lontano dalle creature solo per la mediazione di coloro che l'amano e che per amore di lui desiderano non più essere»<sup>12</sup>.

Questa volontà di non essere più è il compimento della creazione, è la “de-creazione”, qualcosa che nemmeno Dio, il creatore, potrebbe fare se non tramite l'uomo: «De-creazione in quanto compimento trascendente della creazione; annullamento che dà alla creatura annullata la pienezza dell'essere, di cui è privata in quanto esiste»<sup>13</sup>.

Il desiderio dell'uomo di non *essere* più è il contrario del desiderio di non *esserci* più; è invece un volere esserci realmente, è voler stare “davanti a Dio”, come direbbe Kierkegaard, o, come dice Simone Weil, è corrispondere con l'amore al fatto che Dio si è innamorato dell'umanità: «Il

10. Id., *La prima radice*, cit., p. 207.

11. Id., *Quaderni III*, cit., pp. 69-70.

12. Ivi, p. 70.

13. Ivi, p. 164.

tempo è l'attesa di Dio che mendica il nostro amore. Gli astri, le montagne, il mare, tutto quello che ci parla del tempo, ci reca la supplica di Dio»<sup>14</sup>.

## 4

### Il bene non è possibile in questo mondo

Tutto quanto abbiamo finora detto della meditazione filosofica di Simone Weil è imperniato sul pensiero della trascendenza: una trascendenza forte, pura da ogni compromesso con il pensiero trascendentale della modernità, ma anche una trascendenza difficile da pensare e da tradurre in ricerca, fruizione, partecipazione della verità. Non è forse impossibile per il pensiero della verità pensare qualcosa che sta al di là del pensiero? Pensando la trascendenza non la si rende con ciò stesso immanente al pensiero? Come pensare Dio senza farne un idolo? Nella sua autobiografia spirituale Simone Weil confessa di non essersi mai posto Dio come problema. A Dio non si perviene, perché in questo caso la via per giungere a lui sarebbe nostra produzione, dunque immanenza: «Fin dall'adolescenza ho pensato che il problema di Dio fosse un problema di cui, quaggiù, mancano i dati, e che il solo metodo sicuro per evitare una soluzione falsa, che mi pareva il peggiore dei mali, fosse il non porcelo. [...] Pensavo che, dato che viviamo in questo mondo, a noi spettasse di adottare l'atteggiamento migliore riguardo ai problemi di questo mondo»<sup>15</sup>.

Successivamente, proprio per affrontare i problemi di questo mondo, Simone Weil si convinse che doveva fare riferimento anzitutto a Dio. Non solo l'etica, ma nemmeno la scienza, l'estetica, la politica ecc. sarebbero possibili senza il riferimento a Dio come *Il Trascendente*. Ma come pensare e parlare di Dio senza farne una nostra proiezione, una "falsa divinità"?

Simone Weil propone una "prova ontologica sperimentale". Questa formulazione suona come una contraddizione nei termini. Come chiamare *ontologica*, dunque *a priori*, una prova *sperimentale*? Tuttavia questa denominazione risulta appropriata se si considera che la prova concerne un'esperienza del soggetto, e in questo senso è sperimentale, e che essa obbliga al tempo stesso il soggetto a una critica radicale della sua stessa soggettività, dunque a fare qualcosa che da solo il soggetto non sarebbe in grado di effettuare:

Prova ontologica sperimentale. Io non ho in me un principio di ascensione. Non posso arrampicarmi in aria fino al cielo. È solo orientando il mio pensiero verso qualcosa migliore di me che questo qualcosa mi tira verso l'alto. Se sono realmente tirata, ciò che mi tira è reale. Nessuna perfezione immaginaria può tirarmi in alto neppure di un millimetro. Perché una perfezione immaginaria si trova matematicamente al livello di me che l'immagino<sup>16</sup>.

14. Ivi, p. 177.

15. Id., *Attesa di Dio*, a cura di J.-M. Perrin, Rusconi, Milano 1972, trad. it. di O. Nemi, Rusconi, Milano 1988<sup>3</sup>, p. 37 (ed. or. *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1969).

16. Id., *Quaderni III*, cit., p. 113.



L'esperienza di essere "tirati" fuori e al di sopra di sé non solo è "reale" in quanto effettiva, ma anzitutto offre al soggetto il punto di vista critico che gli consente di distinguere nell'esperienza stessa la realtà dall'immaginazione, e in tal senso l'esperienza dell'elevazione viene legittimamente detta "prova ontologica". Questa prova dimostra non che Dio esiste, ma la "falsa divinità" di tutte le elevazioni riconducibili all'io quale autore, dimostra che queste sono elevazioni "matematicamente" identiche allo stesso io, nient'altro che autoelevazioni, frutti dell'"immaginazione", elevazioni irreali, non sperimentate né sperimentabili come reali. Una elevazione reale non dovrà allora semplicemente essere un innalzamento dell'io, dovrà essere anche un'esperienza in grado di confutare ogni sospetto che voglia ridurla a sola immaginazione, e dovrà per questo essere l'esperienza di qualcosa di *inimmaginabile*. Che cosa dovrà allora essere? Non potrà essere che *l'esperienza del bene*: un'esperienza di innalzamento reale proprio perché esperienza di innalzamento *inimmaginabile*, e, in questo senso, anche un'esperienza "impossibile", pur restando paradossalmente l'unica esperienza dotata di efficacia critica nei confronti della pretesa alla realtà da parte di elevazioni solo immaginarie. L'esperienza del Bene è per Simone Weil la dimostrazione di Dio, o meglio della trascendenza del Bene. Dimostra che il Bene è Dio e che Dio ci eleva infondendo in noi il desiderio di sé come *il Bene*:

Il bene è *impossibile*. Ma l'uomo ha sempre l'immaginazione a sua disposizione per nascondersi questa impossibilità del bene in ogni caso particolare [...]. Noi vogliamo il bene (volere e volere il bene sono una sola e medesima cosa) ed esso non è in questo mondo. Non possiamo cercarlo al di fuori di questo mondo. Ma se lui stesso viene a prenderci, ebbene, è solo se l'abbiamo cercato veramente quaggiù che ci lasceremo prendere<sup>17</sup>.

Trovare il bene in questo mondo è impossibile. Perché? La risposta di Simone Weil è chiara: solo il Trascendente è bene, solo Dio è Bene, tutto il resto, cioè l'immanenza, è male. Non esistono beni mondani, beni parziali, perché sarebbero alla mercé della forza che regge il mondo, sarebbero beni illusori, in definitiva nient'altro che male; un male che la prova ontologica sperimentale si lascia alle spalle, come se fosse un nulla, perché il male, dal punto di vista del bene, è *realmente* nulla.

## 5

### Il bene trascende i successi del male

In Simone Weil non vi è dualismo metafisico di bene e di male. Dio è il Bene. Il male è venuto dopo, con la creazione, e non esisterà più alla fine del mondo. Da questo punto di vista il mondo, dove il bene e il male si trovano confusi, non è un'obiezione alla realtà del solo bene:

17. Ivi, pp. III-2.

Dio, creando per sovrabbondanza di bontà, ha dato al male occasione di esistere. L'unica ragione per pensare che l'universo è buono, è che Dio, sapendo eternamente quale male ne sarebbe venuto, ha eternamente voluto crearlo. Non si può provare Dio con la bontà dell'universo, ma la bontà dell'universo con Dio; o piuttosto questa è materia di fede. Ma l'universo è bello, compreso il male, che preso nell'ordine del mondo, ha una sorta di bellezza terribile<sup>18</sup>.

Il bene trascende originariamente e costantemente tutti i successi del male, non ne viene toccato; e ciò attesta che, anche se nel mondo il male può produrre senza fine sventura e sventurati, esso non potrà mai contaminare la purezza del bene e di coloro che lo vogliono. I puri non sporcano mai la loro anima anche quando si sporcano le mani combattendo nel mondo contro il male. Il loro combattere consiste nel farsi prendere dal bene, nel fare solo del bene, anche in questo mondo, nonostante l'inimmaginabilità del bene: «[Il mondo] è un ambito in cui il bene non produce altro che bene, il male non produce altro che male [...]. Il bene e il male, è questo il centro del problema, e la verità essenziale è che la loro relazione non è reciproca. Il male è il contrario del bene, ma il bene non è il contrario di alcunché»<sup>19</sup>.

L'esistenza di anime pure è la testimonianza vivente della prova ontologica sperimentale. Ma in questo mondo esistono veramente anime pure? Bisogna crederci, se si vuole fare del bene in questo mondo: «La fede è la certezza di un ambito diverso dalla mescolanza inestricabile di bene e di male»<sup>20</sup>.

## 6

### **L'*Iliade* è il poema della forza e la sconfitta della forza**

La mescolanza inestricabile di bene e male nel mondo ha per Simone Weil una sua "bellezza terribile". La grande poesia ne ha dato testimonianza, in Omero anzitutto, non nell'Omero dell'*Odissea*, ma nel poeta che ha cantato la guerra, la più assurda delle guerre, fatta per una donna di cui in fondo non importava a nessuno, una guerra senza un vero perché, come accade per ogni guerra, una guerra fatta solo dalla forza e per la sola forza, affinché nel mondo non possano esserci altre ragioni al di fuori di quelle della forza.

Nello splendido saggio L'*"Iliade"* poema della forza Simone Weil indica la grandezza di Omero proprio nella purezza con cui la sua poesia viene a contatto con la guerra, con una guerra vissuta nei secoli dagli stessi Greci come una colpa imperdonabile. Per Simone Weil la guerra di Troia è il paradigma di ogni guerra; Omero è colui che ne ha saputo esprimere tutto il male e insieme l'incapacità del male di contaminare il bene.

18. Id., *Quaderni IV*, cit., pp. 230-1.

19. Ivi, p. 173.

20. *Ibid.*

La “bellezza terribile” del male sta proprio in questa sua incapacità di contaminare il bene.

Omero nulla risparmia della brutalità della guerra:

Il soldato che vince è come un flagello della natura; posseduto dalla guerra, è divenuto, non meno dello schiavo sebbene in tutt'altro modo, una cosa, e le parole sono prive di potere su di lui come sulla materia. L'uno e l'altro, al contatto della forza, ne subiscono l'effetto infallibile che è di rendere quelli che tocca o muti o sordi. [...] Tale la natura della forza. Il potere che essa esercita di trasformare gli uomini in cose, è duplice e si esercita da ambo le parti; essa pietrifica diversamente, ma ugualmente le anime di quelli che la subiscono e la usano<sup>21</sup>.

L'*Iliade* non riuscirebbe tuttavia ad assurgere a poesia, sarebbe solo un monotono paesaggio desertificato dalla forza, se in essa non vi fossero

disseminati qua e là momenti luminosi, momenti brevi e divini nei quali gli uomini hanno un'anima. L'anima che così si risveglia un istante, per ripetersi subito dopo sotto l'imperio della forza, si desta pura e intatta. [...] La tradizione dell'ospitalità, anche dopo diverse generazioni, ha la meglio sull'accecamento della battaglia [...]. L'amore del figlio per i genitori, del padre, della madre per il figlio è senza tregua indicato in modo breve quanto toccante [...]. L'amore coniugale, condannato alla sventura, è di una sorprendente purezza. Lo sposo, evocando le umiliazioni del servaggio che attendono la sua donna amata, omette quella il cui solo pensiero macchierebbe la loro tenerezza<sup>22</sup>.

Se non avesse dato ascolto a questi rari momenti, Omero non avrebbe potuto considerare la guerra tema degno di trasfigurazione poetica, e Simone Weil non avrebbe potuto chiamare l'*Iliade* “poema della forza”. Forza e poesia sono infatti di per sé inconciliabili, perché la forza non lascia spazio che a se stessa, è monotonia, è qualcosa che non potrebbe assolutamente essere cantato. Come poté Omero fare poesia sulla guerra? La sua grandezza sta appunto nell'aver tratto da quel poco che sotto le mura di Troia non era sola forza ispirazione sufficiente per vincere anche la più insistente delle monotonie. Solo apparentemente la forza è protagonista nell'*Iliade*: «Gli uditori dell'*Iliade* sapevano che la morte di Ettore avrebbe dato breve gioia ad Achille, e la morte di Achille breve gioia ai Troiani, e la caduta di Troia breve gioia agli Achei»<sup>23</sup>.

Si deve alla poesia di Omero il prodigio di aver elevato a protagonista del suo poema ciò che ha a che fare con la guerra solo in quanto “risveglia l'anima” dal sonno della guerra: «Tutto ciò che è assente dalla guerra, tut-

21. Id., *L'“Iliade” poema della forza*, in Id., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. di M. Harvell Pieracci, C. Campo, Borla, Roma 1984, p. 31 (ed. or. *L'“Iliade” ou le poème de la force*, in Id., *La source grecque*, Gallimard, Paris 1953).

22. Ivi, pp. 32-3.

23. Ivi, p. 25.

to ciò che la guerra distrugge o minaccia è avvolto di poesia nell'*Iliade*; i fatti di guerra mai»<sup>24</sup>.

Con questa interpretazione dell'*Iliade* Simone Weil intende, in ciò discepolo di Omero, “svegliare” l’anima dei suoi contemporanei, che si erano illusi che con l’affermazione di un irreversibile progresso non sarebbe stato più necessario ricorrere alla forza per ottenere ragione, che sarebbe bastata questa. Hitler stava dimostrando il contrario. Bisognava tornare all'*Iliade*, “specchiarsi” in essa, svegliarsi dal sogno di una politica guidata non più dalla forza ma dal progresso. Nell'*Iliade* si deve leggere il presente succube della forza, se si vuol preparare un futuro diverso: «Chi aveva sognato che la forza, grazie al progresso, appartenesse ormai al passato, ha voluto vedere in questo poema un documento; chi sa discernere la forza, oggi come un tempo, al centro di ogni storia umana, vi trova il più bello, il più puro degli specchi»<sup>25</sup>.

## 7

**Hitler non ha futuro, Venezia sì**

Nel 1938, poco prima della composizione del saggio sull'*Iliade*, e prima dei *Cahiers* da cui ho tratto i precedenti pensieri (1941-42), Simone Weil ebbe l’esperienza mistica di Solesmes. Fu la sua “prova ontologica sperimentale”. Ella conquistò allora il punto di vista della trascendenza di Dio come riferimento imprescindibile per la ricerca della verità, e come fondamento di nuova capacità critica e di discernimento profetico. Cosa accadde a lei “per caso” a Solesmes durante i riti della settimana santa del 1938? Mentre stava recitando una poesia di George Herbert, un autore inglese del primo Seicento, intitolata *Amore*, Simone Weil avvertì che la sua recitazione si era trasformata in una preghiera che subito sentì esaudita: «Fu proprio mentre la stavo recitando che Cristo è disceso e mi ha preso»<sup>26</sup>.

Questa esperienza non poteva essere frutto della sua immaginazione. Lei aveva sempre sentito ripugnanza per i racconti di “apparizioni”, aveva sempre nutrito indifferenza per gli scritti dei mistici, era sempre stata intransigente con se stessa nel servizio della verità: «Cristo vuole che gli si preferisca la verità, perché prima di essere Cristo egli è verità [...]. Non mi sono mai domandata se Gesù è stato o no l’incarnazione di Dio; ma di fatto ero incapace di pensare a lui senza pensarlo come Dio»<sup>27</sup>.

Nell’esperienza mistica fatta a Solesmes Simone Weil vide nella Croce di Cristo il solo criterio che la potesse guidare sulla via della verità: «Hitler potrebbe morire e resuscitare cinquanta volte, non per questo lo conside-

24. Ivi, p. 36.

25. Ivi, p. 11.

26. Id., *Attesa di Dio*, cit., p. 43.

27. Ivi, pp. 43-4.

rei il Figlio di Dio. E se l'Evangelo omettesse ogni menzione della resurrezione del Cristo, la fede mi sarebbe più facile. La Croce da sola mi basta»<sup>28</sup>.

Gli ultimi scritti socio-politici di Simone Weil non sono più improntati al pessimismo, al limite della disperazione, che accompagna le analisi legate al suo soggiorno nella Berlino del 1932-33. Dopo Solesmes Simone Weil guadagna serenità, nutre fiducia nel futuro. Ne dà testimonianza l'ampio scritto che avrebbe dovuto chiamarsi *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, un saggio che pensa a ciò che avrebbe dovuto essere l'Europa dopo Hitler, dunque – possiamo dire noi – dopo la Shoah.

In questo scritto la forza viene posta a confronto con la “radice”. La forza è figura dell'immanenza, la radice è simbolo di trascendenza. La radice è rapporto, con il terreno anzitutto, che non è né radice né pianta; la radice è un rapporto che vuole che pianta e terreno restino in rapporto; la forza non sa nulla di cosa sia e come debba essere un rapporto. Non vuole rapporti, e per questo non solo sradica, ma fa sì che gli sradicati non tollerino che gli altri abbiano radici: «Chi è sradicato sradica»<sup>29</sup>.

Dopo Hitler, della cui prossima sconfitta bellica Simone Weil è in attesa, si dovrà tornare a riprendere contatto con le radici, quelle che nemmeno il nazismo – Simone Weil ne è convinta – avrà nel frattempo potuto sradicare, le radici che la giustizia, espressione del bene, ha da sempre gettato nel cuore dell'uomo:

C'è una sola scelta da fare. O bisogna riconoscere che nell'universo accanto alla forza opera un principio diverso dalla forza, o bisogna riconoscerla come signora unica e sovrana anche per le relazioni umane. [...] Se la forza è assolutamente sovrana, la giustizia è assolutamente irrealistica. Ma non lo è. Lo sappiamo per via sperimentale. Essa è reale in fondo al cuore degli uomini. [...] L'uomo non ha il potere di escludere assolutamente ogni sorta di giustizia dai fini che egli propone alle sue azioni. Persino i nazisti non hanno potuto farlo. Se un uomo lo potesse, essi l'avrebbero certo potuto<sup>30</sup>.

I nazisti non hanno potuto sradicare la giustizia dal cuore degli uomini perché la forza, che unicamente li muove, può certo sradicare le radici fissate nel tempo, ma non quelle radici che, sprofondando nell'anima, sono in rapporto con il bene, e che qui attingono alle «forze dell'eternità», come si esprime Kierkegaard negli *Atti dell'amore*. La forza che agisce nel tempo, invece, nemmeno sospetta che esistano radici siffatte. Il nazismo ha fatto della forza un idolo, una “corazza” contro un principio diverso dalla forza, contro quella capacità di accettare il dolore che interrompe la circolazione del male. I nazisti hanno fatto della forza una corazza contro la trascendenza: «Il puro amor di Dio abita il centro dell'anima, lascia la nostra sen-

28. Id., *Lettera a un religioso*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1996, p. 56.

29. Id., *La prima radice*, cit., p. 53.

30. Ivi, pp. 208-9.

sibilità esposta alle offese; quell'amore non è una corazza. Mentre l'idolatria è una corazza; impedisce al dolore di penetrare fino all'anima»<sup>31</sup>.

La forza, in quanto chiusura a oltranza alla trascendenza, non può non assolutizzare la storia. Questo è il motivo per cui Simone Weil vede che, non importa se *in nuce* o in atto, il nazismo è presente in ogni storicismo, anzitutto in quello che idolatra il progresso.

È per questo inutile e fuorviante pensare a come si dovrebbe punire Hitler, una volta sconfitto. Hitler ha già conseguito il suo fine: abitare per sempre nella storia. Nessuno potrà mai cacciarlo fuori da questa. Esserci, nella storia, "al di là del bene e del male", è un successo che nessuno potrà mai togliere a Hitler, perché questo era proprio il suo fine. Per punire Hitler si deve badare a tutt'altro, ammonisce profeticamente Simone Weil nel 1943. Quale che sia la pena che si vorrà infliggere a Hitler, questa

non impedirà, fra venti, cinquanta, cento o duecento anni, a un piccolo ragazzo sognatore e solitario, di pensare che Hitler è stato un essere grandioso, che ha avuto dal principio alla fine un destino grandioso, e di desiderare con tutta l'anima un uguale destino. In questo caso guai ai suoi contemporanei. Il solo castigo capace di punire Hitler, e di distogliere dal suo esempio i ragazzi affamati di grandezza che vivranno nei secoli avvenire, è una così completa trasformazione del senso della grandezza, che necessariamente escluda Hitler<sup>32</sup>.

Nella tragedia, rimasta incompiuta, *Venezia salva*, molto cara a Simone Weil negli ultimi anni dell'esilio, è posto a tema proprio il principio di grandezza alternativo a quello che è stato di Hitler e di ogni storicistica idolatria della grandezza. È il principio in grado di forare la corazza dell'idolatria di questa grandezza, è la radice che nell'anima di ogni uomo attinge alle forze dell'eternità. La trama è presa dalla cronaca di César Vichard de Saint-Réal, *Conjuración des Espagnols contre la République de Venise*. Si immagina la scena nella Venezia del XVII secolo, politicamente decaduta, ma sempre circondata di sovrumana bellezza, una Venezia convinta che la bellezza basti non solo per rendere felici i suoi abitanti, ma anche per difenderla da nemici in possesso di ben altra forza. Questa Venezia, corazzata solo di bellezza e di gioia di vivere, avrebbe dovuto cadere in mani spagnole per opera di una congiura che in una sola notte, nella notte prima della più grande festa cittadina, sarebbe stata in grado di togliere non solo a Venezia la sua bellezza, ma ai veneziani le loro radici, abituate a nutrirsi di libertà e di bellezza.

Simone Weil mette in bocca a Renaud, la mente della congiura che in una notte avrebbe dovuto consegnare Venezia alla Spagna, un piano che dà i brividi. Ordina ai suoi mercenari di mettere a sacco la città, senza alcun riguardo per cose e persone, poiché durante la notte hanno licenza di fare

31. Ivi, pp. 196-7.

32. Ivi, p. 197.

tutto: distruggere monumenti, stuprare anche le più nobili donne, uccidere chiunque senza alcun motivo. Così al mattino tutto sarà diverso, non avranno più bisogno di esercitare alcuna violenza sui veneziani. Questi, privati delle loro radici, obbediranno devotamente al nuovo potere: «Il cielo, il sole, il mare, i monumenti di pietra non saranno più realtà per loro. Quanto ai bambini, nasceranno già sradicati»<sup>33</sup>.

La congiura fallisce perché Jaffier, uno straniero, comandante dei mercenari, si è intanto innamorato della bellezza di Venezia e del modo con cui vivono i suoi abitanti, e così ha attinto alle loro stesse radici: ormai vive non più in base al principio della forza, come gli ha imposto Renaud, ma a quello della radice. Jaffier denuncia al Tribunale dei Dieci la congiura e gli altri congiurati, fra i quali il più caro degli amici. I Dieci in compenso gli salvano la vita, lo ripagano con molto oro, ma gli impongono di lasciare Venezia e di non tornarvi mai più. Ed ecco Jaffier, disperato, grida: «Andare dove? Io non ho luogo dove andare»<sup>34</sup>.

Anziché farsi accompagnare ai confini della Repubblica, preferisce buttersi nella mischia ancora in corso fra mercenari e guardie di Venezia, e farsi uccidere, preferisce morire pur di continuare a sentirsi radicato a Venezia.

Un popolano, un semplice “apprendista”, allo spuntare del nuovo giorno, così commenta la sventata minaccia: «Che gioia oggi per noi, popolo di Venezia, questa regina dei mari, dove il più umile è un re, veder la nostra città, nel giorno della gran festa, salvata per miracolo dal minaccioso destino»<sup>35</sup>.

*Venise sauvée*: sì, Venezia salvata, salvata “per miracolo”, non da un miracolo nell’accezione consueta di qualcosa che viola le leggi della natura, bensì salvata per opera delle sue radici: forti al pari della natura, più forti della sola “forza”. La radice significa per l’uomo trasmissione del bene nel tempo, e in questo senso è un “miracolo”. È un miracolo di cui può disporre ogni uomo, purché presti quell’“attenzione” che per Simone Weil svolge nell’uomo una funzione analoga a quella che Aristotele assegna all’“intelletto agente”; sì, purché l’uomo presti attenzione al fatto che nel mondo, in ogni uomo, «accanto alla forza opera un principio diverso dalla forza». Basterà fare attenzione a questo altro principio per anche volerlo, giacché «volere e volere il bene sono una sola e medesima cosa»<sup>36</sup>.

33. Id., *Venezia salva*, a cura di C. Campo, Adelphi, Milano 1987, p. 54.

34. Ivi, p. 100.

35. Ivi, p. 99.

36. Id., *Quaderni III*, cit., p. 113.





# Il concetto di Dio dopo Auschwitz nella riflessione di Hans Jonas

di *Fabrizio Turollo*

## I

### La famiglia Jonas e Auschwitz

Auschwitz, per Hans Jonas, non è solo il simbolo per eccellenza della terribile tragedia subita dal suo popolo. Auschwitz per Jonas è anche il luogo di una tremenda sciagura familiare, che egli stesso descrive con toni accorati nelle sue *Memorie*<sup>1</sup>.

Jonas, il 1° aprile 1933, di fronte alle devastazioni che i nazisti, da poco saliti al potere, stavano perpetrando a danno degli ebrei e delle loro proprietà, decise di lasciare la Germania e di partire per la Palestina. In quel periodo era ancora possibile per gli ebrei emigrare legalmente e persino portare con sé parte del proprio patrimonio. Più precisamente: la cosa era possibile per gli ebrei benestanti, come Jonas, che potevano ottenere dal governo il cosiddetto “certificato da capitalista”, o “certificato da mille sterline”. Jonas dunque partì e, partendo, promise ai suoi genitori che non sarebbe più tornato in Germania se non come soldato di un esercito invasore, cosa che in seguito regolarmente accadde.

Il desiderio di Jonas sarebbe stato quello di portare con sé in Palestina anche i suoi genitori. Il padre di Jonas, però, a quell'epoca era gravemente malato di cancro e si trovava dunque nell'impossibilità di affrontare un viaggio così impegnativo. Dopo la sua morte, avvenuta nel 1938, la madre di Jonas, rimasta sola, era pronta a emigrare, tanto da essersi già procurata un visto d'ingresso per la Palestina e una carta d'imbarco. Quando tutto era già pronto, però, accadde l'imprevedibile: il fratello minore di Jonas era da poco rientrato in Germania dalla Palestina e, durante la Notte dei Cristalli, venne catturato dai nazisti e inviato a Dachau. Di conseguenza la madre di Jonas (era ormai il novembre 1938) decise di non utilizzare il certificato, finché suo figlio si fosse trovato nel campo di concentramento. I nazisti avevano infatti fatto sapere che da Dachau poteva uscire solo chi fosse stato in grado di esibire un permesso di immigrazione in un altro paese, che gli consentisse di lasciare la Germania entro una settimana dal rilascio dal campo. L'unica soluzione per salvare il fratello era dunque quella di cambiare in suo favore il

1. H. Jonas, *Memorie*, il melangolo, Genova 2008, pp. 108-16.

nome sul visto per la Palestina. Al successivo tentativo di Hans Jonas di ottenere un secondo permesso in favore della madre tutto divenne molto più complicato. Gli inglesi, a causa della rivolta degli arabi contro il programma sionista in Palestina, si erano fatti sempre più restii alla concessione di nuovi visti agli ebrei; mentre i nazisti, da parte loro, stavano, come si sa, progressivamente inasprendo la loro persecuzione antiebraica. Infine, il 1° settembre 1939, con la dichiarazione di guerra alla Germania da parte dell'Inghilterra, non solo tutte le opportunità di fare qualcosa per la madre vennero meno, ma cessarono anche le possibilità di mantenere aperte le comunicazioni.

Della terribile fine di sua madre Jonas venne a conoscenza solo nel 1945, quando ritornò nella sua città natale di Mönchengladbach così come aveva promesso, ovvero come soldato di un esercito invasore<sup>2</sup>. Una conoscente gli confidò infatti che sua madre era stata deportata ad Auschwitz nel 1942 e che lì aveva trovato la morte. A questo episodio Jonas, nella sua biografia, dedica solo poche, ma molto accorate parole:

Della sua fine appresi solo dopo il 1945, quando ritornai a Gladbach. Sì, è una storia cupa, la grande pena della mia vita. Questa ferita non si è mai rimarginata – il destino di mia madre. Non l'ho mai superato. I miei figli l'hanno vissuto. È stato terribile. In determinate occasioni, quando il discorso cadeva su qualcosa che mi faceva ricordare, oppure si vedeva un film, scoppiavo in singhiozzi. È una cosa che non si può superare. Mia madre era la creatura più amabile che esistesse<sup>3</sup>.

## 2

### **Il significato di Auschwitz per il popolo ebraico: gli ebrei come nemico metafisico**

Nel settembre del 1939, alla notizia della dichiarazione di guerra dell'Inghilterra alla Germania, Jonas scrisse di getto un appello agli ebrei, esor-

2. Jonas era giunto a Mönchengladbach come soldato della Jewish Brigade. Il comando supremo inglese aveva infatti costituito delle unità di volontari palestinesi a cui Churchill, nonostante l'opposizione dei suoi generali, riconobbe il significato morale della causa ebraica, facendo sì che le varie unità ebraiche sparpagliate nelle diverse armi, venissero raccolte in un'unica formazione militare, a cui venne dato il nome di Jewish Brigade Group. Successivamente Churchill dispose persino che la Jewish Brigade ricevesse degli emblemi bianchi e azzurri con una stella di Davide ricamata in oro. Infine, essendosi arruolati in questa brigata ebrei provenienti da tutto il mondo, ben presto essa cessò di essere una brigata semplicemente palestinese per diventare a tutti gli effetti una vera e propria brigata ebraica. Il Jewish Brigade Group, di cui Jonas faceva orgogliosamente parte, venne impiegato nello scontro finale contro i nazisti. (Sui precedenti e sulla storia dello Jewish Brigade Group cfr. Y. Gebler, *Jüdische Freiwillige aus Palästina in der britischen Armee während des Zweiten Weltkrieges [ebr.]*, vol. I, *Freiwillige Meldung und ihre Rolle in der zionistischen Politik 1939-1942*, Jerusalem 1979; vol. II, *Der Kampf um eine Jüdische Armee*, Jerusalem 1981. Sulla storia della Brigata cfr. M. Beckam, *The Jewish Brigade: An Army with two Masters 1944-45*, Spellmount, Staplehurst 1998 e sul ruolo di Churchill nel mutamento di mentalità in Gran Bretagna in particolare pp. 42-50.)

3. Jonas, *Memorie*, cit., p. 116.

tandoli alla lotta. Nel lungo testo di questo manifesto, intitolato *La nostra partecipazione a questa guerra. Una parola agli uomini ebrei*, Jonas descrive che cosa significhi esattamente l'hitlerismo per il suo popolo. Il principio nazista, simboleggiato al massimo grado dalla tragedia di Auschwitz, nega, come osserva Jonas, la pura e semplice possibilità di esistere sulla Terra degli ebrei. Jonas, in questo scritto, mette in luce come gli ebrei rappresentino, per il nazismo, una sorta di "nemico metafisico", contro cui si è scatenata una guerra totale, che ha come obiettivo l'eliminazione degli ebrei in quanto tali, indipendentemente dalla loro appartenenza politica, sociale o ideologica:

In misura incomparabilmente maggiore rispetto a uno qualunque degli Stati in questo momento alleati contro Hitler, noi siamo da lui attaccati e minacciati di annientamento. In misura incomparabilmente maggiore per noi è in gioco assolutamente *tutto*. Per quelli è in gioco questo o quell'interesse [...] per noi il principio nazista [...] punta al cuore della nostra dignità umana e insieme alla nostra pura e semplice possibilità di esistere sulla Terra. Sin dal primo giorno noi siamo stati il nemico metafisico, le vittime designate, e non avremo pace finché uno di noi, quel principio oppure noi, sarà ancora in vita. [...] Non è possibile nessuna composizione, nessun adattamento. La nostra semplice esistenza è inconciliabile con quella del Nazismo. Qui prevale una contrapposizione assurda a mitologia, che può finire solo con l'annientamento dell'uno o dell'altro. Nessun altro popolo si trova in questa condizione. Per tutti è pensabile una qualche forma di patteggiamento con questo potere – per quanto antipatico – e a lungo è stata tentata.

Di fronte a una tale minaccia, nota infine Jonas, si è sviluppata negli ebrei un'assoluta sensazione di impotenza, che li condanna a un fatalismo autodistruttivo:

Chi è maltrattato si trasforma infine in un paria. Molti fra noi cominciavano ormai ad abituarsi all'idea che quel Male fosse onnipotente, che nulla potesse fermare la sua avanzata. Un senso di fatalismo si è a poco a poco posato sugli animi. Di fronte alla sinistra crescita del *Boa Constrictor*, alla quasi inspiegabile paralisi delle vittime sotto il suo sguardo, si è diffusa una fatalistica certezza dell'ineluttabilità di quel destino, *dell'inevitabilità della condanna a morte, emessa su di noi in quanto popolo*. In un'atmosfera piena di odio e di funesti presagi il respiro si è fatto affannoso<sup>4</sup>.

4. Le stesure preliminari di questo documento, reperibili nel lascito di Hans Jonas del Philosophisches Archiv dell'Università di Costanza (bozza scritta a mano HJ 5-9-32; dattiloscritti HJ 5-9-1/2/3), ne rivelano la genesi progressiva. Un esemplare del testo definitivo si trova nel lascito Jonas di Costanza (HJ 5-9-40) e nel Leo Baeck Institute di New York sotto la collocazione: "AR 2241 addenda". È stato pubblicato in A. von Birkenhauer, *Jüdischer Almanach 2001/5761 des Leo Baeck Instituts*, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 2000, pp. 79-91. La traduzione italiana si può trovare in Jonas, *Memorie*, cit., pp. 155-63.

## 3

**Quale Dio dopo Auschwitz?**

Per la religione ebraica Dio si rivela nella storia più che nella natura, come accade invece nelle religioni orientali. Inoltre, questo Dio è un Dio personale e la personalizzazione è seguita dal dialogo: l'uomo parla con Dio come a una persona e Dio, come persona, parla all'uomo. Dio dunque si manifesta nella rivelazione, ossia in un processo storico. La storia, inoltre, è governata da un disegno divino e non dal cieco caso. Essa ha inizio con la creazione, prosegue con l'Alleanza e la predicazione profetica, l'avvento di un Messia e avrà una fine, anche questa voluta da Dio. «Dio», scrive Jonas, «è in modo eminente il signore della *storia*, e quindi "Auschwitz", per il credente, rimette in questione il concetto stesso di Dio che la tradizione ha tramandato»<sup>5</sup>.

Questo Dio, secondo la tradizione ebraica, oltre ad avere un disegno sull'uomo e sulla storia, ha anche la capacità di realizzarlo, perché Egli è il creatore di tutte le cose, l'unico a possedere l'esistenza. Le altre cose appartengono a un altro ordine, l'ordine del contingente, di ciò che non porta in sé la ragione del suo esistere. La materia, in altri termini, non si pone come un elemento capace di resistere all'azione plasmatrice divina, come nella cosmologia platonica o aristotelica. Sarebbe dunque contraddittorio che un tale Dio non impieghi la sua potenza per intervenire di fronte a un male inaudito. Se Dio esercitasse un potere parziale, per non interferire con la libertà delle sue creature, trattenendo comunque in sé un potere integro, allora, di fronte a eventi terribili e inauditi, dovrebbe venire provvisoriamente meno alla regola di trattenere in sé la propria potenza, per intervenire con un miracolo. «Ma questo miracolo», osserva Jonas, «non c'è stato; durante gli anni in cui si scatenò la furia di Auschwitz Dio restò muto. I miracoli che accaddero furono unicamente opera di uomini»<sup>6</sup>. Dunque, l'unica spiegazione possibile di questo mancato intervento è che Dio «non intervenne, non perché non lo volle, ma perché non fu in condizione di farlo»<sup>7</sup>.

L'unico Dio che può ancora essere pensato, dopo Auschwitz, è dunque un Dio molto diverso da quel Dio «con la mano forte ed il braccio teso», come lo definiscono gli ebrei, ricordando l'Esodo dall'Egitto.

In questo punto – scrive infatti Jonas – la mia meditazione si allontana nettamente dalla più antica dottrina dell'ebraismo. Molti dei tredici dogmi di Maimonide – cantati durante il servizio religioso – terminano con l'espressione "mano forte": i dogmi del dominio assoluto di Dio sul creato, della ricompensa del buono e della punizione del malvagio, il dogma stesso della attesa del Messia promesso<sup>8</sup>.

5. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, il melangolo, Genova 1991, pp. 22-3.

6. *Ivi*, p. 35.

7. *Ibid.*

8. *Ivi*, pp. 35-6.

Il Dio di Jonas assomiglia molto al Dio che Elie Wiesel, un autore che ha fatto la terribile esperienza di Auschwitz, descrive nel seguente passo della *Notte*, evocando l'impiccagione di tre prigionieri, tra cui un bambino, «l'angelo dagli occhi tristi»:

I tre condannati salirono insieme sulle loro seggiole. I tre colli vennero introdotti contemporaneamente nei nodi scorsoi.

– Viva la libertà! – gridarono i due adulti.

Il piccolo, lui, taceva.

– Dov'è il Buon Dio? Dov'è? – domandò qualcuno dietro di me.

A un cenno del capo del campo le tre seggiole vennero tolte.

Silenzio assoluto. All'orizzonte il sole tramontava.

– Scopritevi! – urlò il capo del campo. La sua voce era rauca. Quanto a noi piangevamo.

– Copritevi!

Poi cominciò la sfilata. I due adulti non vivevano più. La lingua pendula, ingrossata, bluastro. Ma la terza corda non era immobile: anche se lievemente il bambino viveva ancora...

Più di mezz'ora restò così, a lottare tra la vita e la morte, agonizzando sotto i nostri occhi. E noi dovevamo guardarlo bene in faccia. Era ancora vivo quando gli passai davanti. La lingua era ancora rossa, gli occhi non ancora spenti.

Dietro di me udii il solito uomo domandare:

– Dov'è dunque Dio?

E io sentivo in me una voce che gli rispondeva:

– Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca...<sup>9</sup>

#### 4

### La genesi del *Concetto di Dio dopo Auschwitz*

La riflessione di Jonas sul concetto di Dio dopo Auschwitz si sviluppa nell'arco di oltre vent'anni, a partire da una prima conferenza sul tema, tenuta a Harvard nel 1961, sino alla nota conferenza del 1984, intitolata appunto *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*.

Nel 1961 Jonas venne invitato a tenere l'annuale Ingersoll Lecture alla School of Divinity della Harvard University<sup>10</sup>. Si trattava di una famosa serie di conferenze nelle quali, una volta l'anno, qualche illustre studioso veniva chiamato a parlare sul tema dell'immortalità, sotto l'aspetto storico, teologico o filosofico. Oltre a Jonas erano stati ospiti delle Ingersoll Lecture anche Paul Tillich e Alfred North Whitehead. Jonas, osservando che la

9. E. Wiesel, *La notte*, La Giuntina, Firenze 1980, pp. 66-7.

10. La conferenza è stata pubblicata in tedesco in H. Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, in Id., *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, pp. 44-62. La versione inglese apparve invece con il titolo *Immortality and the Modern Temper: The Ingersoll Lecture, 1961*, in "Harvard Theological Review", 55, 1962, 1, pp. 1-20.

questione dell'immortalità è strettamente legata a quella di Dio, affrontò il tema introducendo per la prima volta la sua nota teoria di un Dio che si spoglia del suo potere, affidandosi al divenire del mondo, con la speranza di emergere dal divenire con un'essenza più ricca, ma affrontando, allo stesso tempo, anche il rischio di un fallimento di questa impresa. Su tali questioni, però, il *logos* filosofico, secondo Jonas, non è in grado di dire nulla ed è per questo che, seguendo l'indicazione di Platone e degli autori gnostici a lui più cari, si affida al mito, laddove gli diventa impossibile affidarsi al *logos*.

Nella conferenza del 1961 Jonas faceva già riferimento ad Auschwitz, dicendo che anche Dio era ferito da quell'evento e che «pianto c'era nell'alto dei cieli per la distruzione e la profanazione dell'immagine umana»<sup>11</sup>. La conferenza fece molto discutere e piacque molto a Rudolf Bultmann<sup>12</sup>, il maestro di Jonas. Queste incursioni in campo teologico compiute da Jonas trovavano però anche molti oppositori, a partire dalla moglie Lore<sup>13</sup>.

Il mito introdotto nella conferenza del 1961 venne in seguito ripreso da Jonas nel 1984, in una conferenza dal titolo *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*<sup>14</sup>, tenuta presso l'Università di Tubinga, in occasione del conferimento del premio Leopold Lucas. Anche in questa seconda occasione le reazioni furono contrastanti<sup>15</sup>. Rispetto alla conferenza del 1961, la conferenza di Tubinga sottolinea maggiormente il riferimento ad Auschwitz, pur presente, come abbiamo visto, anche nella conferenza precedente. La ragione di questa accentuazione è data anche dalla particolare occasione in cui Jonas venne chiamato a parlare. Rabbi Leopold Lucas, alla cui memo-

11. Id., *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, cit., p. 61.

12. Cfr. lo scambio epistolare tra Rudolf Bultmann e Hans Jonas, riportato in appendice a Id., *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, cit., pp. 63-72.

13. Ecco infatti come descrive Jonas la reazione della moglie alla conferenza del 1961: «In quelle "divagazioni", nelle quali abbandonavo il terreno consentito della filosofia, avevo Lore quasi sempre contro, perché soffriva dell'idea che mi avventurassi sul terreno assolutamente incontrollabile delle speculazioni teologiche. Lei riteneva illecito e in un certo senso irresponsabile esprimersi pubblicamente in un campo dove nessuno poteva presentare una controprova. Già in occasione della Ingersoll Lecture si era alleata con il nostro amico Adolph Lowe per impedirmi di coinvolgere Auschwitz nella discussione sul concetto di immortalità. Quando scelsi programmaticamente quel tema, la cosa le creò qualche inquietudine, perché riteneva che su quello si potesse naturalmente riflettere in privato, ma non in pubblico. E "di fatto" non si addice a un filosofo! Nella conferenza lasciai dunque aperta la questione se ciò si addice a un filosofo» (Id., *Memorie*, cit., p. 280).

14. Id., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1987.

15. Racconta infatti Jonas: «Come potei percepire durante la conferenza, le centinaia di spettatori presenti nell'aula di Tübingen erano come toccati da un incantesimo, ma il collega che mi aveva proposto per il premio, un dotato giovane filosofo di nome Rüdiger Bubner, era quasi offeso, e disse a mia moglie: "Questa non me l'aspettavo. No. Non ci pensavo proprio". Mi aveva proposto come filosofo ed ecco che ora veniva elaborato il concetto di Dio! E ricordo anche che, qualche anno dopo, durante una conferenza che tenni a Salisburgo, lo stesso Bubner si rivolse a Lore, dicendo: "Questa sì che è stata una bella conferenza!". Al che lei replicò: "Intende dire, a differenza di quella di Tübingen!"» (Id., *Memorie*, cit., p. 280).

ria era intitolato il premio, era morto nel campo di Theresienstadt e sua moglie Dorotea era stata internata ad Auschwitz, condividendo così lo stesso tragico destino della madre di Jonas. Per questo motivo, confessa Jonas: «Mi sentii attratto in modo irresistibile dal tema propostomi. Lo scelsi con timore e tremore. Pensavo di essere in debito verso quelle ombre, di non potere negare loro qualcosa che somigliasse a una risposta all'invocazione, spentasi ormai da lungo tempo, che avevano rivolto a un Dio muto»<sup>16</sup>.

## 5

### Il contenuto del mito e il suo significato

La proposta teologica di Jonas si allontana dall'ortodossia ebraica ma, come Jonas stesso nota, trova un supporto nel potente flusso sotterraneo della Qabbalah, riscoperto nel Novecento da Gershom Scholem. In particolare il mito di Jonas richiama l'idea dello Tzimtzùm, che si trova al vertice del pensiero di Yitzchàq Luria e che intende la creazione come una sorta di contrazione da parte di Dio, per lasciare spazio alla sua creatura. Anzi, il mito di Jonas va persino oltre lo Tzimtzùm, costituendone, in qualche modo, una estremizzazione. Scrive infatti Jonas: «Il mio mito va ben oltre questa concezione. La contrazione è totale; in quanto "l'intero" infinito si aliena nel finito grazie al proprio potere»<sup>17</sup>.

Secondo il racconto mitico di Jonas<sup>18</sup>, per una scelta imperscrutabile, Dio ha deciso di spogliarsi della propria divinità, per abbandonarsi al divenire del cosmo, entrando così nello spazio e nel tempo. In questo modo egli ha rinunciato al proprio essere, per riottenerlo al termine del processo, trasformato e trasfigurato da ciò che era stato raccolto nell'imprevedibile esperienza del divenire. Questo processo cosmico ha avuto come ultimo sbocco la comparsa della vita, che rappresenta un vero e proprio salto qualitativo nel processo attraverso cui Dio cerca nuovamente il possesso della sua pienezza, ritornando a essere Dio. Quando poi, per impulso dell'evoluzione, dalla pura vita vegetale e animale, si è originato l'uomo, ecco che quel Dio che si era spogliato di sé, divenendo immemore di se stesso, si è risvegliato, giungendo all'esperienza di sé. In questo modo l'uomo è venuto ad acquisire l'inaudito potere di incidere sul destino stesso di Dio<sup>19</sup>.

Il Dio descritto da questo mito è un *Dio sofferente*, la cui sofferenza va oltre l'evento puntuale, avvenuto una volta per tutte, attraverso cui il Dio cristiano si incarna e soffre per salvare l'uomo<sup>20</sup>. Il Dio a cui pensa Jonas è un Dio che soffre a partire dal momento della creazione dell'uomo<sup>21</sup>. Que-

16. Id., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., p. 19.

17. Ivi, p. 38.

18. Ivi, pp. 23-7.

19. Cfr. ivi, p. 27.

20. Ivi, pp. 27-8.

21. Ivi, p. 28.



sta caratterizzazione di Dio sembrerebbe a prima vista contraddire la caratterizzazione biblica della maestà divina. Eppure, nota Jonas, nella Bibbia stessa si possono trovare ampie conferme a questa immagine di un Dio sofferente<sup>22</sup>. Il Dio di Jonas è anche un *Dio diveniente*. Un Dio che si cala nel tempo e che dunque risulta profondamente diverso dal Dio della tradizione greca, in particolare da quella platonico-aristotelica di un Dio che possiede un'essenza perfetta, sovratemporale, impassibile, immutabile, destinata a rimanere identica a se stessa per l'eternità. Per questa tradizione il divenire è subordinato all'essere e costituisce l'essenza del mondo inferiore corporeo. Dio, dunque, esclude qualsiasi presenza del divenire (e dunque del negativo) dal suo essere puro. Ma, sostiene Jonas, questo concetto greco-ellenistico non ha nulla a che vedere né con lo spirito né con la lettera della Bibbia; il concetto di un divenire divino può al contrario concordare con l'uno e con l'altra. Dio, in terzo luogo, *non è onnipotente per una impossibilità logica*. Il concetto di onnipotenza, per Jonas, è infatti logicamente contraddittorio. Così come la libertà non finisce dove comincia la necessità, ma vive nel confronto con la necessità; allo stesso modo la forza che non incontra resistenza è ridotta a niente. Una potenza totale, assoluta, sarebbe una potenza limitata da nulla, senza alcun oggetto su cui agire, dunque potenza inutile, che finisce per negare se stessa. Perché essa possa agire con efficacia deve esserci qualcosa d'altro e, finché qualcosa d'altro c'è, essa non è assoluta e onnipotente, tale cioè da superare ogni limite e misura. Potenza è un concetto di relazione ed esige pertanto un rapporto multipolare. Perché vi sia potenza essa deve essere spartita: non è possibile che tutta la potenza si trovi unicamente dalla parte di un soggetto agente.

## 6

### Una critica metafisica a Jonas

Sono molte le perplessità che solleva questa proposta teologica formulata da Jonas. Innanzitutto è poco condivisibile l'idea di una potenza divina definita secondo lo stesso genere delle potenze mondane, con le quali essa instaurerebbe una gara tra forze concorrenti. Certo, se la potenza di Dio è questo, allora Dio non può ovviamente essere onnipotente, tutt'al più potrebbe aspirare a svolgere il ruolo di superpotenza divina opposta alle potenze mondane. La grande tradizione metafisica occidentale, tuttavia, non ha mai inteso la potenza divina in questo senso fisico, ma ha sempre attribuito a Dio un genere di potenza infinitamente diverso dalle potenze fisi-

22. «Non incontriamo forse nella Bibbia ebraica un Dio che si sente ignorato e misconosciuto dall'uomo e che di ciò si rattrista? Non lo vediamo rammaricarsi per aver creato l'uomo, soffrendo per la delusione che l'uomo gli ha procurato? – e in particolare il popolo che ha eletto? Ricordiamo le parole del profeta Osea e il commosso lamento d'amore di Dio per l'infedeltà della sua sposa Israele» (ivi, p. 28).



che mondane. La diversità di genere tra essere divino ed essere mondano consente ad esempio, a un metafisico come Gustavo Bontadini, di dire, senza timore di contraddirsi, che «*Dio + mondo = Dio*»<sup>23</sup>. Per questo motivo, secondo la tradizione metafisica, Dio non si deve contrarre e autolimitare per fare spazio al mondo, come accade nella dottrina kabbalistica dello Tzimtzùm, ma crea tramite un dono gratuito della sua sovrabbondanza di essere, rimanendo presente nel mondo che ha l'essere da lui.

In Dio, inoltre, secondo la tradizione metafisica, onnipotenza e sapienza sono la stessa cosa. La sapienza divina è, infatti, la capacità di ordinare le cose al loro fine e di condurle secondo la loro natura (liberamente alcune, necessariamente altre). In altri termini, Dio esercita la sua onnipotenza tramite la sapienza e non tramite la forza.

### 7 Il pensiero di Kierkegaard: solo un Dio onnipotente può creare un uomo libero

Un'altra critica, diversa da quella della metafisica, ma per un certo aspetto convergente con essa, può essere mossa a Jonas a partire dal pensiero di Kierkegaard, che, infatti, in una delle sue pagine più note, osserva che solo un Dio onnipotente avrebbe potuto creare un uomo libero:

La cosa più alta che si può fare per un essere [...] è renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione della onnipotenza, in modo che appunto la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente [...]. Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve [...]. Ogni potenza finita rende dipendenti; soltanto l'onnipotenza può rendere indipendenti, può produrre dal nulla ciò che ha in sé consistenza, per il fatto che l'onnipotenza sempre riprende se stessa [...]. Ecco in che consiste il mistero per cui l'onnipotenza non soltanto è capace di produrre la cosa più imponente di tutte (la totalità del mondo visibile), ma anche la cosa più fragile di tutte (cioè una natura indipendente rispetto all'onnipotenza) [...]. La creazione dal nulla esprime a sua volta che l'onnipotenza può rendere liberi. Colui al quale io assolutamente devo ogni cosa, mentre però assolutamente conserva tutto nell'essere, mi ha appunto reso indipendente. Se Iddio, per creare gli uomini, avesse perduto qualcosa della sua potenza, non potrebbe più rendere gli uomini indipendenti<sup>24</sup>.

Jonas, diversamente da Kierkegaard, pone un rapporto di esclusione tra onnipotenza divina e libertà umana: se Dio è onnipotente, non può esiste-

23. G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1971, p. 194.

24. S. Kierkegaard, *Diario*, trad. it. di C. Fabro, 12 voll., Morcelliana, Brescia 1980-83, qui VII A 181, vol. 3, pp. 240-1.

re l'uomo libero; viceversa, se esiste l'uomo libero, allora Dio non è onnipotente. Questa esclusione dipende dal fatto che Jonas intende il rapporto tra potenza divina e potenza mondana come un rapporto tra due corpi in lotta tra di loro. In questo senso la critica mossa a Jonas a partire dal pensiero di Kierkegaard, pur essendo diversa dalla precedente, perché prende le mosse dal tema della libertà, tuttavia ha in comune con essa l'idea che solo dalla pienezza divina possono scaturire, per dono gratuito e sovrabbondanza, le cose più preziose e che da un Dio diminuito scaturirà necessariamente una realtà anch'essa diminuita.

## 8

### La riflessione di Emanuele Severino: il Dio sofferente e l'Onnipotente sono la stessa realtà

Jonas non è l'unico a voler separare l'immagine di Dio dalla metafisica tradizionale. Un'operazione analoga è stata tentata anche dalla "teologia della croce" di Jürgen Moltmann ed Eberhard Jüngel, che opta per un nuovo approccio teologico, il quale sottolinea, di fronte al dolore e alle sofferenze umane, la prossimità e la solidarietà divina. In questo filone ritroviamo anche quella corrente del pensiero filosofico cristiano che si rifà a Dostoevskij, seguendo il detto di Nikolaj Berdjaev, secondo cui Dostoevskij, pur avendo imparato poco dalla filosofia, aveva tuttavia molto da insegnare<sup>25</sup>. La figura del Dio sofferente, che questi autori contrappongono al Dio della metafisica, rischia però di perdere significato, come mostra Emanuele Severino commentando alcuni passi dei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij. Ivan Karamazov nega l'idea di un Dio inteso come "armonia suprema", con cui si pretende di spiegare la necessità del dolore, anche di quel dolore puro e gratuito a cui talvolta sono sottoposti i bambini. A questo Dio, ricorda Severino, il fratello Alëša Karamazov contrappone un'idea diversa di Dio, ossia quella di un Dio che non spiega la sofferenza, ma soffre. Severino, però, si chiede se in quel Dio sofferente a cui fa riferimento Alëša, non si nasconda ancora il Dio metafisico, dal quale si vorrebbe tener separato il Dio della tradizione giudaica e cristiana. Scrive infatti Severino:

Se infatti Dio non è l'Onnipotente – e quindi fondamento e ragione e armonia suprema e conclusiva del mondo –, il suo prender su di sé il dolore del mondo è soltanto una velleità da cui chiunque degli umani potrebbe essere preso. [...] Se Dio è solo un grande sofferente, egli può patire anche la sofferenza di constatare il fallimento del suo tentativo di prendere su di sé tutta la sofferenza del mondo. [...]

Ancora: quando si dice che Dio, prendendo su di sé il male del mondo, "si fa scandalo e follia", si pensa daccapo a Dio come Perfezione, Sapienza, Beatitudine assolute, cioè daccapo, si pensa al Dio metafisico, giacché follia e scandalo è che

25. In questo filone possiamo includere un autore italiano come Sergio Givone, allievo di Luigi Pareyson e autore di *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1984.

Dio, così inteso, prenda su di sé il peso del male, sino a farsi “maledizione”, come dice l’apostolo Paolo. Ché se Dio non è così inteso, allora la parola “Dio” non significa altro che il portatore della follia e dello scandalo; e allora non è né folle né scandaloso che tale portatore sia folle e scandaloso. Volendo liberarsi dal Dio della metafisica, il Dio della fede cristiana diventa un mostro di sofferenza, che non può far nulla per salvare l’uomo<sup>26</sup>.

Dunque, se si tiene ferma l’onnipotenza di Dio, si sfugge alla prospettiva desolante di un Dio debole suo malgrado dinanzi al male, che non può essere né provvidente, né redentore e che lascia l’uomo abbandonato a se stesso, così che il male acquisisce uno statuto insuperabile e definitivo. In questa prospettiva infatti Dio e uomo soccombono insieme di fronte al male. Diversamente il Dio onnipotente, per quanto misterioso e incomprensibile possa essere il suo mancato intervento di fronte alle manifestazioni più terribili del male, non toglie all’uomo la speranza in un finale prevalere del bene.

Il Dio che soffre per l’uomo non è un Dio che si spoglia della sua divinità o che divinizza la sofferenza. La sofferenza è, infatti, assunta volontariamente dall’onnipotenza divina, non è subita passivamente, ed è appunto questa volontarietà che consente a Dio di avere la meglio sul carattere fatale della sofferenza incomprensibile. L’autoalienazione di Dio e la sua sofferenza non sono espressioni di una mancanza, come accade agli esseri finiti. Dio soffre per amore, ossia per sovrabbondanza d’essere che si fa dono. Dio è anche divenire, come sostiene Jonas, ma anche in questo caso occorre precisare che Dio non raggiunge la pienezza del suo essere al termine del movimento, ma possiede questa pienezza originariamente e il suo movimento, diversamente che negli enti finiti, si dispiega per sovrabbondanza d’essere, in modo totalmente gratuito.

## 9

### Dopo Auschwitz non è più possibile una teodicea

Jonas sostiene che se il male esiste, allora Dio non può essere insieme buono, onnipotente e comprensibile. Per questo egli sceglie di sacrificare l’attributo dell’onnipotenza, spinto anche dalla presunta contraddittorietà di questo concetto. Se però, come abbiamo cercato di mostrare, il concetto di onnipotenza, adeguatamente inteso, non è contraddittorio, allora l’unico attributo ancora candidabile al sacrificio rimane la comprensibilità di Dio. Tale sacrificio risulterebbe giustificato dal fatto che la conoscibilità di Dio è doppiamente condizionata, dall’infinità della sua essenza e dalla nostra limitatezza. Il *Deus absconditus*, che è diverso dal Dio assurdo, potrebbe essere allora la risposta al dilemma posto da Jonas.

Ma che cosa significa dire che l’unico Dio possibile dopo Auschwitz è un *Deus absconditus*? Significa innanzitutto negare alla radice ogni possibile teo-

26. E. Severino, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1980, p. 105.

dicea. Questo esito della riflessione teologica del dopo-Auschwitz è quello privilegiato da Paul Ricoeur. Secondo Ricoeur, infatti, dopo Auschwitz hanno perso totalmente di significato i tentativi che autori come Leibniz e Hegel hanno fatto per rendere razionalmente ragione del male. Senza il male, secondo Leibniz, il bene non sarebbe così grande come è; per questo il nostro sarebbe il migliore dei mondi possibili. Oggi, però, soprattutto dopo Auschwitz, questa risposta è difficile da accettare. Paul Ricoeur la giudica, da parte sua, presuntuosa, perché è la risposta di un intelletto finito, che pretende di accedere al calcolo grandioso dei mali e delle loro compensazioni. Inoltre, osserva Ricoeur, l'affermazione della complessiva positività del bilancio, richiede una forte dose di ottimismo, un ottimismo che, a ben vedere, si presenta come la caricatura di una speranza che non ha conosciuto la crime. «È ancora una volta la lamentazione, la doglianza del giusto sofferente», conclude allora Ricoeur, «a confutare la nozione di una compensazione del male col bene, così come aveva già confutato l'idea di retribuzione»<sup>27</sup>.

Il tentativo leibniziano di rendere razionalmente ragione del male viene in seguito ripreso da Hegel, tramite risorse logiche più complesse rispetto a quelle fornite a Leibniz dal principio di ragion sufficiente. Hegel, infatti, non esita ad attribuire, fin da subito, un importante valore alla negatività, per il fatto che solo essa è in grado di assicurare alla dialettica il suo dinamismo. Nel pensiero hegeliano ogni figura dello Spirito si rovescia, attraverso il passaggio nel negativo, nel suo contrario, generando una nuova figura che sopprime e conserva la precedente. «La dialettica», osserva infatti Ricoeur, «fa così coincidere in tutte le cose il tragico e la logica: è necessario che qualche cosa muoia perché qualche cosa di più grande nasca. In questo senso, il *malheur* è dappertutto, ma ovunque superato nella misura in cui la riconciliazione vince sempre sulla lacerazione»<sup>28</sup>. Il problema che si pone, anche qui, è però molto simile a quello che si poneva nel caso della *Teodicea* leibniziana: la conclusione hegeliana ha senso solo se si fa appello a un ottimismo che, all'uomo contemporaneo, venuto dopo Auschwitz, deve sembrare ancora troppo audace. Il sistema hegeliano, detto in altri termini, non regge la prova della lamentazione, perché il giusto sofferente non può trovare alcuna soddisfazione nel sapere che il pantragismo è senza sosta conservato-superato nel panlogismo. Osserva infatti Ricoeur: «Per noi che leggiamo Hegel dopo le catastrofi e le sofferenze senza nome del secolo, la dissociazione tra consolazione e riconciliazione è divenuta grande causa di perplessità: più il sistema prospera, più le vittime sono marginalizzate. La riuscita del sistema diviene il suo fallimento. La sofferenza, attraverso la voce della lamentazione, è ciò che si esclude dal sistema»<sup>29</sup>.

27. P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 31.

28. Ivi, p. 35.

29. Ivi, p. 40.

Il problema del male costringe la filosofia ad aprirsi al sacro, rifuggendo dal sapere assoluto e assumendo uno statuto epistemologico aperto e problematico. Il sacro infatti è irriducibile al sapere assoluto, perché nel sapere assoluto tutte le mediazioni vengono compiute all'interno di una totalità onnicomprensiva, mentre nel sacro la fine è soltanto promessa escatologicamente, attraverso i simboli. Per questo il sacro non potrà mai trasformarsi in conoscenza e gnosi. Scrive a tal proposito Ricoeur: «i simboli del male mostrano in modo esemplare che c'è sempre di più nei miti e nei simboli che in tutta la nostra filosofia; e che una interpretazione filosofica dei simboli non diverrà mai conoscenza assoluta»<sup>30</sup>.

## IO

### Conclusioni: per una teologia della responsabilità

Jonas ha spesso definito il suo mito teologico, un “mito ipotetico”, mantenendo, riguardo ad esso, un atteggiamento minimalista, come si evince chiaramente da queste sue parole:

È un tentativo che procede incerto, alla cieca, per il quale non ho mai avanzato una pretesa di verità, e che per me possiede una sua validità solo in quanto non contesta ciò che un tempo agiva così profondamente dentro la storia umana e in cui, ad esempio nelle parole dei Profeti, si è espressa appunto l'ispirazione, proveniente da una fonte che è ben più che semplice mondo e natura. Il mito cerca inoltre di elaborare un concetto di Dio con il quale sopportare ciò che altrimenti sarebbe insopportabile<sup>31</sup>.

Questo minimalismo, come nota Christian Wiese, ci suggerisce l'idea che «le speculazioni cosmogoniche di Jonas non nascono per se stesse, o a scopo di consolazione, ma con una chiara finalità etica»<sup>32</sup>. Spiega infatti Wiese: «La speculazione sul Dio impotente serve dunque a infondere nell'essere umano la libertà, libertà di fare il bene o di fare il male; tende a rendere pressante la responsabilità nei confronti della vita»<sup>33</sup>. Ipotesi, questa di Wiese, ampiamente confermata dallo stesso Jonas, che scrive: «E qui la divinità non può non temere per sé. Non c'è dubbio, in mano noi abbiamo la possibilità di vanificare l'intento creativo, proprio nel suo apparente trionfo con noi, e forse siamo in questo abbastanza forti»<sup>34</sup>. E, poco più in là, aggiunge: «Nel mondo ora dobbiamo proteggere la causa divina da noi

30. Id., *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969, p. 328.

31. Ivi, p. 281.

32. C. Wiese, *Ma per me il mondo non è mai stato un luogo ostile. Postfazione*, in Jonas, *Memorie*, cit., p. 343. Wiese sviluppa quest'idea anche in Id., *Hans Jonas. "Zusammen Philosophie und Jude"*, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 2003.

33. Ivi, p. 344.

34. H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, p. 246.

stessi minacciata, e, contro noi stessi, venire in aiuto della divinità per sé impotente. È dovere della potenza sapiente – un dovere cosmico perché è un esperimento cosmico che noi non possiamo far fallire, in noi possiamo rendere un disonore»<sup>35</sup>.

Che Dio si preoccupi delle sue creature, è, com'è noto, uno dei principi fondamentali della fede ebraica. Ma il nostro concetto intende sottolinearne l'aspetto meno conosciuto, il fatto che questo Dio che si prende cura non è un mago, che nell'atto stesso di prendersi cura realizza lo scopo della sua sollecitudine: questo Dio invece ha fatto intervenire altri attori e in questo modo ha fatto dipendere da loro la sua preoccupazione<sup>36</sup>.

Le considerazioni di Wiese, a mio avviso pienamente convincenti, ci portano a concludere che il lascito teologico più importante di Jonas non sia tanto l'idea del Dio impotente, da più parti contestata, ma l'idea di un Dio che si affida totalmente all'uomo, rendendolo responsabile della sua creazione. La teologia di Jonas, insomma, andrebbe ricordata innanzitutto come una teologia della responsabilità, prima ancora che come una teologia del Dio impotente.

Questa teologia della responsabilità, a cui si può ridurre il cuore dell'insegnamento di Jonas richiama, in modo inaspettato e sorprendente le pagine di un'altra grande figura dell'intellettualità ebraica, come Etty Hillesum, che ha vissuto il dramma di Auschwitz e che, rivolgendosi a Dio, ha scritto queste parole nel suo diario:

Una cosa diventa sempre più evidente per me, e cioè che tu non puoi aiutare noi, ma che siamo noi a dover aiutare te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e anche l'unica cosa che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio. E forse possiamo anche aiutarti a dissepellirti dai cuori devastati degli altri uomini. Sì, mio Dio, sembra che tu non possa fare molto per modificare le circostanze attuali, ma anch'esse fanno parte di questa vita. Io non chiamo in causa la tua responsabilità, un giorno sarai tu a chiamare responsabili noi. E quasi ad ogni battito del mio cuore cresce la mia certezza: tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare te, difendere fino all'ultimo la tua casa in noi<sup>37</sup>.

35. Ivi, p. 247.

36. Ivi, pp. 30-1.

37. E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, trad. it. di C. Passanti, Adelphi, Milano 1996, pp. 80-1.

# Irène Némirovsky e l'ebraismo

di Rolando Damiani

In un appunto diaristico della primavera 1942, annotato su una pagina di sinistra del manoscritto le cui pagine di destra erano destinate alla stesura di *Suite francese* – capolavoro incompiuto rimasto per sessant'anni in una valigia come reliquia misteriosa di una morta ad Auschwitz e solo dal 2004 portato alla luce – Irène Némirovsky memorizza una scena che intende rappresentare in *Captivité*, terzo tempo della “sinfonia in cinque movimenti” pensata quale forma musicale del suo romanzo<sup>1</sup>. L'appunto redatto in stampatello, per un'eccezione nelle abitudini grafiche della scrittrice, suona letteralmente: «PER IL CAMPO DI CONCENTRAMENTO LA BESTEMMIA DEGLI EBREI BATTEZZATI “MIO DIO PERDONA A NOI I NOSTRI PECCATI COME NOI TI PERDONIAMO”». Segue separata da un trattino e in minuscolo l'aggiunta: «I martiri, ovviamente, non lo avrebbero detto»<sup>2</sup>.

Basterebbe questo lacerto, non inconciliabile con Giobbe e con il confronto *ad personam* con il Dio biblico, a smascherare la stolidezza di coloro che dall'Europa all'America hanno imputato a Irène Némirovsky un serpeggiante antisemitismo, che si paleserebbe nel disegno narrativo di personaggi e ambienti ebraici. La stessa Myriam Anissimov, autrice della *Postfazione a Suite francese*, non è affatto oggettiva – proprio nel senso del “realismo” che Lukács riconosceva in Balzac – quando afferma con una probabile allusione ai romanzi *David Golder* e *I cani e i lupi*: «Nel descrivere l'ascesa sociale degli ebrei la Némirovsky aderisce a ogni sorta di pregiudizi antisemiti e utilizza tutti gli stereotipi negativi dell'epoca. Nei suoi libri gli ebrei sono raffigurati nei modi più crudeli e peggiorativi, e lei li osserva con una sorta di inorridita attrazione pur riconoscendo di condividere con essi un destino comune – fatto di cui avrà conferma nel corso dei tragici eventi succes-

1. «Il 19 agosto 1942 alle ore 15,20, secondo il certificato di Auschwitz, Irène Némirovsky muore in seguito a una “influenza”. Nel linguaggio dei campi di concentramento, un'epidemia di tifo. Aveva trentanove anni ed era asmatica» (O. Philipponnat, P. Lienhardt, *La vita di Irène Némirovsky*, trad. it. di G. Cillario, Adelphi, Milano 2009, pp. 19-20). Dei cinque movimenti previsti per *Suite francese* giunse a compimento solo il dittico iniziale costituito da *Tempesta di giugno* e *Dolce*.

2. I. Némirovsky, *Appendice*, in Id., *Suite francese*, trad. di L. Frausin Guarino, Adelphi, Milano 2005, p. 357; Philipponnat, Lienhardt, *La vita di Irène Némirovsky*, cit., p. 395.

sivi»<sup>3</sup>. Analogamente si potrebbe accusare Balzac di condividere pregiudizi e stereotipi negativi della sua età quando racconta i retroscena delle fortune di Goriot, di Rouget o del barone de Nucingen, ebreo di origine tedesca; e persino non sarebbe indenne da rimproveri per abuso di tipicità nei racconti dello *shtetl* o in molti suoi romanzi (compresa la saga dei Moskat) il grande Isaac Bashevis Singer, discendente da una famiglia di rabbini chassidici della regione di Varsavia, alla sua nascita nel 1904 ancora annessa all'impero russo.

L'anno prima, nel 1903, a Kiev, porzione ucraina del vasto territorio cui è stato dato il nome di Yiddishland, era nata Irène. Suo padre Léon Némirovsky «presidente del consiglio della Banca Commerciale di Voronej, amministratore delegato della Banca Unione di Mosca, membro del consiglio della Banca Privata del Commercio di San Pietroburgo» (come recitava il suo biglietto da visita di parvenu dell'alta finanza) proveniva da un'oscura famiglia di «ebrei del ghetto», originaria della città ucraina di Nemirov, segnata da tragiche vicende di persecuzione antiebraica che non vi avevano tuttavia impedito la fioritura lungo il Settecento del movimento chassidico. La madre di Irène, Anna Margulis morta quasi centenaria a Parigi nel 1972, era nata a Odesa in un colto ambiente ebreo francofilo e aveva ricevuto, a differenza del marito più vecchio rispetto a lei di circa sette anni, «un'educazione perfetta»<sup>4</sup>. Parlava il francese correntemente, cantava romanze e suonava il pianoforte, avendo studiato con professori del conservatorio; le piacevano il lusso, le pellicce e gli abiti eleganti e ogni frivolezza; per essere chic già da ragazza «aggiungendo una J o una F al suo nome, si faceva chiamare Jeanne o Fanny»<sup>5</sup>.

Se mai un ricordo di sventure, causate dall'odio razziale, poteva essere ammesso nella famiglia di Irène bambina, dove ognuno era solito vivere per conto suo (Léon dedito ai viaggi d'affari e a lunghe soste nei casinò; Fanny impegnata nella cura del corpo, del guardaroba e degli amanti: in proposito ci informano varie testimonianze tramandate), era il padrone di casa in grado di fornirle, riandando con la mente alla sua infanzia a Elizavetgrad e allo spaventoso pogrom (poi riferito nei libri di storia) che vi era scoppiato il 27 aprile 1881 e da lì era dilagato per l'impero zarista.

La conoscenza del mondo di Irène Némirovsky non avvenne attraverso la religione avita, un credo confessionale o ideologico, una qualche teoria della società, e neppure per gli studi scolastici, pur conclusi alla Sorbonne con una laurea in Lettere accompagnata dalla lode. La formarono le esperienze personali di vita, tra le quali spiccò l'implacabile conflitto con la madre poi trasfigurata nella Jezabel del romanzo a lei intitolato e nel personaggio di Gloria, moglie di David Golder. Su di esse si impressero le lezioni della letteratura, pure apprese con metodo personale e autodidattico; passivamente attraverso i libri letti presto (da Platone a Oscar Wilde – il cui

3. M. Anissimov, *Postfazione*, in Némirovsky, *Suite francese*, cit., p. 404.

4. Philipponnat, Lienhardt, *La vita di Irène Némirovsky*, cit., p. 35.

5. Ivi, p. 33.



*Ritratto di Dorian Gray* fu un suo amuleto – dai romanzieri russi, Tolstoj e Turgenev in primo luogo, ai naturalisti francesi, a Flaubert, Huysmans, Maupassant) e attivamente grazie alle prove narrative cui si esercitava da adolescente, stesa «su un divano con un quaderno sulle ginocchia»<sup>6</sup>. In quei quaderni del 1917-18, scritti mentre fuori delle sue finestre dell'elegante casa di San Pietroburgo abitata dal 1914 o di quelle dell'appartamento di Mosca poi voluto dal padre nella vana speranza di trovare sicurezza spirava un vento micidiale che le imponeva la fuga e l'esilio, già aveva elaborato una tecnica narrativa che perdurerà pressoché identica nella sua vita di scrittrice, ossia nella sua vita, e sarà ancora illustrata dal manoscritto miracolosamente superstite di *Suite francese*. Insieme alla trama redigeva sulla facciata opposta delle note al riguardo, dialogava liberamente con il suo stesso racconto, non temeva di criticarlo. Ricorreva nel caso ad altri taccuini per registrare le biografie dei personaggi principali o secondari, quando pure minimamente le servissero nella stesura definitiva. Georges Simeon, come sappiamo, avrebbe agito in modo analogo.

Nella pratica giovanile, e quasi occulta, di questa cognizione dettagliata, tendenzialmente onnipervasiva, tenuta alle regole ferree dell'immaginazione creatrice coltivata dal realismo ottocentesco (russo e francese innanzitutto), Irène Némirovsky si istruì all'arte del romanzo e al suo sapere dell'incertezza (come lo ha chiamato Milan Kundera), già di per sé inconciliabile con qualsiasi totalitarismo confessionale o politico. Notava Kundera che nel territorio del romanzo, «arte nata come eco della risata di Dio» uditata al tempo di Rabelais e di Cervantes, sono precluse le affermazioni, care al politico, all'uomo di chiesa, al filosofo «a binari fissi» (come lo chiama Guido Ceronetti)<sup>7</sup> o anche alla portinaia, essendo la meditazione romanzesca di natura e forma interrogativa e ipotetica: «anche per Dostoevskij rimane valida la regola che la meditazione, dal momento in cui entra nel corpo del romanzo, cambia essenza: un pensiero dogmatico diventa ipotetico»<sup>8</sup>.

I «punti fermi» di Irène Némirovsky appartengono a uno spazio in cui il suo spirito e la sua letteratura assoluta si riflettono l'uno nell'altra. «Punti fermi: – scrive in un appunto del luglio 1942 quando a Issy-l'Évêque, dove si è rifugiata con la famiglia, sta per fermarsi la carica dell'orologio senza lancette cui è ormai ridotta la sua esistenza – 1) la nostra piccola vita quotidiana 2) l'arte 3) Dio». Pone precisamente Dio quale punto terzo e ultimo, e il suo nome non è menzionato invano da lei apolide e apostata della religione nativa, battezzata per vani fini di sopravvivenza, insieme al marito Michel Epstein e alle due figlie Denise ed Élisabeth, il 2 febbraio 1939 nella cappella dell'abbazia Sainte-Marie de Paris dall'arcivescovo monsi-

6. Anissimov, *Postfazione*, cit., p. 406.

7. G. Ceronetti, *Insetti senza frontiere*, Adelphi, Milano 2009, p. 94 (aforisma n. 188).

8. M. Kundera, *L'arte del romanzo*, trad. it. di E. Marchi, A. Ravano, Adelphi, Milano 1988, pp. 115-6.

gnor Vladimir Ghika, principe per nascita, discendente di una storica famiglia rumena, ordinato sacerdote cattolico nel 1923 per conversione dalla Chiesa ortodossa, scrittore lui stesso di notevole rango, come rivelano le sue *Pensées pour la suite des jours* stampate nel 1936 dopo una prima e minore edizione del 1923, e amico di molti nella stessa intelligenza francese, tra i quali Maritain e Claudel, durante il suo apostolato a Parigi interrotto alcuni mesi dopo allo scoppio della guerra<sup>9</sup>. Pur forzata nella scelta del battesimo dall'incalzante persecuzione antisemita, Irène Némirovsky si affidò comunque a particolari mani benedicienti e a un cristiano di una «leggendaria dolcezza», amato o rispettato nella Parigi degli anni Trenta come «guida spirituale dei letterati»<sup>10</sup>. Una causa per la beatificazione di Vladimir Ghika, morto nel 1954 in un carcere rumeno in cui da due anni era detenuto con l'accusa di alto tradimento, è attualmente in corso nella curia vaticana.

Due giorni prima di essere arrestata dai gendarmi francesi, alleati del terrore nazista, Irène Némirovsky lascia in una pagina di sinistra del quaderno di *Suite francese* una breve prosa, datata «Bosco de la Maie [dove si rifugiava a scrivere, poco fuori di Issy-l'Évêque], 11 luglio '42», che è un luminoso frammento gnostico di bene, la traccia di una stella cadente nella notte maligna della storia:

I pini intorno a me. Sono seduta sul mio maglione blu come su una zattera in mezzo a un oceano di foglie putride inzuppate dal temporale della notte scorsa, con le gambe ripiegate sotto di me! Ho messo nella borsa il secondo volume di *Anna Karenina*, il *Diario* di K. M. [Katherine Mansfield] e un'arancia. I miei amici calabroni, insetti deliziosi, sembrano contenti di sé e il loro ronzio ha note gravi e profonde. Mi piacciono i toni bassi e gravi nelle voci e nella natura. Lo stridulo «cip cip» [nell'originale francese: “chirrup, chirrup”] degli uccellini sui rami mi irrita... Tra poco cercherò di ritrovare quello stagno isolato<sup>11</sup>.

Quello stagno isolato dall'orrore, bene naturale donato dalla letteratura assoluta, non esitiamo a pensarlo come “punto fermo” nel cuore di Irène Némirovsky ad Auschwitz, il 17 agosto 1942. Aveva scritto nel giugno dell'anno precedente, al momento di registrare le scene del tracollo della Francia poi narrate sinfonicamente nella prima parte di *Suite francese*: «Che le si osservi dal punto di vista mistico o da quello personale, le cose non cambiano – è un tutt'uno. Manteniamo la mente fredda. Tempriamo il nostro cuore. Aspettiamo»<sup>12</sup>. Per la “mente fredda”, consapevole che “le cose non

9. All'uscita delle *Pensées pour la suite des jours* Jacques Maritain paragonò monsignor Ghika a «un san Nicola in versione moderna, resistente a tutte le intemperie, curioso di tutto e al corrente di tutto». Cfr. Philipponnat, Lienhardt, *La vita di Irène Némirovsky*, cit., p. 303. Sulla figura di Vladimir Ghika e sulle circostanze del battesimo di Irène Némirovsky cfr. ivi, pp. 302-6.

10. Ivi, p. 303.

11. Ivi, p. 399.

12. Némirovsky, *Appendice*, cit., p. 349.

cambiano” se la visuale è mistica o soggettiva, vide e raccontò *Les biens de ce monde* (titolo del suo romanzo, scritto nella seconda metà del 1940, che si conclude alla soglia dello scenario storico di *Suite francese* con una paradossale *spes contra spem*, un lieto fine del sentimento amoroso della coppia protagonista) quando pure era circondata da rovine e non si illudeva sull'imminenza della sua condanna a morte.

Realista nella «piccola vita quotidiana» (come lei dice), nell'arte e in ogni *affaire* che possa riguardare perfino Dio, Irène Némirovsky nella sua qualità di scrittrice proviene scandalosamente, un po' come Proust, dal sapere mondano<sup>13</sup>. Ventunenne scriveva a un'amica dalla Costa Azzurra all'indomani del capodanno 1924. «Ho passato una settimana di completa follia: feste su feste, sono ancora un po' ebbra e ho difficoltà a tornare sulla retta via!». Nell'epistolario giovanile, in cui indulge a recitare la parte della ricca *émigrée* sovvenzionata dal padre che, dopo l'avventuroso trasferimento in Francia nell'estate del 1919, aveva assunto la direzione di una succursale parigina della banca da lui presieduta e affittato un bell'appartamento in una zona chic, rue de la Pompe, nel XVI *arrondissement*, ricorre a più riprese il primo punto fermo della sua brillante piccola vita quotidiana, ma già seguito dal secondo relativo all'arte, inscritto nei racconti d'esordio stampati su periodici e giornali, ai quali pone termine per una raggiunta compiutezza, quasi alla maniera di Čechov, con la novella *Un bambino prodigio* edita agli inizi del 1926, poco prima del matrimonio di Irène con Michail o meglio Michel Epstein, pure emigrato e funzionario di banca.

Da Nizza in giorni di baldoria, del tutto analoghi a quelli che farà vivere a Biarritz in *David Golder* al personaggio di sua figlia Joyce, confidava da ragazza per lettera: «Mi agito come una pazza, che vergogna! Non faccio altro che ballare. Ogni giorno, nei vari alberghi, ci sono dei gala molto chic, e poiché ho la fortuna di poter disporre di qualche gigolo, mi diverto moltissimo». Meritava di essere scambiata, come accadde a Proust, per una vanesia figurina del bel mondo. Insisteva infatti a riferire: «Non ho fatto la brava... Il giorno prima della partenza, nel nostro hotel, il Negresco, c'era una festa. Ho ballato e mi sono scatenata fino alle due del mattino; dopo sono andata a flirtare bevendo champagne ghiacciato in mezzo a una corrente d'aria fredda». Per avvicinare chi le piacesse aveva il vantaggio di parlare speditamente, oltre al russo e al francese, l'inglese, il polacco, il finlandese, il basco e di cavarcela, se proprio fosse stato necessario, anche in yiddish. Talvolta il *boyfriend* di turno le faceva una scenata, ma lei non poteva trattenersi dal rife-

13. Nell'intervista di Jeannine Auscher (*Marianne*, 13 febbraio 1935) Irène Némirovsky dichiara dopo alcuni cenni allo «studio liberamente accettato» e alla «sete inesauribile di lettere» nella sua adolescenza: «Non crediate, però, che la mia adolescenza sia stata solo aule di studio ed esami... Non ho affatto disdegnato i piaceri della giovinezza, ho viaggiato molto e... molto ballato!». L'intervista è pubblicata, con altre tre, in appendice a Philipponnat, Lienhardt, *La vita di Irène Némirovsky*, cit., p. 424.

rirla con un cenno divertito e l'aggiunta: «Pare che io esageri con i flirt, e che sia molto brutto far perdere la testa ai ragazzi in questo modo»<sup>14</sup>.

Che la vita stessa sia un culto da praticare e conoscere Irène Némirovsky lo capì dunque precocemente, in perfetta coincidenza con la sua nascita come scrittrice. L'aneddoto ormai leggendario che corre intorno alla pubblicazione nel 1929 di *David Golder*, da lei cominciato a Biarritz nel 1925, non ha altro senso se non quello di mostrare come nulla caratterizzasse Irène Némirovsky, né la sua giovinezza, né l'origine russa ed ebraica, né la condizione femminile, al momento dell'ingresso nella letteratura francese. Bernard Grasset diede un convinto assenso di stampa a un manoscritto anonimo, spedito per posta, e per rintracciare l'autore, che aveva fornito per l'eventuale risposta il numero di una casella postale, ricorse a un annuncio sui giornali parigini. A distanza di qualche giorno si presentò una giovane donna elegante, di fluida e sorridente conversazione, e Grasset ebbe il dubbio di non trovarsi di fronte l'autore del romanzo che raffigurava alla luce di un assoluto disincanto i retroscena e lo spettacolo mondano dell'alta finanza, osservati dal *côté* ebraico dei Golder. Nel sospetto di trattare con un prestanome di uno scrittore già noto che per sue ragioni desiderava dissimularsi, pose delle domande insidiose e solo dopo un attento esame si rese conto di avere scoperto Irène Némirovsky e attraverso *David Golder* la sua identità, non anagrafica ma stilistica e artistica.

Nel rispetto del carattere generato in lei dall'alta letteratura, e assegnando alla parola "carattere" la gravidanza di senso che le ha dato il filosofo ebreo Franz Rosenzweig, noi sentiamo come riduttiva e persino svianate l'eventuale definizione di scrittrice ebrea per una figura memorabile della narrativa europea novecentesca e della *Weltliteratur*. La vittima di Auschwitz era la preda anonima di una criminale canaglia asservita a un progetto politico, ma il retaggio razziale che l'aveva resa individuabile agli occhi degli assassini non era stato più che uno spunto nell'evoluzione di una personalità letteraria. Certo Irène Némirovsky non si sarebbe salvata se avesse detto ai gendarmi collaborazionisti che la deportavano al campo di concentramento di Pithiviers, perché da lì fosse ammassata nel convoglio numero 6 diretto ad Auschwitz-Birkenau: "Il mio ebraismo non è che un fatto di letteratura". Ma è ugualmente funesto se questa ipotizzabile frase coraggiosa, conforme alla verità della sua opera, ancora non la può salvare per la rappresentazione di ambienti e uomini ebrei da un giudizio di condanna nel metro aggiornato di misura della correttezza *in politicis*.

David Golder, interpretato dall'attore francese Harry Baur nel film di Julien Duvivier realizzato nel 1930 di seguito al vasto successo del libro, è un affarista con una memoria vaga, sprofondata nell'inconscio, della sina-

14. Anissimov, *Postfazione*, cit., pp. 408-9. Le citazioni dell'epistolario sono tratte dalla Anissimov, ma si ritrovano anche, insieme a varie altre relative al periodo 1919-24, in Philipponnat, Lienhardt, *La vita di Irène Némirovsky*, cit., pp. 97-126.

goga in cui entrava da ragazzo. Si scontra, in apertura del romanzo, con un suo pari e socio dell'azienda petrolifera che ha sedi a New York, Londra, Parigi, Berlino. Come un duellante spia immediatamente il «volto scuro» dell'amico-rivale Marcus, «in tutto simile alla superficie di un'acqua cupa agitata dal vento... un viso impenetrabile come un muro»<sup>15</sup>, deciso ad abbandonarlo al suo destino in un contratto con i sovietici per estrazioni di petrolio che lui avrebbe voluto gestire da solo e per il quale invece ha ora bisogno del socio cui è legato da ventisei anni. Golder, con la faccia indurita «in un'espressione di feroce diniego», gli rifiuta l'aiuto, indifferente alle parole pronunciate da Marcus nell'addio: «Tu mi rovini»<sup>16</sup>.

La crudeltà per istinto mimetico di sopraffazione, presente in natura e nelle culture, si rivela un tema centrale di Irène Némirovsky sin dagli esordi, un sostrato basilare del suo realismo. In *Suite francese*, romanzo concepito letteralmente *in articulo mortis*, la crudeltà è un cancro che divora anche gli sconfitti, i quali pure biblicamente spesso “non sanno quello che fanno”. Per crudeltà stupida agisce Gabriel Corte, scrittore alla moda, in combutta con ministri e altolocati, derubato nella fuga da Parigi del buon pranzetto da povera gente in quel momento affamata non meno di lui. L'ignobile Corte, decorato dall'ufficialità culturale, avrebbe svolto un ruolo anche nel seguito mancante di *Suite francese*. Per il terzo movimento intitolato *Captivité* Irène Némirovsky annotava:

Corte è uno di quegli scrittori la cui utilità si rivelò in modo lampante negli anni che seguirono la sconfitta; non aveva pari nel trovare formule decenti che servissero ad abbellire realtà sgradevoli. Per esempio: l'esercito francese non è indietreggiato, ha ripiegato! Leccare i piedi ai tedeschi vuol dire avere il senso della realtà, e l'accaparramento di generi alimentari a vantaggio esclusivo di pochi significa avere lo spirito comunitario<sup>17</sup>.

Crudele nella sua perversione egoistica è ugualmente Charles Langelet, collezionista di porcellane disposto a immaginarsi, scappando da Parigi, di assomigliare a «un antico romano in fuga dalla lava e dalla cenere di Pompei che, abbandonati gli schiavi, la casa e il denaro, aveva avuto cura di portare con sé, nelle pieghe della tunica, qualche statuina di terracotta, qualche vaso dalla forma perfetta, qualche coppa modellata su un bel seno». Del disastro in cui è coinvolto, stoltamente sicuro di uscirne, lo scandalizza soprattutto constatare – scrive Irène Némirovsky – che alcuni «degli *happy few*, categoria alla quale si vantava di appartenere, mostrassero, nei rovesci della sorte, la stessa mollezza e la stessa imbecillità degli umili»<sup>18</sup>.

Crudeli sino all'omicidio finale di gruppo sono i giovani pupilli, orfani per lo più e tutti già malvissuti, dell'Opera dei piccoli redenti del XVI arron-

15. I. Némirovsky, *David Golder*, trad. di M. Belardetti, Adelphi, Milano 2006, p. 9.

16. Ivi, p. 13.

17. Id., *Appendice*, cit., p. 356.

18. Id., *Suite francese*, cit., pp. 113-4.

*dissement*, cui si offre in soccorso padre Philippe Péricand, curato novizio e rampollo di una famiglia che è un filo nell'intreccio di *Suite francese*, per portarli al sicuro in una località non toccata dalla guerra. Dalla riva dello stagno di un parco in cui si accampano di notte intorno a un fuoco da loro acceso, superando facilmente una recinzione di filo di ferro dopo l'ammonimento del curato al rispetto della proprietà, scorgono un castello dove non c'è più anima viva. «Ce ne dev'essere di roba là dentro!», mormora uno dei ragazzi «a bassa voce ma con un'asprezza cupa che turba il prete»<sup>19</sup>. Con benevolenza egli li esorta a non desiderare, secondo il comandamento, ciò che è di altri e li aiuta di conseguenza a sistemarsi all'addiaccio. Nella notte «solenne e tranquilla», dice Irène Némirovsky, padre Philippe veglia e pensa. Leggiamo questa pagina di *Suite francese*, terribile nel suo senso antifrastrico:

Ogni tanto si chinava, copriva un corpo più magro, più gracile degli altri, una testa dai capelli appiattiti, dalle orecchie a sventola. I ragazzi tenevano gli occhi chiusi. O fingevano di dormire, oppure erano realmente immersi nel sonno. Philippe tornò vicino al fuoco, a leggere il suo breviario. Di tanto in tanto alzava gli occhi e guardava i riflessi sull'acqua. Quei momenti di tacita meditazione lo compensavano di tutte le sue fatiche, lo ripagavano di tutte le sue pene. Di nuovo l'amore penetrava nel suo cuore come la pioggia in un terreno arido, dapprima a goccia a goccia, aprendosi a stento una strada fra i sassi, poi, trovato il cuore, in un lungo scorrere precipitoso. [...] Poveri ragazzi! Uno di loro stava sognando e nel sogno emetteva un lungo lamento monotono. Il prete levò la mano nell'ombra, li benedisse, mormorò una preghiera. "Pater amat vos" sussurrò. Lo diceva anche ai suoi piccoli scolari del catechismo quando li esortava alla penitenza, alla rassegnazione, alla preghiera. "Il Padre vi ama". Come aveva potuto credere che a quegli infelici fosse negata la grazia? Forse lui stesso sarebbe stato meno amato di loro, sarebbe stato trattato con minore indulgenza, minore tenerezza celeste del più meschino, del più degenerato di quelli... Oh Gesù, perdonami! È stato un moto di orgoglio, un'insidia del demonio! Che cosa sono io? Meno di niente, polvere sotto i tuoi piedi divini, Signore! Sì, certo, a me che tu hai amato, protetto fin dall'infanzia, chiamato a te, puoi chiedere qualsiasi cosa... Ma questi ragazzi... alcuni si salveranno... altri... Li redimeranno i Santi... Sì, tutto è bene, tutto è buono, tutto è grazia. Gesù, perdona la mia tristezza!<sup>20</sup>

Si stende infine sull'erba con una coperta e mentre tutto gli sembra pace dubita di avvertire il lieve rumore di una corsa guardinga verso il castello. In un attimo l'armonia apparente, come quella benedetta dalla letteratura di Irène Némirovsky presso il suo «stagno isolato», precipita nell'orrore. Il prete va all'inseguimento dei «piccoli delinquenti», come ormai li chiama quando si avvicina alla facciata del castello e vede, alla luce della luna, un ragazzo che forza una persiana e un altro che rapido spacca un vetro lanciando una pietra. Penetrano «con un balzo felino» all'interno e padre Philippe, ignaro della lezione del cattolico e papista Joseph de Maistre nelle

19. Ivi, p. 139.

20. Ivi, p. 140.

*Considerations sur la France* per il quale «il n'y a que violence dans l'univers; mais nous sommes gâtés par la philosophie moderne, qui a dit que *tout est bien*, tandis que le mal a tout souillé, et que dans un sens très vrai, *tout est mal*, puisque rien est à sa place»<sup>21</sup>, avrà solo il tempo di pensare «con una sorta di stupore», quando i giovani pupilli dell'Opera dei piccoli reudenti reagiscono con un'aggressione ai suoi ordini, «mi uccideranno».

Accorrono alla festa di sangue tutti gli altri adolescenti, e noi guardiamo alla scena che si svolge vicino a uno stagno come lo spaventoso traslato degli innumerevoli sacrifici umani compiuti nello stesso momento in Europa, in mezzo ai quali avvenne quello di Irène Némirovsky:

Sempre trascinandolo, arrivarono sulla riva dello stagno, lo afferrarono, lo fecero oscillare come un fagotto. "Oooh, issa! A morte!", gridavano con le loro voci rauche, da castrati, alcune delle quali avevano ancora un timbro infantile. Ma quando cadde in acqua era comunque vivo. Un istinto di conservazione o un estremo soprassalto di coraggio lo trattenne a riva; si afferrò con entrambe le mani a un ramo d'albero e si sforzò di tenere la testa fuori dall'acqua. La faccia, massacrata da pugni e calci, era paonazza, gonfia, grottesca e orribile a vedersi. Gli gettarono delle pietre. In un primo momento tenne duro, aggrappandosi con tutte le sue forze al ramo che oscillava, si scheggiava, cedeva. Cercò allora di raggiungere l'altra riva ma le pietre gli piovevano addosso. Alla fine alzò le braccia per coprirsi il volto, e i ragazzi lo videro inabissarsi, ritto in piedi, nella sua sottana nera. Non annegò ma rimase imprigionato nella fanghiglia. Morì così, nell'acqua fino alla cintola, la testa rovesciata all'indietro, l'occhio maciullato da una pietra<sup>22</sup>.

Anche David Golder fa una brutta fine, stroncato dall'*angina pectoris* nel piroscampo che dalla costa georgiana del Mar Nero dovrebbe condurlo a Costantinopoli, dopo aver concluso nella Mosca sovietica il suo ultimo affare da capitalista. Ha voluto gustare per l'ultima volta, già incapace di immaginare per sé un avvenire, la *Iddische Glick*, la fortuna da ebrei che gli nominava in yiddish un ebreo come lui, finanziere d'assalto, ospite della villa lussuosa di Biarritz prima che fosse venduta per un crack sopraggiunto. Non ama più nessuno Golder morente, eccetto la figlia Joyce che forse è di un altro, come gli ha strillato, «scossa da un riso stridulo, da pazzia», la moglie Gloria durante un loro litigio per i soldi che non le bastavano mai, quando il ricordo della reciproca miseria iniziale scatenava un botta e risposta di offese:

«Sei un brutto!... Una bestia!... Non sei cambiato!... Sì, sei rimasto l'ebreuccio che vendeva stracci e ferraglia a New York con il fagotto in spalla. Te lo ricordi?».

«E tu, ti ricordi Kičiniev, e la bottega di tuo padre, l'usuraio, nella strada degli ebrei?... A quei tempi non ti chiamavi Gloria, eh!... Havké!... Havké!...».

21. J. De Maistre, *Considerations sur la France*, Rusand, Lyon 1829, p. 51.

22. Némirovsky, *Suite francese*, cit., pp. 142-3.



E Golder, scrive Irène Némirovsky, «gridava quel nome in yiddish come un insulto, alzando il pugno»<sup>23</sup>.

Sulla nave in cui muore l'unico che per caso lo assiste, incontrato sul ponte ragionando del tempo malvagio e della tempesta in corso, è un "ebreuccio" diciottenne ucraino diretto nelle intenzioni a New York, sul quale si specchia egli stesso, partito alla stessa età verso l'Occidente, nelle illusioni giovanili e perdute. «A Yid?», "sei ebreo?", è la prima cosa che Golder gli chiede in yiddish, tornando alla lingua della sua infanzia, e lo ascolta fantasticare sul proprio futuro. D'improvviso scoppia «in una risata secca e sferzante come un colpo di frusta», quando il ragazzo afferma che non gli importa della vita dura agli inizi perché «passerà». Il dialogo si conclude con una subliminale citazione delle ultime parole di K. nel *Processo*:

Ah, sì? Credi?... Imbecille... Andrà avanti per anni e anni... E alla fine, in fondo, non si sta mica tanto meglio...

Il ragazzo, con voce profonda, ardente, sussurrò:

Alla fine... si diventa ricchi...

"Alla fine si crepa," disse Golder "soli come cani, così come si è vissuti..."<sup>24</sup>.

I cani, metafora degli ebrei ricchi inseriti nella società evoluta, e i lupi, immagine invece di quelli in ritardo emarginati e poveri, danno il titolo al romanzo di Irène Némirovsky edito nel 1940, *Les Chiens et les Loups*, quello di più ardua lettura per le anime belle che vorrebbero ignorare, come padre Philippe Péricand, la realtà del male. Per un riguardo verso i loro buoni sentimenti Irène Némirovsky premise nell'edizione originale, che usciva al tempo della Repubblica di Vichy e del collaborazionismo fatali per la sua sopravvivenza, di aver narrato «una storia di ebrei» tratta dal mondo che conosceva per nascita e di averli rappresentati (diceva quasi a scusante) «con i pregi e i difetti». Solo in conclusione, con un'amabile e femminile grazia, pronunciava una sentenza di un illuminismo che rischiarava la tenebra delle menti: «in letteratura non ci sono argomenti tabù». E con questa semplice frase, tanto ammissibile dal senso comune quanto inaccettabile dal comune senso delle convenienze e dei credi, Irène Némirovsky toccava il fondamento della letteratura assoluta quale noi la intendiamo nella formulazione coniata da Roberto Calasso: «*Letteratura*, perché si tratta di un sapere che si dichiara e si pretende inaccessibile per altra via che non sia la composizione letteraria; *assoluta*, perché è un sapere che si assimila alla ricerca di un assoluto – e perciò non può coinvolgere nulla meno del tutto; e al tempo stesso è qualcosa di *ab-solutum*, sciolto da qualsiasi vincolo di

23. Id., *David Golder*, cit., p. 109.

24. Ivi, p. 173.



obbedienza o appartenenza, da qualsiasi funzionalità rispetto al corpo sociale»<sup>25</sup>.

L'ebraismo era del resto per Irène Némirovsky un dato originario inconfutabile, che l'aveva avviata alla cognizione letteraria delle cose. Di conseguenza era tautologica rispetto a se stessa rivendicando con orgoglio la sua condizione di ebrea, pur avulsa dal confessionalismo, in un'intervista a "L'Univers israélite" del luglio 1935. E a coloro che le imputavano di aver danneggiato già con *David Golder* la causa ebraica rispondeva di avervi descritto un *milieu* a lei noto di ebrei cosmopoliti di fede innanzitutto capitalista «nei quali la passione per il denaro aveva preso il posto di ogni altro sentimento»<sup>26</sup>.

Capiva tuttavia quale salvezza sociale potessero guadagnare i soldi soprattutto a un ebreo. Nel terzo capitolo di *Les Chiens et les Loups* scrisse di seguito agli incitamenti a chiedere favori ai parenti ricchissimi, cugini nel comune albero genealogico dei Sinner ma secondi per proprietà soltanto ai Rothschild, rivolti all'onesto e disagiato padre di Ada (che sarà la protagonista del romanzo):

I soldi facevano comodo a tutti, ma per un ebreo erano più necessari dell'aria, dell'acqua. Come vivere senza soldi? Come pagare i favori sottobanco? Come far entrare i figli a scuola quando la percentuale di ammissioni consentite era già stata raggiunta? Come ottenere l'autorizzazione per andare in un posto o in un altro, per vendere questo o quello? Come sfuggire al servizio militare? Ah, Dio mio, impossibile vivere senza soldi!<sup>27</sup>

È un esempio limpido di come il coraggio della verità in letteratura, che qui non cede davanti al tabù del rapporto tra ebrei e denaro, possa trattare senza filisteismi, persino marxianamente, la questione sociale. Per distinzioni di classe, non di correnti spirituali o di scuole della sinagoga, è suddivisa a Kiev, città natale di Irène Némirovsky, la comunità ebraica raffigurata nel suo romanzo realista. Ammirabile per perspicacia dell'oggettività è il quadro che presenta in avvio del capitolo sesto di *I cani e i lupi*:

Gli ebrei della città bassa erano religiosi e attaccati in maniera fanatica alle loro usanze; gli ebrei dei quartieri ricchi osservavano con rigore le tradizioni. Nei primi la fede giudaica era così radicata che disfarsene sarebbe stato come strapparsi il cuore dal petto. Per i secondi rispettare i rituali dei padri era sì una questione di fede, ma anche – e forse soprattutto – di buon gusto, di dignità, di finezza morale. Fra queste due classi, devote ciascuna a modo suo, la piccola e media borghesia aveva un atteggiamento diverso. Invocava Dio per la riuscita di un affare, per la guarigione di un familiare, del coniuge, dei figli, ma se ne dimenticava subito dopo o, se ci pensa-

25. R. Calasso, *La letteratura e gli dèi*, Adelphi, Milano 2001, p. 142.

26. Cfr. Anissimov, *Postfazione*, cit., p. 405.

27. I. Némirovsky, *I cani e i lupi*, trad. it. di M. Di Leo, Adelphi, Milano 2008, p. 25.

va, era con un misto di paura superstiziosa o di timido risentimento: Dio non concedeva mai – non del tutto, almeno – quel che gli si chiedeva. [...] Il padre di Ada andava di tanto in tanto in sinagoga, come si va a far visita a un capitalista che potrebbe, se volesse, aiutarti negli affari o anche liberarti per sempre dalla miseria, ma che ha troppi protetti, troppi postulanti, e che è decisamente troppo ricco, troppo grande, troppo potente per pensare a te, umile creatura terrena...<sup>28</sup>

Come fosse una creatura d'altra specie, non di una diversa classe, Ada bambina si innamora a prima vista del lontano cugino Harry Sinner, suo coetaneo, appena lo vede casualmente, in «un abito di tussor color crema e un ampio colletto immacolato», fuori della villa sontuosa in cui abita sulla collina, dove lei invece è giunta per la prima volta dovendo far compagnia a una cugina più grande impegnata a passeggiare con un fidanzatino. Non scopre soltanto «con la naturale curiosità di una bambina intelligente» il sentimento amoroso, ma lo spettacolo del mondo esterno che non «le aveva mai procurato un particolare piacere». Aggiunge Irène Némirovsky:

Vide per la prima volta il colore delizioso del cielo, lilla e pistacchio quasi fosse un sorbetto; una luna gialla, pallida, tonda e senza alone, galleggiava nell'aria ancora chiara, e dall'orizzonte accorrevano piccole nuvole morbide e leggere, che sembravano aspirate dalla luna e come fuse in essa. Ada non aveva mai visto un cielo più bello. E non aveva mai visto una casa più bella di quella dei Sinner.

In quella casa della trascendenza desiderata, dove si poteva vivere anche da ebrei come «angeli affacciati ai balconi del cielo per contemplare con indifferenza la povera Terra»<sup>29</sup>, Ada penetra un po' follemente, sospinta dalla paura verso una possibile salvezza, quando fugge insieme al cugino Ben, con cui coabita, dal pogrom che devasta i quartieri bassi degli ebrei poveri e quelli già sul pendio dei piccoloborghesi. Scortati dalla cameriera, che reprime il moto istintivo di cacciare i due ragazzini sporchi e malconci sentendo Ada dichiararsi una parente dei padroni, entrano come un'apparizione sinistra nella sala da pranzo «dai lunghi tendaggi di damasco rosso e dai mobili massicci e costosi» dove si sta celebrando il rito della prima colazione. Guardiamo questo interno, descritto da un'assassinata ad Auschwitz:

All'apparire di Ben e Ada, tutti smisero di mangiare. Gli occhialetti si sollevarono e ricaddero. Qualcuno esclamò: "E chi sono, questi qui?".

Mentre Ben parlava, Harry impallidì, dimentico della colazione. Fissava con incredulità e orrore quel ragazzino scarmigliato, dalle ginocchia sbucciate, e quella bambina pallida, spettinata, i cui capelli appiccicosi di polvere e sudore ricadevano in grosse ciocche disordinate sulle sopracciglia.

Ben se ne accorse e iniziò ad arricchire di proposito il suo racconto che fino a quel momento era stato pressoché esatto – introducendo con cupa voluttà episodi

28. Ivi, pp. 41-2.

29. Ivi, p. 59.

sanguinosi, qualche cadavere e una dozzina di donne sventrate. Allora Harry respinse del tutto il suo piatto e si immobilizzò, bianco e tremante, sulla sedia.

Ben fece una pausa per riprendere fiato e Ada disse con voce flebile: “Dateci da mangiare, per favore”<sup>30</sup>.

Una seconda occasione, due anni dopo, ha il bel cagnolino Harry di trovarsi di fronte la piccola lupa che lo ama. La vecchia avventuriera vissuta a Parigi e ormai *en retraite*, che dà lezioni di francese ad Ada, l'invita al saggio dell'Alliance Française che si conclude con una festiciola di ballo per gli adolescenti intervenuti.

Ha subito capito da un indizio e da poche parole quanto lei desideri essere invitata da Harry «a giocare e a ballare». «Ai suoi occhi – scrive Irène Némirovsky riferendo il pensiero di Ada – non sarebbe stata più la mendicante, la vagabonda, la *outcast*, la piccola ebrea della città bassa», perché adesso «parlava il francese, sapeva fare la riverenza, era “come le altre”»<sup>31</sup>. Ma nel momento desiderato del contatto, che l'esperta mediatrice favorisce con una presentazione, ha luogo invece uno psicodramma:

“Venga, caro, c'è qui una graziosa fanciulla che vorrebbe conoscerla. Perché non la invita a ballare? Stanno per suonare un walzer delizioso”.

Harry alzò gli occhi e riconobbe la bambina intravista due anni prima, la bambina scarmigliata, sudicia di polvere, con le mani graffiate, che era saltata fuori da un mondo spaventoso, ripugnante, un mondo di sudore, di sporcizia e di sangue, così lontano da lui eppure, in un certo modo misterioso e temibile, affine. Gli si rizzarono i capelli in testa, come a un cagnolino, ben nutrito e curato, che sente nella foresta l'ululato famelico dei lupi, i suoi fratelli selvaggi. Indietreggiò di scatto: “No, no, io non ballo...”.

Nello stesso tempo, moriva di vergogna. Ricordava la durezza, l'alterigia con cui erano stati trattati quei bambini. Sapeva che la sua reazione del momento l'avrebbe poi tormentato di rimorsi: era d'animo scrupoloso e delicato, ma avrebbe preferito stringere la mano del più lurido mendicante piuttosto che toccare quella bambina. Ai suoi occhi non rappresentava tanto la povertà, quanto – ed era questo a farlo tremare davanti a lei – la disgrazia, una disgrazia stranamente e sinistramente contagiosa, come può esserlo una malattia<sup>32</sup>.

La legge psichica dell'attrazione indotta dalla repulsione agirà su Harry più tardi, nel nuovo incontro con Ada emigrata a Parigi e moglie di Ben, come lui nel frattempo è diventato il marito della figlia di un potente banchiere. Sulla scacchiera le pedine si spostano, ma la concatenazione logica del gioco è la stessa. Nasce l'amore tra loro, ma anche finisce appena s'impone la necessità per Harry, minacciato da un fallimento della banca di famiglia per eccessi speculativi, di ricorrere al sostegno finanziario del suocero. Ada de-

30. Ivi, p. 64.

31. Ivi, p. 72.

32. Ivi, p. 81.

ve tornare indietro, «in una cittadina dell'Europa orientale, in una camera d'albergo, sopra un mercato», per mettere al mondo un bambino «in brutti tempi per nascere», come qualcuno non può trattenersi di mormorare vicino al suo letto di partoriente. Ma lei, quando ce l'ha accanto, lo guarda e sorridendo gli bisbiglia: «Noi due...», sentendo che quella parola «noi», di cui non era mai stata sicura, ora suonava «dolcissima»<sup>33</sup>.

Commuovono per l'assolutezza della scelta stilistica davanti alla realtà conosciuta e narrata del male le conclusioni di assurdo lieto fine, di speranza contro la speranza, di metafisico *bon ton* con cui Irène Némirovsky, forse memore della gioia di vivere della sua giovinezza, terminò i romanzi estremi del 1940-42 (*I cani e i lupi* del 1940, *I doni della vita* ovvero *Les Biens de ce monde* del 1941, *Dolce* secondo pannello o movimento di *Suite francese* del 1942, dedicato all'amore sconveniente e ultraromantico, tolstojano, della provinciale Lucile per un ufficiale tedesco dell'esercito di occupazione). Lei stessa volle per la trama della propria esistenza una chiusura finale di amore per gli esseri del micromondo familiare, sua "piccola vita quotidiana", e di invocazione a Dio, terzo punto fermo eletto di seguito all'arte. Giovedì mattina del 16 luglio 1942 scrisse a matita da Pithiviers l'ultimo messaggio, la consolatoria nella misura di un respiro per la sua imminente scomparsa, a Michel e alle due figlie Denise di tredici anni ed Élisabeth di cinque, affidandone poi il recapito al caso di un viaggiatore incontrato alla stazione:

«Mio amato, mie piccole adorato, credo che partiremo oggi. Coraggio e speranza. Siete nel mio cuore, miei diletto. Che Dio ci aiuti tutti»<sup>34</sup>.

33. Ivi, p. 234.

34. Philipponnat, Lienhardt, *La vita di Irène Némirovsky*, cit., p. 17.

# Le Lettere di Etty Hillesum.

## Una cronaca poetica di Westerbork

di Isabella Adinolfi

Se io ho un dovere nella vita, in questo tempo, in questo stadio della mia vita, è proprio quello di scrivere, annotare, conservare.

Etty Hillesum, *Diario*

Prima della deportazione ad Auschwitz – dove secondo un comunicato della Croce rossa trovò la morte il 30 novembre del 1943, all'età di ventinove anni – Esther (Etty) Hillesum, autrice di un *Diario* giunto alla ventiseiesima edizione nell'originale e tradotto in diciotto lingue, trascorse alcuni mesi della sua breve vita nel “campo di smistamento” di Westerbork. Da questo *Durchgangslager*, situato nel Drenthe, nell'Olanda nordorientale, al confine con la frontiera tedesca, istituito dal governo olandese alla fine del 1939 principalmente per ospitare i profughi ebrei provenienti dalla Germania che avevano cercato rifugio nel paese prima della guerra e poi usato dai nazisti durante il periodo bellico come campo di transito per deportare gli ebrei nell'Europa orientale, Etty Hillesum ha scritto agli amici delle lettere<sup>1</sup> che costituiscono un documento storico di primaria importanza per conoscere come si svolgeva la vita nel lager, in quanto non raccontano vicende accadute tempo prima e conservate nella memoria – come nel caso di altre famose narrazioni, scritte talora anche a distanza di anni dalla prigionia –, ma costituiscono una testimonianza diretta, contemporanea e circostanziata<sup>2</sup> di quelle vicende.

1. Gli scritti di Etty Hillesum sono stati editi sotto la direzione di Klaas A. D. Smelik da G. Lodders e R. Tempelaars in *De nagelaten geschriften van Etty Hillesum 1941-1943*, Uitgeverij Balans, Amsterdam 1986. Le pregevoli traduzioni italiane del *Diario* e delle *Lettere* di Chiara Passanti, pubblicate da Adelphi, Milano, rispettivamente nel 1985 e 1996, che indubbiamente hanno avuto il grande merito di far conoscere in Italia i testi di Etty Hillesum, costituiscono purtroppo solo una selezione dell'edizione olandese. Per le sezioni omesse, ho quindi utilizzato la recente versione francese, integrale, degli scritti: *Les écrits d'Etty Hillesum. Journaux et lettres 1941-1943*, trad. par Ph. Noble avec la collaboration d'I. Rosselin, Seuil, Paris 2008, pur procedendo sempre a un confronto delle versioni col testo neerlandese – il che dà ragione di talune correzioni al loro tenore.

2. «Noi abbiamo – osserva Vittorio Emanuele Giuntella, commentando le lettere che Etty Hillesum ha inviato da Westerbork – tante narrazioni posteriori della vita del campo, come il celebre libro di Primo Levi, *Se questo è un uomo*, ma dal campo non sono mai usciti documenti così attenti, così lunghi, così ricchi di particolari» (V. E. Giuntella, *Gli scritti di Etty Hillesum come fonte storica*, in G. Van Oord, a cura di, *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, Apeiron, Roma 1990, p. 54). Dello stesso parere è Nadia Neri che scrive in merito alle medesime lettere: «Costituiscono un documento sconvolgente, scritto in presa diretta, sulla realtà dei

Due di queste lettere – precisamente quella del dicembre 1942, inviata a due sorelle dell’Aia, e quella del 24 agosto 1943, indirizzata ad alcuni amici rimasti ad Amsterdam –, che descrivevano più dettagliatamente le condizioni di vita del campo di Westerbork, furono pubblicate, grazie alla mediazione di Petra Eldering, un’amica di Etty Hillesum, dalla resistenza olandese in un’edizione clandestina nell’autunno del 1943, celate sotto il titolo: *Drie brieven van den kunstschilder Johannes Baptiste van der Pluym* (*Tre lettere del pittore Giovanni Battista van der Pluym*). Le due lettere di Etty Hillesum erano precedute da una “biografia” fittizia dell’artista a cui, per motivi di sicurezza, erano state attribuite, e da una ulteriore lettera, scritta, come la biografia, dal curatore dell’edizione, David Koning, per mascherare il contenuto reale dell’opuscolo.

Se lo scenario del *Diario* è prevalentemente Amsterdam, la “grande città”, con le sue vie, i suoi canali e monumenti, con i suoi negozi, i suoi teatri e circoli culturali, con la casa del vedovo Han Wegerif, dove Etty Hillesum abita in una cameretta, e quella adibita a studio di Julius Spier, suo terapista e amante, lo scenario delle *Lettere* è un fazzoletto di terra di «cinquecento per seicento metri»<sup>3</sup>, delimitato dalla brughiera, recintato da filo spinato e sorvegliato giorno e notte da guardie armate poste su alte torrette, fitto di baracche, pieno di fango in alcune stagioni e in altre arido e spoglio come una terra desertica e, come il deserto, battuto da continue tempeste di sabbia che feriscono gli occhi dei prigionieri<sup>4</sup>. Attraverso questo

campi colta in tutti i suoi orrori materiali e psicologici» (N. Neri, *Un’estrema compassione. Etty Hillesum testimone e vittima del lager*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 88).

3. E. Hillesum, *Lettere 1942-1943*, trad. it. di C. Passanti, Adelphi, Milano 1990, p. 50.

4. Etty Hillesum giunse a Westerbork, come volontaria, con la qualifica di assistente sociale, il 30 luglio 1942, proprio nel momento in cui cominciavano le prime deportazioni ad Auschwitz. Come membro del Consiglio ebraico poté inizialmente usufruire di permessi che le consentirono una discreta mobilità, per cui il suo primo soggiorno a Westerbork anche a causa di una malattia fu di breve durata. A metà agosto la ritroviamo infatti già ad Amsterdam, da dove raggiunse Deventer per una breve visita ai familiari, prima di tornare nuovamente a Westerbork il 21 agosto. Ai primi di settembre un riacutizzarsi della malattia la porta nuovamente nella capitale olandese, in tempo per assistere all’agonia di Spier, che muore di cancro al polmone il 15 settembre del 1942. Malgrado fosse impaziente di tornare a Westerbork per continuare il proprio lavoro di assistenza alle persone in transito e per rivedere alcuni colleghi e detenuti che lavoravano nel campo con cui nel frattempo aveva stretto amicizia, vi rientrerà solo il 20 novembre. Il 5 dicembre, nuovamente malata, è costretta a lasciare ancora una volta il campo e a spostarsi per ricevere delle cure ad Amsterdam. Nel febbraio del 1943 viene ricoverata all’ospedale israelitico per un calcolo biliare. Dopo una lunga convalescenza, il 5 giugno torna a Westerbork definitivamente. Di lì a poco sarà infatti abolito lo statuto speciale di cui godevano i membri del Consiglio ebraico e dunque nemmeno a loro sarà più permesso di uscire dal campo. Il 21 giugno, in seguito a una grande retata, giungono al campo anche il padre, la madre e il fratello Mischa. Come testimoniano le lettere inviate da Westerbork agli amici, Etty si prodiga in ogni modo per rendere meno dura la permanenza nel campo ai genitori, procurando loro viveri e medicine. Il 7 settembre, come si è detto, la famiglia viene deportata ad Auschwitz per ordine del capo delle SS e della polizia, Hans Albin Reuter, irritato dalla lettera che Rebecca Hillesum gli aveva scritto per chiedere che Mischa, dotato pianista, venisse sottratto alla deportazione, beneficiando del trattamento di favore riservato agli artisti ebrei. L’ordine di Reuter di “deportare immediatamente Mischa e la sua famiglia” coinvolse anche Etty, che, come membro

fazzoletto di terra transitarono più di 100.000 ebrei olandesi. Per molti di loro Westerbork rappresentò l'ultima stazione prima di Auschwitz, dove morirono di stenti e malattie o furono assassinati nelle camere a gas.

Gli ebrei venivano raccolti nei campi di smistamento dopo essere stati rastrellati per le vie delle città olandesi o prelevati con la forza dalle loro abitazioni. Molti di loro tuttavia vi si recavano volontariamente, dopo aver ricevuto dalla polizia tedesca o dal Consiglio ebraico l'ordine di partenza. A Westerbork soggiornavano per un periodo più o meno breve a seconda del colore del timbro con cui venivano stampigliati i loro documenti, colore che dipendeva dall'influenza dell'internato. Più il prigioniero era "illustre" e più era lungo il periodo di soggiorno nel campo di transito, ma tutti i residenti, compresi i membri del Consiglio ebraico, vennero presto o tardi deportati. Da Westerbork partirono novantatré treni merci, ognuno con un carico di più di mille prigionieri: in uno di questi convogli il 7 settembre del 1943 partì anche la famiglia Hillesum<sup>5</sup>.

## I

## «Ci vorrebbe un poeta»

In me non c'è un poeta, in me c'è un pezzetto di Dio che potrebbe farsi poesia. In un campo deve pur esserci un poeta, che da poeta viva anche quella vita e la sappia cantare.

Etty Hillesum, *Diario*

Queste cifre e queste scarse note di taglio cronachistico danno un'idea delle condizioni di vita nel campo e dell'atroce delitto compiuto dai nazisti contro il popolo ebraico, ma, certo, non posseggono la forza necessaria per comunicare tutto l'orrore e l'assurdità insiti in quanto vi è accaduto. Etty Hillesum pensava che per raccontare Westerbork occorresse un «grande poeta». In una delle due lettere sopra menzionate – quella inviata a due sorelle dell'Aia nel dicembre del 1942 – scrive:

del Consiglio ebraico, era di diritto una residente a lungo termine del campo. Dal treno che la trasporta ad Auschwitz Etty lancia un'ultima cartolina postale che viene raccolta e imbucata da alcuni contadini. È indirizzata a un'amica di famiglia, Christine van Nooten, e recita: «Christine, apro a caso la Bibbia e trovo questo: "Il Signore è il mio alto ricetto". Sono seduta sul mio zaino nel mezzo di un affollato vagone merci. Papà, la mamma e Mischa sono alcuni vagoni più avanti. La partenza è giunta piuttosto inaspettata, malgrado tutto. Un ordine improvviso mandato appositamente per noi dall'Aia. Abbiamo lasciato il campo cantando, papà e mamma molto forti e calmi, e così Mischa. Viaggeremo per tre giorni. Grazie per tutte le vostre buone cure. Alcuni amici rimasti a Westerbork scriveranno ancora a Amsterdam, forse avrai notizie? Anche della mia ultima lunga lettera? Arrivederci da noi quattro. Etty» (ivi, p. 149).

5. Per il campo di Westerbork passò pure la famiglia Frank, che aveva cercato di sottrarsi alla cattura da parte dei nazisti, nascondendosi, ma fu tradita da una delazione, e l'ebraica convertita al cattolicesimo Edith Stein, che, con la sorella Rosa, venne strappata al suo convento e inviata ad Auschwitz, dove trovò la morte il 9 agosto del 1942.

Una sera d'estate ero seduta a mangiare il mio cavolo rosso sul ciglio del campo giallo di lupini, che dalla nostra mensa si estendeva fino alla baracca di disinfestazione, e riflettevo a voce alta, con aria ispirata, "si dovrebbe scrivere la cronaca di Westerbork". Un uomo anziano seduto alla mia sinistra – anche lui con il suo cavolo rosso – aveva replicato: "Sì ma ci vorrebbe un poeta".

Segue il commento: «Quell'uomo ha ragione, ci vorrebbe proprio un grande poeta, le cronachine giornalistiche non bastano più. [...] Sarà monotono se noi ci riferiremo i fatti nudi e crudi – le famiglie lacerate, le proprietà sottratte, le libertà perdute»<sup>6</sup>.

L'interdetto provocatorio lanciato da Adorno contro ogni tentativo di poesia dopo Auschwitz, che, credo, sia da intendere nel senso che risulta falsa, disonesta e persino indecente l'arte che ha lo scopo di cantare la realtà, di celebrarla e nobilitarla, dopo quanto è accaduto nei campi di concentramento e di sterminio, non avrebbe incontrato l'approvazione di Etty Hillesum. Se per il filosofo ebreo i bei versi dei poeti risultano per sempre confutati e quindi impronunciabili al cospetto di quel che Auschwitz rappresenta simbolicamente – l'assoluta negazione di quegli ideali di bellezza, bene, giustizia, verità, promossi dalla tradizione "umanistica" –, per Etty Hillesum invece proprio dopo quanto è accaduto c'è più bisogno di poesia. I poeti, per lei come per Hölderlin e Heidegger, svolgono un ruolo decisivo proprio in tempi di povertà e indigenza spirituale, quando il Dio della tradizione, e, con lui, i valori di cui era garante, si sono eclissati<sup>7</sup>.

A un caro amico di Westerbork, Osias Kormann, in una lettera inviata da Amsterdam il 4 novembre 1942, dopo aver ricordato l'osservazione di un loro collega: «Non è tempo di poeti e di filosofi»<sup>8</sup>, Etty Hillesum fa capire indirettamente, discretamente, cosa lei pensi di questa affermazione, scrivendo poco oltre nel medesimo testo «un passo splendido» sui desideri e il loro adempimento, tratto da una lettera di Rainer Maria Rilke che chiama affettuosamente «il mio poeta»<sup>9</sup>. Ma è in una lettera precedente, non tradotta nell'edizione italiana, inviata da Westerbork il 24 agosto 1942, all'epoca del suo secondo soggiorno nel campo, che ha espresso nel modo più chiaro ed esplicito il suo pensiero e il suo sentire riguardo alla poesia e ai poeti.

Scritta a più riprese, la lettera contiene il resoconto di alcune giornate qualsiasi trascorse al campo, tra le baracche e il fango. Risalendo a un periodo nel quale godeva ancora di una certa libertà di spostamento, il tono non è quello angosciato delle ultime lettere, quando diventerà a tutti gli ef-

6. Ivi, pp. 36-7.

7. Sulla discussione della tesi di Adorno da parte di un poeta passato per i campi di sterminio e sulla reazione di Adorno stesso a questa contestazione è utile segnalare qui, a integrazione delle note di Etty Hillesum, l'interessante e recente studio di P. Gnani, *Scrivere poesia dopo Auschwitz. Paul Celan e Theodor W. Adorno*, La Giuntina, Firenze 2010.

8. Hillesum, *Lettere 1942-1943*, cit., p. 26.

9. *Ibid.*



fetti una “residente” del campo e non le sarà più consentito di allontanarsene neppure per brevi permessi. Agli amici di Amsterdam la giovane donna racconta dei suoi giri e del suo difficile incarico di assistere quanti partono e arrivano, ma riferisce anche delle sue letture e dei colloqui con altri internati nelle pause per il pranzo. La sua vita sembra scorrere ancora con una certa tranquillità, al punto che si spinge a scrivere: «Si apprendono qui molte cose. E in particolare che la vita è molto diversa dalla descrizione che ne danno tutti i libri di storia e che si vive bene dappertutto, anche dietro il filo spinato e in baracche esposte a tutti i venti, a patto che si viva con abbastanza amore per la gente e per la vita stessa»<sup>10</sup>.

A renderle la vita sopportabile anche in quello spazio ristretto e sovraffollato, tra la disperazione di chi parte e lo smarrimento di chi vi giunge, sono i valori umani ancora integri che scopre dietro i gesti generosi e teneri di alcuni internati e i momenti che dedica alla lettura dei suoi amati poeti e scrittori. A tal proposito, racconta come il giorno prima, passando con il suo piatto di cavolo rosso davanti alla piccola stanza della “direzione” ebraica del campo, due suoi membri, il dottor Fraenkel e il suo “compagno d’armi” Vleeschhouwer, l’avessero invitata a mangiare con loro e come, benché fossero confinati in pochi «metri quadrati di landa recintata, nella più povera provincia olandese, con tutte le proprie preoccupazioni e responsabilità», avessero iniziato a parlare del poeta Rainer Maria Rilke e del suo *Libro d’ore* che lei portava dappertutto con sé nello zaino<sup>11</sup>.

Durante questa conversazione il dottor Fraenkel a un tratto si era ricordato che in un lontano passato quello stesso libro era rimasto per un anno intero sul suo comodino e si era messo a leggerlo ad alta voce, «ricono-

10. Id., *Les écrits d’Etty Hillesum*, cit., p. 788 (lettera a Hes Humans e diversi altri corrispondenti di Amsterdam da Westerbork, agosto 1942).

11. Rilke è tra tutti lo scrittore preferito da Etty, e di gran lunga il più citato: nel *Diario* e nelle *Lettere* abbondano i riferimenti alle opere e alla corrispondenza del poeta tedesco, in genere poesie vengono accuratamente ricopiate e la giovane donna cita spesso anche la letteratura critica che lo concerne. La ragione di questa predilezione è da ricercare in primo luogo in un’affinità spirituale tra Etty Hillesum e il poeta e poi nell’ammirazione profonda che suscita in lei la padronanza linguistica espressa dalla poesia e dalla prosa rilkeiana. Etty legge in modo molto personale il poeta amato e ha nei confronti della sua opera un atteggiamento soggettivo, un approccio che mira ad assorbirla esistenzialmente. In un passo del *Diario* datato 1° aprile 1942, dopo aver ricopiato un estratto di una lettera di Rilke alla moglie Clara Westhoff, annota: «Lentamente ma sicuramente, m’impregno, in questi ultimi mesi, dell’uomo, della sua opera e della sua vita: Rilke. È forse il solo modo adeguato di occuparsi di letteratura, di studio, di persone e di qualsiasi altro argomento; impregnarsene, lasciarlo crescere nel più profondo di sé, fino a che non divenga parte integrante di se stessi» (ivi, p. 443). E una settimana dopo, l’8 aprile 1942, annota ancora nel *Diario* a proposito delle lettere di Rilke e della prossimità che sente nei confronti del poeta: «Se scrivo questo è solo sotto l’influsso della lettura delle lettere di Rilke? Oppure queste lettere mi catturano a tal punto – al punto che vivo nel continuo desiderio di ritrovarle e le bevo per così dire a lunghi sorsi – perché mi sento giunta a uno stadio paragonabile a quello in cui lui si trovava quando le scriveva, nel 1903-1904?» (ivi, p. 462).

scendo ogni poesia e ringiovanendo a ogni istante»<sup>12</sup>. La descrizione di questo incontro si chiude con l'immagine del dottore che termina la lettura di una poesia di Rilke «lanciando con voce di tuono le ultime parole nella piccola stanza e facendo risuonare al di là del campo di lupini fino alla baracca di disinfestazione un: “Dio sei grande”»<sup>13</sup>. Segue – ed è ciò che qui più interessa – il commento compiaciuto di Etty Hillesum su quanto è accaduto: «Non è dunque soltanto l'atmosfera rarefatta del mio studio adatta a Rilke, funziona anche, lo si vede ora, in questa comunità di persone imprigionate e senza difesa, e devo dirvelo: ne provo un certo piacere»<sup>14</sup>.

A una giovane ragazza che aveva nascosto in fondo al proprio zaino, pronto per la partenza, una raccolta di poesie e si sentiva in colpa per questo, come se in tempi così travagliati e difficili «fosse sconveniente leggere delle poesie», «delle cose che non significano nulla», Etty racconta della «seduta» su Rilke e delle cose che per lei «più contano nella vita» e spiega come tali esse restino anche ai loro giorni, anzi – precisa –, «soprattutto» nella loro epoca<sup>15</sup>. Poiché nella lettera poi indugia a lungo su Rilke e la poesia, a un tratto ha come l'impressione di aver divagato e quindi si scusa con gli amici e ammette: «Decisamente non diventerò mai una buona cronista della vita quotidiana»<sup>16</sup>.

Di fatto più volte Etty Hillesum aveva espresso nel *Diario* il desiderio di diventare la cronista del proprio tempo. Mano a mano che si inasprivano i provvedimenti contro gli ebrei e si delineava con contorni sempre più netti la tragedia che li attendeva, cresceva in lei l'urgenza di raccontare quanto stava accadendo per testimoniare e conservarne nitidamente il ricordo. In un appunto del *Diario*, datato 6 agosto 1941, leggiamo: «Voglio diventare il cronista dei tanti fatti di questo tempo [...] A volte credo che sia questo il mio compito: chiarire nella mia testa, e col tempo descrivere, tutto ciò che accade intorno a me»<sup>17</sup>. Fissare tutto quanto accade le sembra un dovere, una missione. In un appunto del *Diario* datato 10 luglio 1942 leggiamo:

Dovrei impugnare questa sottile penna stilografica come se fosse un martello e le mie parole dovrebbero essere come tante martellate, per raccontare il nostro destino e un pezzo di storia com'è ora e non è mai stata in passato – non in questa forma totalitaria, organizzata per grandi masse, estesa all'Europa intera. Dovrà pur sopravvivere qualcuno che lo possa fare. Anch'io vorrei essere in futuro una piccola cronista<sup>18</sup>.

12. Ivi, p. 789. Quindi – prosegue – «Fraenkel disse improvvisamente al suo collega con voce tonitruante: “Non è bello ciò Vleeschhouwer, non è bello, forse? Comprende anche lei adesso?”. E Vleeschhouwer, fissando con lo sguardo un po' sognante il grande campo giallo di lupini che si stende dietro la finestra bassa della piccola stanza dai tratti di una cella, rispose: “Credo di cominciare a capire un po'”» (ivi, p. 790).

13. *Ibid.*

14. Ivi, p. 791.

15. *Ibid.*

16. Ivi, p. 792.

17. Id., *Diario 1941-1943*, trad. it. di C. Passanti, Adelphi, Milano 1985, p. 57.

18. Ivi, pp. 162-3.

Tuttavia, giunta a Westerbork per raccontare quel «destino di massa» (*Massenschicksal*) che incombe sul popolo ebraico e che sempre più le appare nella sua specificità e unicità, comprende che per testimoniare «ciò che dovrà essere testimoniato» occorre cercare le «parole giuste» e addirittura forgiare una «lingua nuova»<sup>19</sup>. La preoccupazione del cronista di ordinare e registrare i fatti – grandi o piccoli che siano –, facendo attenzione a che nulla vada perduto e dimenticato, si fonde e amalgama così con l'aspirazione del poeta – coltivata dalla giovane donna fin dall'inizio del suo cammino spirituale – a dar forma con la propria arte alla realtà, a cercare le parole adeguate e il tono giusto per esprimerla. Alcune note del *Diario* del 10 luglio, di poco precedenti quelle più sopra citate, riflettono bene questa duplice preoccupazione:

Più tardi – leggiamo – se sarò sopravvissuta a tutto quanto, scriverò delle piccole storie su questo tempo, e saranno come rade pennellate su un ampio, muto sfondo fatto di Dio, Vita, Morte, Dolore, Eternità. [...] In questi ultimi giorni sto percorrendo la vita come se mi portassi dentro una lastra fotografica che registra esattamente tutto, fin nei minimi dettagli. Sento che ogni cosa mi entra dentro con grande nitidezza di contorni.

Più tardi, forse molto più tardi, svilupperò e stamperò tutte queste immagini – quando avrò trovato il tono giusto per esprimere questo nuovo modo di sentire la vita. Tutto dovrebbe tacere finché questo nuovo tono non sia stato trovato<sup>20</sup>.

Non è facile capire cosa propriamente distingua il poeta dal cronista, tuttavia, seguendo il testo appena citato, è forse possibile giungere a qualche sensata congettura. Da una parte v'è infatti l'insistenza sull'esattezza e l'eshaustività della ricognizione condotta: “tutto”, “ogni cosa” viene fotografata, ossia accolta, ospitata con acribia, “fin nei minimi dettagli”, nella propria interiorità. D'altra parte questi innumerevoli scatti non inducono a rapida, anche se coscienziosa, stampa della pellicola: per quest'ultima decisiva operazione è necessario, dice Etty Hillesum, trovare un tono “giusto” e “nuovo” a un tempo, un «nuovo modo di sentire la vita», non ancora posseduti, o quanto meno non ancora in lei maturi. Fino ad allora si deve attendere, pazienti, sicuri che nulla di quanto si è registrato andrà perduto.

Certa è infatti la forma verso cui tutto quanto è stato raccolto cresce: le visioni, le “piccole storie” divengono poco a poco ciascuna «come rade pennellate su un ampio, muto sfondo fatto di Dio, Vita, Morte, Dolore, Eternità».

19. Ivi, p. 190 (il passo è del 28 luglio).

20. Ivi, pp. 161-2. Gli stessi accenti tornano nelle pagine del *Diario* del 28 luglio, cui si rinvia alla nota precedente. Qui infatti si legge: «Più tardi sarò il cronista delle nostre vicissitudini. Le comporrò in una lingua nuova e le conserverò in me stessa, se non avrò la possibilità di scriverle. Diventerò apatica e rivivrò, cadrò a terra e mi rialzerò, e forse, molto più tardi, mi capiterà di avere intorno uno spazio tranquillo che sarà tutto mio, e allora ci rimarrò anche un anno se sarà necessario – fintanto che la vita tornerà a zampillare, e mi verranno le parole giuste per testimoniare ciò che dovrà essere testimoniato» (ivi, p. 190).

È cadendo in questo vasto spazio, cedendo alla sua gravità e riposando in essa, che ogni cosa infine è salva e «ogni vita è vissuta», come direbbe Rilke – e aggiunge: perché vissuta da Dio. Ma appunto le parole, le parole necessarie che insieme mostrano e producono questo cadere/riposare di ogni singola vita non sono facili, richiedono solitudine, lavoro, grazia. Richiedono il poeta<sup>21</sup>.

Non stupisca la rinnovata menzione di Rilke: il riferimento ad alcune sue pagine aiuta molto nella comprensione della differenza intercorrente tra cronista e poeta, che qui ci interessa. Etty Hillesum infatti, a partire dalla fine di marzo del 1942, cita ripetutamente nel suo *Diario* passi della corrispondenza rilkiana: tra il 29 marzo e il 4 aprile, in particolare, riporta a più riprese righe delle lettere a Lou Andreas Salomé dell'8 e 10 agosto del 1903, mentre il 26, 27, 28 giugno e il 1° luglio riproduce brani delle lettere alla moglie Clara dell'ottobre del 1907. Le prime ruotano intorno all'opera di Auguste Rodin, in margine al libro che Rilke gli aveva dedicato e aveva inviato all'amica; le seconde appartengono a un ciclo importantissimo di lettere attestanti la scoperta da parte del poeta della pittura di Paul Cézanne e la lezione che ne aveva ricavato: in tutte domina il problema «dell'ordinamento interno del processo artistico» e del «profondo raccoglimento per riuscire a creare»<sup>22</sup> – il problema del lavoro dell'artista («Il faut toujours travailler, toujours» – gli aveva confidato Rodin<sup>23</sup>; «Travailler sans le souci de personne et devenir fort», si dice abbia gridato a un visitatore l'altro, che aveva scritto: «Je me suis juré de mourir en peignant», al lavoro<sup>24</sup>).

Se Etty Hillesum scrive: «Dovrei impugnare questa sottile penna stilografica come se fosse un martello e le mie parole dovrebbero essere come tante martellate», Rilke aveva scritto a Lou: «Ma proprio per questo ho disperatamente bisogno di trovare lo strumento della mia arte, il martello, il mio martello»<sup>25</sup>, e aveva aggiunto: «per fare cose; cose [...] scritte – realtà che nascono dal mestiere», certo, ma soprattutto dall'anima, perché è dalla solitudine e concentrazione interiori che si leva quella visione che coglie e rappresenta gli uomini, gli animali, le cose nella loro “essenza”, “realtà”, “pienezza e positività”; è la sua interiorità, assiduamente coltivata, a consentirgli di *dire* le cose nella loro verità<sup>26</sup>.

21. Le condizioni storiche in cui è vissuta non hanno permesso a Etty Hillesum di diventare un poeta come avrebbe voluto. Dunque la giovane donna non ha composto versi, non è un poeta in senso tecnico: un diario e delle lettere costituiscono tutto il suo lascito artistico e sia la scrittura diaristica che quella epistolare appartengono più al genere letterario della cronaca che a quello della poesia in senso stretto.

22. R. M. Rilke, L. A. Salomé, *Briefwechsel 1897-1926*, trad. it. di C. Groff, P. M. Filippi, *Epistolario*, La Tartaruga, Milano 1984, qui lettera di Rilke a Salomé del 10 agosto 1903, pp. 72-5, 72.

23. Ivi, p. 73.

24. R. M. Rilke, *Briefe über Cézanne*, trad. it. di G. Zampa, *Lettere su Cézanne*, Electa, Milano 1984, qui lettere del 9 ottobre 1907, pp. 47-51, 49, e del 21 ottobre 1907, pp. 72-4, 73.

25. Rilke, Salomé, *Epistolario*, cit., qui lettera del 10 agosto 1903, p. 73.

26. Ivi, qui lettera del 7 agosto 1903, pp. 65-9, 67.

Non è questa la consapevolezza della stessa Hillesum? Non si trova qui la ragione del necessario differimento dello sviluppo e della stampa delle immagini accuratamente registrate a un tempo ulteriore, lontano – a un indefinito «più tardi, forse molto più tardi»? Al tempo del suo «nuovo modo di sentire la vita»?

Non ci si può affrettare all'opera. Il cronista lo può e forse lo deve, ma la sua opera infine non ha profondità, verità; a ragione Etty Hillesum osservava: «Sarà monotono se noi ci riferiremo i fatti nudi e crudi». Vera, reale, incancellabile l'immagine sta solo nella parola del poeta, nelle forme che produce dal silenzio della sua anima in obbedienza alla sua esperienza. Come le aveva detto l'anziano, per scrivere la cronaca di Westerbork «ci vorrebbe un poeta», e questa sapienza si ritrova, se è lecito il rinvio a un'altra drammatica vicenda del secolo passato, nelle righe poste il 1° aprile 1957 «In luogo di prefazione» a una raccolta di poesie scritte da Anna Achmatova in margine ai processi voluti da Stalin alla fine degli anni Trenta per eliminare ogni opposizione in seno al Comitato centrale del partito, estesi a moltissimi, dovunque, tra cui pure a suo figlio.

Nei terribili anni della “ežovščina” – recita il testo – ho trascorso diciassette mesi a fare la coda presso le carceri di Leningrado. Una volta un tale mi “riconobbe”. Allora una donna dalle labbra bluastre che stava dietro di me, e che, certamente, non aveva mai udito il mio nome, si ridestò dal torpore proprio a noi tutti e mi domandò all'orecchio (li tutti parlavano sussurrando):

– Ma lei può descrivere questo?

E io dissi:

– Posso.

Allora una specie di sorriso scivolò per quello che una volta era stato il suo volto<sup>27</sup>.

Anche qui è una donna del popolo, una sua *mater dolorosa* a chiedere una parola, *la* sola parola capace di confrontarsi con “questo”, la parola che il poeta può/deve produrre, a memoria indefettibile, a custodia e suffragio per tutto e tutti.

Infatti, se il poeta e l'artista non riproducono meccanicamente e “copiano” la realtà, ma le danno forma, tale forma non è tuttavia un artificio, non è una costruzione soggettiva. Se per un verso il poeta cerca parole, tono e forma che gli siano proprie, si esprime con uno stile personale, assolutamente unico e inconfondibile – il grande artista è immediatamente riconoscibile (si pensi alla pennellata di Vincent van Gogh, all'unicità delle sue visioni) –, per altro verso però, secondo Etty Hillesum, l'artista deve diventare “oggettivo”, uscire da se stesso, dalla propria chiusa soggettività, farsi povero, spoglio di sé e nudo dinnanzi al mondo. “Oggettività” è pertanto

27. A. A. Achmatova, *Реквием*, trad. it. di C. Riccio, *Requiem*, in Id., *Poema senza eroe e altre poesie*, Einaudi, Torino 1966, pp. 24 ss., qui p. 27.

una parola che ritroviamo spesso sotto la penna della giovane ebrea: come per Rilke anche per lei il vero artista conserva sempre un margine di oggettività quando osserva e quando descrive. Nella rappresentazione del grande artista – pittore, scultore o poeta che sia – la realtà trova infatti perfetta e oggettiva manifestazione ed essa è tanto più potente quanto più coglie la verità di ciò che rappresenta<sup>28</sup>. Il poeta pertanto non toglie o aggiunge nulla alla realtà, non la abbellisce, ma la rivela nella sua verità profonda ed essenziale, che invece sfugge a quella cronaca che si perde nella prolissa e piatta registrazione di dati. L'arte, per Etty Hillesum come per Rilke, è allora rivelazione delle cose come sono e in quanto tale rivelazione della loro origine.

Del resto, la pittura a cui Etty Hillesum si ispira per lo stile della sua scrittura è quella giapponese, che ammira per la pulizia, sobrietà e essenzialità (le rade pennellate), per gli ampi sfondi su cui si stagliano nitidi, preziosi, dettagliatissimi disegni. Il 5 giugno 1942, dopo un incontro con il pianista Evaristos Edgar Glassner, appunta nel *Diario*: «Oggi pomeriggio ho guardato alcune stampe giapponesi con Glassner. Mi sono resa conto che è così che voglio scrivere: con altrettanto spazio intorno a poche parole. Troppe parole mi danno fastidio. Vorrei scrivere parole che siano organicamente inserite in un gran silenzio, e non parole che esistono solo per coprirlo e disperderlo»<sup>29</sup>. Oppure, un altro suo importante punto di riferimento sono i dipinti di van Gogh e Cézanne: sull'opera di quest'ultimo trascrive nel *Diario* alcune osservazioni di Rilke sull'assenza in essa di manierismo, di preoccupazione di originalità, che lodano la scrupolosa serietà, la rettitudine e il rigore dell'artista. Di una lettera – in cui il poeta tedesco riferiva alla moglie Clara Westhoff il giudizio di una pittrice su un quadro lasciato incompiuto da Cézanne e la sua felice spiegazione della parte della tela rimasta bianca –, sottolinea queste parole che, annota, sono «scritte anche per lei, come suo proprio motto»: «Dipingeva esclusivamente quel che sapeva, nient'altro»<sup>30</sup>.

28. Il poeta dunque si soggettivizza e desoggettivizza a un tempo e nella sua opera vengono a coincidere singolarità e universalità.

29. «Come in quell'illustrazione – prosegue il passo citato – con un ramo fiorito nell'angolo in basso: poche, tenere pennellate – ma che resa dei minimi dettagli – e il grande spazio tutto intorno, non un vuoto, ma uno spazio che si potrebbe definire ricco d'anima» (Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 116). Commenta Pascal Dreyer: «La scrittura abbandona il mondo delle parole per insinuarsi in quello della pittura, anzi, della calligrafia, sapiente composizione di parole figurate e d'immagini annotate. Preziosa ed essenziale, la scrittura della stampa accorda al silenzio un valore equivalente alla parola che fa risuonare di una vita superiore al suo semplice significato» (P. Dreyer, *Etty Hillesum. Une voix bouleversante*, trad. it. di R. Cincotta, *Etty Hillesum. Una testimone del Novecento*, Edizioni Lavoro, Roma 2000, p. 66).

30. Hillesum, *Les écrits d'Etty Hillesum*, cit., p. 625. La pittrice a cui Rilke si riferisce è Mathilde Vollmoeller. Con lei il poeta si reca al Salon d'Automne, come riferisce alla moglie Clara in una lettera, «per vedere la mia impressione accanto a una persona che reputo posata e non distorta letterariamente». Il passo della lettera che Etty Hillesum ricopia nel *Diario* è il seguente: «Ieri fummo là insieme. Cézanne non ci fece andare da altri. Sempre più mi accorgo quale evento egli rappresenta. Ma immagina il mio stupore quando la signorina V., che ha educazione e sguardo da pittrice disse: "È rimasto seduto là davanti come un cane, soltanto a

Non si tratta quindi di preferenze di carattere meramente estetico: assai presto si fa strada in Etty Hillesum la consapevolezza che scrive in modo poetico chi vive poeticamente e sente la vita come la sente un poeta. E poeta, per la giovane ebrea, è colui che avendo “disotterrato” in se stesso Dio, dopo aver riscoperto nel proprio intimo il senso divino della vita, lo libera nella sua purezza e lo esprime in immagini, suoni, parole. Nella sua concezione dell’opera d’arte risultano pertanto inscindibilmente legate insieme dimensione estetica, etica e religiosa, come, del resto, in molte teorie letterarie, filosofiche e psicologiche del tempo. Si pensi – solo per fare qualche esempio – a Rilke, appunto, ma anche a Bergson o Jung. Di conseguenza – non lo si sottolinea mai abbastanza – quando nel diario e nelle lettere parla di “poesia” Etty Hillesum non intende questa parola soltanto nella sua accezione ristretta, tecnica. Non necessariamente il poeta si esprime in versi e in rime. La poesia di cui lei parla è una forma interiore, un’attitudine dell’anima, più che un genere letterario.

Non che l’estetica o lo stile le siano indifferenti! Il diario è pieno di annotazioni che riguardano la tecnica della scrittura e la giovane donna si duole molto quando non riesce a esprimersi con eleganza e grazia o fatica a trovare forma e parole proprie o, come abbiamo visto, quando il tono con cui esprime alcune sue convinzioni personali non le sembra quello giusto. Sa che la parola poetica è una parola esigente<sup>31</sup>, che non ammette imprecisione, ma comprende con sempre maggior lucidità e chiarezza che l’esteriore riflette l’interiore e ne dipende:

Di nuovo – leggiamo nel *Diario* – mi scontro con l’impossibilità di esprimermi, non fosse che per approssimazione. Ma, checché ne sia: occorre strappare ed estirpare molte cose da se stessi al fine di liberare un vasto spazio indiviso in cui possano

guardare, senza nervosismi né altre intenzioni”. Disse ancora cose molto buone riferite al suo modo di lavorare (quale si vede in un quadro incompiuto). “Qui”, disse mostrando un punto, “ha saputo questo, e ora lo dice” (un punto in una mela); “il posto vicino è ancora libero, perché non l’ha ancora saputo. *Dipingeva solo quello che sapeva, nient’altro*”. “*Che buona coscienza deve aver avuto*”, dissi. “Certo era un uomo felice, in qualche parte della sua anima”» (la traduzione italiana, leggermente rivista da chi scrive, è tratta da Rilke, *Lettere su Cézanne*, cit., pp. 54-5. Il corsivo sta a indicare le parole sottolineate da Etty Hillesum).

31. Nel *Diario* leggiamo: «A proposito di F. A., un poeta, Rilke ha detto: “Era un poeta e detestava l’approssimativo”. Quanto a me sono ancora in pieno pressappochismo, fino al grottesco talora, ma tranquillizziamoci. Vi è in me un mucchio di sentimenti vaghi e pesanti, ma allo stesso tempo un’eterna aspirazione a dei contorni di una chiarezza tutta latina» (Hillesum, *Les écrits d’Etty Hillesum*, cit., pp. 277-8). Etty Hillesum si riferisce qui alla pagina dei *Quaderni di Malte Laurids Brigge* in cui Rilke racconta che il poeta Felix Arvers nell’agonia che ne precedeva la morte udì una suora «di poche lettere» dire «collidoio» anziché «corridoio». «Allora – leggiamo – Arvers respinse la morte. Gli parve necessario prima chiarire la cosa. Divenne perfettamente lucido e le spiegò che si diceva: “corridoio”. Poi morì. Era un poeta e detestava l’approssimativo» (R. M. Rilke, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, trad. it. di G. Zampa, *I quaderni di Malte Laurids Brigge. Autoritratto del poeta giovane*, De Donato, Bari 1966, p. 116).



sbocciare nella loro integrità grandi sentimenti e grandi affetti, senza che essi siano costantemente ostacolati da piccole reazioni meschine e inferiori<sup>32</sup>.

Parimenti, in un altro passo del *Diario* – spesso citato dalla critica – Etty Hillesum nota come fosse la sua “sensualità”, il suo desiderio “troppo fisico” di possedere ciò che le piaceva a impedirle di diventare un poeta. «Una volta, scrive il 16 marzo 1941, se mi piaceva un fiore, avrei voluto premerlo sul cuore, o addirittura mangiarmelo. [...] Ero troppo sensuale, vorrei quasi dire troppo “possessiva”»<sup>33</sup>. L'atto creativo della scrittura – continua – richiede invece un atteggiamento oggettivo, distaccato – una grande povertà, come rinuncia a desiderare di appropriarsi di ciò che è bello, come disposizione spirituale a godere senza possedere. Ma l'amore senza possesso è una conquista etica prima che estetica, un processo interiore prima che esteriore, come lei stessa intuisce:

Quella sera solo pochi giorni fa – annota infatti poco più avanti nel medesimo testo – ho reagito diversamente. Ho accettato con gioia la bellezza di questo mondo di Dio, malgrado tutto. Ho goduto altrettanto intensamente di quel paesaggio tacito e misterioso nel crepuscolo, ma in modo per così dire «oggettivo». Non volevo più «possederlo»<sup>34</sup>.

L'importanza di organizzare il processo della creazione artistica a partire dall'interiorità, da un lavoro su se stessi, sulla propria personalità, Etty Hillesum, si è già osservato, l'ha imparata da Rilke e questi, a sua volta, da Rodin e Cézanne. Così come ha appreso da questi stessi maestri che «l'amore e il desiderio del bello non servono a nulla se non si approntano, attraverso un lavoro artigianale, le condizioni particolari che consentiranno loro di incarnarsi nelle parole o nelle cose»<sup>35</sup>. Nel ricopiare in una pagina del diario questa frase tratta da un saggio di Maurice Betz, traduttore e amico di Rilke, sul soggiorno francese del poeta, la giovane donna ha però cura di rivendicare orgogliosamente in margine a queste considerazioni la propria indipendenza di pensiero: «Mi sono ricordata – annota – che ero ancora al liceo, ovvero ancora una bambina, quando un giorno scrissi su un pezzo di carta: “Durante le sue rare visite, la grazia deve trovare una tecnica ben rodata”»<sup>36</sup>.

Diventare un poeta significa allora per lei prepararsi attraverso una forma di ascesi e di purificazione spirituale e attraverso un lavoro tecnico, artigianale – una sorta di apprendistato del mestiere –, all'irruzione della grazia, all'illuminazione dell'ispirazione. Si tratta dunque – come scrive nel *Diario*, riprendendo ancora una volta una tesi rilkiana – di un'attesa attiva,

32. Hillesum, *Les écrits d'Etty Hillesum*, cit., p. 548.

33. Id., *Diario 1941-1943*, cit., p. 33.

34. *Ibid.*

35. Id., *Les écrits d'Etty Hillesum*, cit., p. 278.

36. *Ibid.*



non passiva<sup>37</sup>, che attinge pace, forza e speranza dalle preghiere e dalle implorazioni che la giovane donna rivolge fiduciosa a Dio perché faccia di lei un suo «strumento»<sup>38</sup> e le doni «un piccolo verso al giorno»<sup>39</sup>.

In ultima analisi, per Etty Hillesum, la parola poetica è una parola essenziale, scolpita dal silenzio, disciplinata da una severa educazione al sentire e all'osservare, scavata dal tempo ma levigata dall'eterno, ispirata dalla più profonda interiorità e quindi, in definitiva, parola di Dio<sup>40</sup>. E, in quanto parola di Dio, essa testimonia della bellezza e bontà del creato anche nell'esilio, nell'abominio della desolazione, riuscendo a scorgerle nella realtà sfigurata e deturpata dalla malvagità umana del campo di smistamento di Westerbork. Nella natura, innanzitutto, che fa da cornice al dramma e che con la sua imperturbabile bellezza e le sue immutabili leggi rende, per contrasto, ancora più brutali e insensati i crimini compiuti dagli uomini. L'8 giugno 1943, dopo aver assistito alla partenza di un treno merci, su cui erano stati caricati «diversi bambini piccoli con la polmonite», votati a sicura morte, Etty Hillesum annota in una lettera: «Il cielo è pieno di uccelli, i lupini violetti stanno là così principeschi e così pacifici, [...] il sole splende sulla mia faccia e sotto i nostri occhi accade una strage, è tutto così incomprensibile»<sup>41</sup>. In un'altra lettera, inviata da Westerbork il 5 luglio del 1943 a Han Wegerif e altri amici, è il volo di strani uccelli, simili a gabbiani, che nei loro geometrici movimenti seguono «eterne leggi», a far apparire per contrasto insensate e grottesche le mutevoli regole del campo «fabbricate»<sup>42</sup> dagli uomini. Ma su questo tema le immagini che, forse, rimangono maggiormente impresse sono quelle registrate nella lettera del 7 agosto 1943, inviata all'amica Maria Tuinzing: «Stamattina c'era un arcobaleno sopra il campo e il sole brillava nelle pozzanghere melmose», e, ancor più,

37. Commenta Laura Boella: «L'attesa non è quiete, ma esercizio, ricerca» (L. Boella, *Le imperdonabili. Etty Hillesum, Cristina Campo, Ingeborg Bachmann, Marina Cvetaeva*, Tre Lune, Mantova 2000, p. 31).

38. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 50. La concezione del poeta come strumento di Dio, a Lui indispensabile, trova forse la più alta espressione poetica in questi versi di Rilke che Etty Hillesum conosce e cita: «1. Che farai, Dio, se io muoio? Sono il tuo boccale (se mi spezzo?); Sono la tua bevanda (se mi corrompo?); sono la tua veste e il tuo strumento; con me, perdi il tuo senso. 2. Dopo di me, tu non hai più una casa, in cui parole ti salutino, calde e vicine. Cade dal tuo santo piede quel sandalo di velluto che io sono. 3. Il tuo grande mantello t'abbandona. Il tuo sguardo, che accolgo al caldo con la mia guancia, come un piumino, verrà, e mi cercherà a lungo... e al tramonto si porrà in grembo a dure pietre. Che cosa farai, Dio? Sono in ansia!» (R. M. Rilke, *Das Stunden-Buch*, trad. it. di V. Mathieu, *Il libro d'ore*, in V. Mathieu, a cura di, *Dio nel "Libro d'ore" di Rainer Maria Rilke*, Olschki, Firenze 1968, p. 263).

39. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 215.

40. Fedele in ciò all'insegnamento di Spier, di cui ricopia e medita nel *Diario* questo pensiero: «Per "parola di Dio", non si deve intendere esclusivamente la Bibbia; ciò che essa designa in senso più largo, è il sapere primordiale, l'ispirazione, l'opera dello Spirito Santo che si manifesta nell'uomo» (Id., *Les écrits d'Etty Hillesum*, cit., p. 70).

41. Id., *Lettere 1942-1943*, cit., p. 65.

42. Ivi, p. 95.

quella annotata il 23 settembre 1942 nel *Diario*: «Talora – leggiamo – guardandola di notte, al chiaro di luna, questa baracca fatta d'argento e di eternità, la si direbbe un giocattolo sfuggito dalla mano distratta di Dio»<sup>43</sup>.

E questa bellezza – che è il riflesso di Dio nel mondo – Etty Hillesum si è costantemente sforzata di coglierla anche nell'umanità offesa, umiliata, abbruttita di Westerbork. Essa, vedremo, rifulge intatta in quelle vittime che con dignità assumono su di sé il loro destino, riuscendo con la loro condotta a dare un significato umano a una vicenda inumana.

Come si è fatto osservare da più parti, la poetessa Hillesum è riuscita a cogliere Dio e la bellezza anche nella più opprimente sventura.

## 2

### La poesia tra mistica e profezia

C'è fango, talmente tanto fango, che da qualche parte fra le costole si deve proprio possedere un gran sole interiore se non se ne vuole diventare la vittima psicologica.

E. Hillesum, *Lettere*

È dunque nella forma di una cronaca poetica che Etty Hillesum ha raccontato la propria esperienza a Westerbork, conformemente alla sua volontà di essere cronista e poeta di quanto accade al suo popolo. Certo, le lettere inviate dal campo sono scritte in fretta, tra un'incombenza e l'altra, sotto l'urgenza di primarie necessità materiali<sup>44</sup>, e quindi non rappresentano dal punto di vista letterario l'opera compiuta, meditata, curata che aveva in progetto di scrivere se fosse riuscita a sopravvivere alla furia nazista. Nondimeno, esse rispecchiano il suo sentire poetico, la sua idea di scrittura e posseggono quella forma e quello stile che tanto aveva ammirato nelle stampe giapponesi. Le lettere raccontano brevi storie, edificanti aneddoti, dialoghi appassionati, che evocano quell'ampio sfondo fatto di Dio, destino, vita e morte che tutto sostanzia, sostiene e racchiude. Spesso, a evocarlo, sono i commenti e le riflessioni della giovane donna che, nel richiamare il legame con lo sfondo, conferiscono alle singole storie – raccontate ora con commossa partecipazione, ora con pungente ironia, spesso con malinconico umorismo – quella profonda prospettiva e quel significato universale che le illuminano e rendono esemplari per chi le legge come gli apoftegmi dei padri del deserto o i racconti dei Chassidim.

43. Id., *Diario 1941-1943*, cit., p. 212 (traduzione rivista da chi scrive. «In immagini come questa – osserva Wanda Tommasi – di grande dolcezza e intensità, è concentrato un modo di sentire la vita, che fa emergere come fondo ultimo delle cose, accanto alla sventura più inconsolabile, una bellezza toccante, che si traduce in poesia» (W. Tommasi, *Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore*, Edizioni Messaggero, Padova 2002, p. 110).

44. Etty Hillesum è spesso all'affannosa ricerca di viveri e medicine utili a sostenere e curare i suoi familiari, per il cui reperimento si rivolge ai destinatari delle missive.

Certo, la forza della poetica di Etty Hillesum è non soltanto evocativa, bensì anche trasfigurante e profetica, ma se si confronta *In dépôt*<sup>45</sup>, il resoconto della vita di Westerbork scritto da un amico di Etty Hillesum, il giornalista Philip Mechanicus, con le *Lettere* della giovane donna composte tra il 1942 e il 1943, appare chiaramente che la differenza tra cronaca giornalistica e poetica risiede soprattutto nella capacità di quest'ultima di trascendere la pura immediatezza del qui e ora e di richiamare un contenuto universale ed eterno. Il primo è infatti una sorta di memoriale di quanto accade nel lager, attento in particolare alla registrazione dei dati – dei fatti «nudi e crudi» direbbe Etty Hillesum, che descrive con queste parole il metodo di scrittura dell'amico: «Lui registra fedelmente, con una precisione quasi burocratica, tutto quel che capita qui»<sup>46</sup> –; mentre quella di Etty è una rielaborazione letteraria dell'esperienza vissuta nel campo, che, fedele alla tradizione religiosa ebraica – per cui ogni uomo è un universo intero –, narra la tragedia del proprio popolo, concentrandosi, come già si diceva, su atti, gesti e parole di singoli individui, costantemente posti in relazione con quelle idee di Dio, vita, destino, morte, dolore, che la giovane donna aveva iniziato a elaborare quando viveva ad Amsterdam, nelle ore silenziose e feconde delle notti passate al suo scrittoio, dove, come lei annota nel *Diario*, non si dedicava soltanto alle «belle lettere»<sup>47</sup>. È la continua collocazione su tale vasto sfondo a conferire una diversa prospettiva alla narrazione dei medesimi accadimenti, che nelle lettere di Etty Hillesum acquistano uno spessore e una profondità che il resoconto giornalistico di Mechanicus, per quanto attento, preciso e completo, non possiede.

Ed è sempre tale sfondo a garantire quella “continuità” tra il *Diario* e le *Lettere* di cui parla ripetutamente la giovane donna<sup>48</sup> e su cui molto insiste anche la critica. A Westerbork Etty Hillesum ha potuto mettere alla prova le proprie convinzioni e ne ha trovato una conferma sperimentale nelle vicende che viveva e negli uomini che incontrava, come rivela la prima delle due lettere pubblicate clandestinamente dalla resistenza – quella del dicembre 1942 – scritta per incarico<sup>49</sup> del dott. Herbert Kruskal che, nel

45. Ph. Mechanicus, *In dépôt*, Polak & Van Gennep, Amsterdam 1964. Il resoconto di Mechanicus è stato più volte ristampato in Olanda.

46. Hillesum, *Lettere 1942-1943*, cit., p. 127.

47. Id., *Diario 1941-1943*, cit., p. 118.

48. Il 2 settembre 1943, in una delle ultime lettere inviate dal campo, scrive a Maria Tuinzing: «In fondo vivo qui proprio come quando stavo con voi ad Amsterdam – vivo nella comunità ma anche molto per me stessa e questo mi riesce benissimo, sebbene qui si stia addosso e sopra e sotto e in mezzo agli altri» (Id., *Lettere 1942-1943*, cit., p. 147).

49. Il compito, confessa ripetutamente Etty Hillesum, le pesa e la imbarazza un po' perché ritiene che soltanto poeticamente si possa raccontare in modo adeguato come si svolge la vita su quel fazzoletto di brughiera recintato da filo spinato – e lei dichiara: «Io non sono un poeta». Nondimeno la cronaca che la giovane donna ci offre in questa lettera di Westerbork è, a mio parere, intensamente poetica nel senso chiarito in queste pagine.

descrivere Westerbork a due sorelle, amiche del dottore, offre alcuni significativi esempi in tal senso.

Vi si riporta ad esempio la battuta di un vecchio signore ebreo, che aveva esclamato, indicando le alte ville che, come guardiani, stavano dall'altra parte della recinzione: «“Noi dietro il filo spinato!!” [...] “sono piuttosto loro a vivere dietro il filo spinato”». Il commento icastico di Etty Hillesum che introduce questo piccolo quadro è illuminante e conferisce un senso universale all'aneddoto: «Il filo spinato – nota con una punta di ironia – è una pura questione di opinioni»<sup>50</sup>. Poco oltre, nella medesima lettera, racconta di un coraggioso prigioniero che – a differenza degli altri internati che cercavano in tutti modi di rimanere il più a lungo possibile nel campo per il timore di dover partire verso regioni e destini sconosciuti – un bel giorno aveva preparato di propria iniziativa lo zaino ed era partito volontariamente con un convoglio. A chi gli aveva chiesto il motivo di quella sua scelta aveva risposto di voler essere libero di partire quando piaceva a lui. Segue il commento didascalico di Etty Hillesum: «Mi aveva fatto pensare a quel giudice romano che aveva detto a un martire: “Sai che io ho il potere di ucciderti?”, al che il martire aveva risposto: “Ma sai che io ho il potere di essere ucciso?”»<sup>51</sup>.

Questi ritratti rapidamente schizzati richiamano immediatamente alla memoria una citatissima pagina del *Diario* in cui la giovane donna aveva scritto che è presuntuoso pensare che si possa determinare il proprio destino e che la libertà dell'uomo si esprime nel come assume e nel significato e valore che dà a quanto gli accade, in tal modo riconoscendo a un tempo l'ineluttabilità e necessità del destino e la libertà interiore dell'individuo di fronte ad esso. Gli esempi riportati nella lettera sembrano la conferma vivente di questa sua convinzione: l'eroico coraggio dimostrato dai prigionieri testimonia che all'uomo, anche nelle condizioni estreme del campo, resta pur sempre un margine di libertà: se non può più scegliere come vivere, può ancora però decidere come morire.

Un concetto, questo, caro alla giovane donna, che torna ripetutamente nelle lettere spedite dal campo. Così in una lettera del luglio 1943 inviata a Christine van Nooten – un'amica di famiglia che ha aiutato molto gli Hillesum durante tutto il periodo in cui sono rimasti a Westerbork –, a proposito dell'affare del procuratore bancario tedesco Puttkammer che, in cambio di valuta straniera, procurava agli ebrei abbienti di Amsterdam delle esenzioni dalla deportazione, leggiamo:

Mi sono vergognata molto del caso Puttkammer. Così si vede a che pazzie capriole si riducano le persone in stato di necessità – ma trovo che ci sono dei limiti. E una storia di soldi come questa non è certo nel nostro stile. Per amor del cielo, non romperti più la testa su queste cose. Sapremo ben sopportare ciò che decine e decine

50. Ivi, p. 39.

51. Ivi, p. 40.

di migliaia hanno sopportato prima di noi. Credo che per noi non si tratti più della vita, ma dell'atteggiamento da tenere nei confronti della nostra fine<sup>52</sup>.

Ovviamente, non sempre le storie riportate nella lettera riferiscono di condotte virtuose. Vi si narrano ad esempio gli sforzi grotteschi degli internati per ripristinare all'interno del campo quelle stesse differenze sociali che dividono gli uomini all'esterno. Così Etty Hillesum ci racconta di una giovane ragazza che, dopo averle confidato la sua misera, triste storia, afferma con orgoglio: «Però abbiamo avuto una fortuna enorme con le persone, siamo proprio una baracca di élite». L'edificazione questa volta sta non nella storia, ma nella conclusione da cui traspare con discrezione il giudizio di Etty Hillesum sulla vicenda: «Io restai confusa, e la guardai, dalle sue scarpe rotte al volto truccato, senza sapere se ridere o piangere»<sup>53</sup>.

Similmente, quando descrive i «protagonisti della vita culturale e politica delle grandi città» naufragati su «quell'arido pezzo di brughiera», che, una volta privi della loro «ben forgiata armatura di posizione, reputazione e proprietà», se ne stanno «ancora tremanti e spaesati su quel palcoscenico aperto e pieno di correnti d'aria che si chiama Westerbork», «rivestiti soltanto dell'ultima camicia della loro umanità», ancora una volta è la sua saggia riflessione a rappresentare ciò che Rosenzweig definisce il «culmine» del racconto e a evocare quello sfondo fatto di vita, morte e destino, che è come l'ultimo orizzonte in cui tutte queste storie si collocano:

Si trovano – scrive a proposito di questi personaggi famosi – in uno spazio vuoto, delimitato da cielo e terra, dovranno riempirlo da soli con le loro potenzialità interiori – là fuori non c'è più niente. Ora ci si avvede che nella vita non basta essere un abile politico o un artista di talento, la vita richiede tutt'altre cose nella miseria estrema. Sì, è vero, siamo messi alla prova nei nostri fondamentali valori umani<sup>54</sup>.

Ma ciò che conferisce maggiore profondità al racconto di Etty Hillesum è, a mio parere, il suo continuo riferirsi a quel Dio che ha scoperto nella propria interiorità come profonda sorgente vivificante, a quel Dio che ha dissotterrato in se stessa e a cui anche a Westerbork si rivolge non per maledirlo, bestemmiarlo o negarlo, ma per dialogare ininterrottamente con Lui «in modo pazzo, infantile o serissimo»<sup>55</sup>, come faceva quando viveva ad Amsterdam, e per servirlo e aiutarlo anche nel campo. A quel Dio infatti lei si rivolge non per ottenere favori personali, non per chiedere soccorso, ma per aiutarlo a non morire in lei e negli uomini che incontra. «Io non combatto contro di te, mio Dio, tutta la mia vita è un grande colloquio con te»<sup>56</sup>, scrive in una

52. Ivi, pp. 108-9.

53. Ivi, p. 48.

54. Ivi, p. 51.

55. Id., *Diario 1941-1943*, cit., p. 176.

56. Id., *Lettere 1942-1943*, cit., p. 122.

lettera inviata il 18 agosto 1943 a un'amica credente, Henny Tideman, con cui sente di poter parlare dei «miracoli interiori» che avvengono in lei.

A differenza di altri prigionieri che hanno vissuto l'esperienza dei campi, Etty Hillesum non si rivolge a Dio neppure per chiedergli ragione del male estremo, insensato, che accade sotto i suoi occhi. Non lo processa, non lo giudica, non punta l'indice contro di Lui. Dopo aver registrato in una lettera del 7 giugno 1943 che nel campo muoiono «da due a tre bambini piccoli al giorno», riporta il lamento di un'anziana donna che le chiede: «Chissà, chissà se lei saprebbe spiegarmi perché a noi ebrei tocca soffrire così tanto?», e subito aggiunge: «Non ho saputo spiegarglielo con esattezza». Poco oltre, nella stessa lettera, registra l'inquietante invocazione di una madre che per giorni aveva dovuto nutrire il suo piccolo bambino, di soli tre mesi, con minestra di cavolo: «Mio Dio, mio Dio – ma ci sei ancora?»<sup>57</sup>.

Sono domande, queste, che con accenti assai diversi – che variano dall'invocazione all'accusa, fino alla maledizione e alla bestemmia – ritroviamo spesso sulla bocca degli ebrei internati<sup>58</sup>. Certo, la sofferenza inutile, il dolore dell'innocente rappresenta da sempre un problema per la coscienza e in particolare per la coscienza credente. È in rapporto a Dio, o meglio alla concezione giudaica e cristiana di Dio che lo intende come Amore, come Signore della storia e Padre buono e provvidente degli uomini che il male diviene infatti scandaloso. Nondimeno, benché il problema del male non si sia posto soltanto a partire da quanto accaduto nei campi di concentramento e di sterminio, secondo alcuni pensatori e teologi di tradizione ebraica a partire da Auschwitz esso si è imposto con più forza e in maniera ineludibile. Come è stato scritto, «la parola di Nietzsche sulla morte di Dio» acquisiva nei campi di sterminio «il significato di un fatto quasi empirico»<sup>59</sup>.

Eppure la giovane ebrea, che a Westerbork legge la Bibbia, il Corano e il Talmud, non sente il bisogno di imbastire alcuna teodicea, non diviene

57. Ivi, p. 62.

58. Il riferimento più noto e immediato è sicuramente alla scena terribile dell'impiccagione del bambino, la cui agonia è raccontata nella *Notte* di Elie Wiesel: «I tre condannati salirono insieme sulle loro seggiole. I tre colli vennero introdotti contemporaneamente nei nodi scorsoi. – Viva la libertà! – gridarono i due adulti. Il piccolo, lui, taceva. – Dov'è il buon Dio? Dov'è? – domandò qualcuno dietro di me. A un cenno del capo del campo le tre seggiole vennero tolte. Silenzio assoluto. All'orizzonte il sole tramontava. – Scopritevi! – urlò il capo del campo. La sua voce era rauca. Quanto a noi, noi piangevamo. – Copritevi! Poi cominciò la sfilata. I due adulti non vivevano più. La lingua pendula, ingrossata, bluastrea. Ma la terza corda non era immobile: anche se lievemente il bambino viveva ancora... Più di una mezz'ora così, a lottare fra la vita e la morte, agonizzando sotto i nostri occhi. E noi dovevamo guardarlo bene in faccia. Era ancora vivo quando gli passai davanti. La lingua era ancora rossa, gli occhi non ancora spenti. Dietro di me udii il solito uomo domandare: – Dov'è dunque Dio? E io sentivo in me una voce che gli rispondeva: – Dov'è? Eccolo: è appeso lì a quella forca...» (E. Wiesel, *La nuit*, trad. it. di D. Vogelmann, *La notte*, La Giuntina, Firenze 1980, p. 67).

59. E. Lévinas, *La souffrance inutile*, in Id., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, trad. it. di E. Baccarini, *La sofferenza inutile*, in Id., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 123-35, in partic. p. 130.

né l'accusatore né l'avvocato di Dio, come testimoniano le meditate risposte agli interrogativi sopra ricordati, che non si trovano nella lettera del 7 giugno – in cui Etty Hillesum sembra rimanere senza parole dinnanzi al dolore della anziana donna e della madre – ma, quasi che la convinzione maturata da tempo avesse bisogno di essere nuovamente vagliata alla luce dei nuovi interrogativi, in alcune lettere successive. In quella del 26 giugno 1943, dove si legge: «E malgrado tutto si approda sempre alla stessa conclusione: la vita è pur buona, non sarà colpa di Dio se a volte tutto va così storto, ma la colpa è nostra. Questa è la mia convinzione, anche ora, anche se sarò spedita in Polonia con tutta la famiglia»<sup>60</sup>. E in quella, scritta tre giorni più tardi, del 29 giugno 1943, in cui dopo aver descritto i disagi che toccano lei e ora anche la sua famiglia, riporta un'affermazione forte di un amico: «Eppure Dio è amore» che in quel contesto e in quel momento poteva comprensibilmente suonare di scandalo, ma che – precisa – lei si sente di sottoscrivere «pienamente»<sup>61</sup>.

Se dunque – come si è già detto – molti prigionieri invocano Dio per essere tratti in salvo dall'orrore, se come Giobbe questionano e protestano con Lui per chiedergli ragione di quanto di male accade loro, Etty Hillesum invece il suo Dio vuole proteggerlo, custodirlo e salvarlo dentro di sé. E, proteggendolo e aiutandolo, aiuta e protegge se stessa<sup>62</sup>.

È la presenza di questo Dio, custodito gelosamente in sé come il bene più prezioso, che le consente infatti di continuare a vivere umanamente, poeticamente, anche nel campo, preservandola dalla morte spirituale, dal degrado morale, dall'abbruttimento psicologico, dalla resa all'odio, al rancore e al risentimento, che distruggono e inaridiscono l'anima di chi cede a queste infauste passioni. È abbeverandosi alla sorgente divina della vita che rinnova continuamente la propria interiorità e il proprio ardore, ed è vivendo secondo il ritmo profondo che ha imparato a discernere in se stessa grazie a Spier, che vince le paure e non si perde nelle mille tensioni e preoccupazioni che assillano gli altri prigionieri. È infine grazie alla consuetudine con Dio, ascoltando la voce interiore che nitidamente parla alla sua coscienza, che si sente comunque al sicuro, qualsiasi cosa accada, certa che nessuno e niente possa farle veramente del male o privarla della propria libertà<sup>63</sup>.

60. Hillesum, *Lettere 1942-1943*, cit., p. 75.

61. Ivi, p. 79.

62. Anche questo sentire era già maturo al tempo in cui scriveva il *Diario*: «Sì, mio Dio, sembra che tu non possa fare molto per modificare le circostanze attuali, ma anch'esse fanno parte di questa vita. Io non chiamo in causa la tua responsabilità, un giorno sarai tu a chiamare responsabili noi. E quasi ad ogni battito del mio cuore cresce la mia certezza: tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare te, difendere fino all'ultimo la tua casa in noi» (Id., *Diario 1941-1943*, cit., p. 169).

63. In una lettera del 29 giugno 1943 a Han Wegerif e altri scrive: «Stamattina, mentre mi lavavo insieme con una collega, le ho detto dal profondo del cuore pressappoco così: "I domini dell'anima e dello spirito sono tanto vasti e infiniti che un po' di disagio fisico e di



Da Dio attinge difatti quella *forza elementare* che in una delle lettere più commoventi inviate dal campo, quella scritta il 3 luglio 1943 a Jopie e Klaas Smelik, le fa dire con voce limpida, ispirata:

La miseria che c'è qui è veramente terribile – eppure, alla sera tardi, quando il giorno si è inabissato dietro di noi, mi capita spesso di camminare di buon passo lungo il filo spinato, e allora dal mio cuore si innalza sempre una voce – non ci posso fare niente, è così, è di una forza elementare –, e questa voce dice: la vita è una cosa splendida e grande, più tardi dovremo costruire un mondo completamente nuovo. A ogni nuovo crimine o orrore dovremo opporre un nuovo pezzetto di amore e di bontà che avremo conquistato in noi stessi. Possiamo soffrire ma non dobbiamo soccombere. E se sopravviveremo intatti a questo tempo, corpo e anima ma soprattutto anima, senza amarezza, senza odio, allora avremo anche il diritto di dire la nostra parola a guerra finita. Forse io sono una donna ambiziosa: vorrei dire anch'io una piccola parolina<sup>64</sup>.

L'artista santo teorizzato da Rilke trova nella vita e negli scritti di Etty Hillesum una realizzazione concreta, una risposta vivente del tutto priva di retorica. La giovane donna guarda il mondo con gli occhi di Dio, con occhi creatori e, come Dio, anche lei giudica che «tutto è sempre bene e completamente un bene così com'è»<sup>65</sup>. Il suo sguardo religioso scorge la bellezza, che per lei, come per Simone Weil, è il riflesso dell'eternità quaggiù, persino nella sventura più profonda. Il suo amore si riversa francescanamente su ogni singolo uomo, anche se nemico, e nel suo canto di lode accoglie anche quella morte che ha imparato a sostenere e integrare nella sua vita.

È un amore attivo, maturo, che dona se stesso senza preoccuparsi del contraccambio, felice perché non dipende dall'esterno, mai deluso perché non si attende nulla dall'altro. È un amore oblativo che dà tutto in cambio di nulla, un amore che si nutre di sé<sup>66</sup>. Per due volte Etty Hillesum ricopia nel *Diario* una preghiera degli inizi del XX secolo attribuita erroneamente al Santo di Assisi che prega Dio di infondergli questo tipo di amore: «Signore, fa' che io sia non tanto desideroso d'essere consolato ma piuttosto di consolare, non tanto d'essere compreso ma di comprendere, non tanto d'essere amato ma di amare»<sup>67</sup>.

dolore non ha troppa importanza, io non ho la sensazione di essere privata della mia libertà e non c'è nessuno che mi possa fare veramente del male» (Ead., *Lettere 1942-1943*, cit., p. 80).

64. Ivi, p. 87.

65. Ivi, p. 119.

66. Scrive il 7 agosto 1943 a Maria Tuinzing: «Qui molti sentono languire il proprio amore per l'umanità, perché questo amore non è nutrito dall'esterno. Dicono che la gente di Westerbork non ti offre molte occasioni di amarla. Qualcuno ha detto: "La massa è un orribile mostro, i singoli individui fanno compassione". Ma ho dovuto ripetutamente constatare in me stessa che non esiste alcun amore causale fra il comportamento delle persone e l'amore che si prova per loro. Questo amore del prossimo è come un ardore elementare che alimenta la vita. Il prossimo in sé ha ben poco a che farci. Maria cara, qui di amore non ce n'è molto eppure mi sento indicibilmente ricca, non saprei spiegarlo a nessuno» (ivi, pp. 114-5).

67. Ead., *Les écrits d'Etty Hillesum*, cit., pp. 162 e 755.



Sta sicuramente anche qui, in questa forte componente mistica, quel che conferisce un tono alto e poetico alle parole di Etty Hillesum. Anzi, in un certo senso, si può dire che la sua poesia non si distingue dalla sua religiosità, che fa tutt'uno con essa, ricevendo calore e vigore dall'intimità con Dio.

Leggiamo nelle *Lettere*:

Forse non diventerò mai una grande artista come in fondo vorrei, ma mi sento già fin troppo al sicuro in te, mio Dio. A volte vorrei incidere delle piccole massime e storie appassionate, ma mi ritrovo prontamente con una parola sola: Dio, e questa parola contiene tutto e allora non ho più bisogno di dire quelle altre cose. E la mia forza creativa si traduce in colloqui interiori con te<sup>68</sup>.

Ma come accade ai grandi i mistici anche la sua anima è sconvolta da terribili notti. La lettera del 24 agosto 1943 a Han Wegerif e altri, anch'essa pubblicata dalla resistenza, ne è inquietante documento e testimonianza. Il dramma si annuncia fin dalle prime righe: «Dopo la notte scorsa – dichiara in apertura – ho pensato per un momento, in tutta sincerità, che ridere ancora sarebbe stata una colpa»<sup>69</sup>. E poco oltre, ripensando alle scorte armate in uniforme verde che avevano caricato sul treno diretto ad Auschwitz malati gravi, vecchi moribondi, madri prossime al parto, bambini appena nati, rievocando le loro «facce», in cui «si cercherebbe invano un residuo di umanità»<sup>70</sup> – facce, appunto, non volti, in quanto non serbano in sé più alcuna traccia dell'impronta divina, non sono più *imago Dei* e quindi confondono e spaventano –, aggiunge: «Mi sono trovata nei guai con il tema fondamentale della mia vita: “E Dio creò l'uomo a sua immagine”. Questa parola ha vissuto con me una mattina difficile»<sup>71</sup>.

Subito dopo scorrono come in un film immagini che non dimenticheremo più, che si stampano in modo indelebile nella memoria per la loro forza drammatica. Attraverso i suoi occhi, che tutto colgono e registrano, vediamo la ragazzina paralizzata dal volto magro e diafano, in cui risaltano i grandi occhi spalancati che, avendo appena ripreso a camminare un po' sorretta da due infermiere, la chiama e le sussurra con vocina monotona, grigia: «Che peccato, eh? Pensare che quanto hai imparato nella tua vita è stata fatica sprecata», e: «Però com'è difficile morire?»<sup>72</sup>. O ancora la madre, dall'aria un «po' spiritata», che nel lavatoio si aggrappa a lei e, indicandole la bacinella gocciolante, le dice che non può proprio partire a motivo del bucato bagnato e poi ormai fuori di sé la implora di nascondere il suo figlioletto malato. Indimenticabili sono anche le scene dell'energica operosa popolana, proveniente dal ghetto, che le grida, tutta affaccendata,

68. Id., *Lettere 1942-1943*, cit., p. 122.

69. Ivi, p. 128.

70. Ivi, p. 139.

71. Ivi, p. 129.

72. Ivi, p. 131.

«zampettando sulle corte gambe», che dovendo provvedere a sette figli non può permettersi di perdere il coraggio; quella della giovane donna dall'aria intraprendente che, avendo perso il proprio bambino, dona il latte del suo seno agli altri neonati, e quella dell'anziana dalla fronte aristocratica e i capelli bianchissimi che non vorrebbe lasciare l'Olanda per poter giacere nella tomba con il marito.

Poi vediamo il vecchio moribondo, trasportato al treno in barella, che recita per se stesso la preghiera per i morenti, invocando Dio; il padre di famiglia che prima della partenza benedice moglie e figlio; la partoriente che in preda alle doglie viene all'ultimo momento trasportata in ospedale... e infine vediamo le porte dei vagoni merci chiudersi su quelle moltitudini di prigionieri, cacciati indietro e pigiati. «Attraverso le strette aperture in alto – nota Etty Hillesum – si vedono teste e mani che tra poco saluteranno, alla partenza del treno»<sup>73</sup>. In una lettera precedente, utilizzando una metafora di grande suggestione, aveva paragonato le mani dei prigionieri che spuntavano dalle assi mancanti dei vagoni sigillati, protese al momento di partire nel gesto del saluto, alle mani di chi affoga<sup>74</sup>.

Dinnanzi a tanto dolore anche la giovane donna appare smarrita e le sfugge di bocca: «Mio Dio, che succede mai qui, che intendi fare?»<sup>75</sup>. E sembra che la sua stessa fede vacilli in quella terribile notte, quando riporta, quasi facendole sue, le parole di una giovane prigioniera russa: «Il buon Dio saprà pur capire i miei dubbi in un mondo come questo?»<sup>76</sup>. Ma poi la notte passa, di nuovo si fa giorno e ritorna la luce. Nella lettera successiva del 2 settembre 1943, pur ammettendo di essere stata marchiata per sempre dal dolore, ribadisce all'amica Maria Tuinzing il suo credo: «Eppure la vita è meravigliosamente buona nella sua inesplicabile profondità»<sup>77</sup>. E poco oltre annota: «Ogni momento della vita in cui si è privi di coraggio è un momento perduto»<sup>78</sup>.

Questo il resoconto dettagliato, preciso e al tempo stesso intensamente poetico che Etty Hillesum ci ha lasciato della sua esperienza a Westerbork. Un resoconto che rispecchia la sua doppia vocazione. Non solo la giovane donna come il modesto cronista medievale di cui parla Walter Benjamin nelle sue *Tesi di filosofia della storia* ha registrato i fatti dinnanzi a Dio, in ordine al giudizio di Dio, e ne ha dato testimonianza<sup>79</sup>, ma avvertendo

73. Ivi, p. 143.

74. Ivi, p. 65.

75. Ivi, p. 133.

76. Ivi, p. 134.

77. Ivi, p. 148.

78. *Ibid.*

79. «La vita quotidiana del campo, i riti della deportazione, le figure devastate dagli aguzzini, l'infinita miseria di creature in balia dell'arbitrio, tutto l'infernale meccanismo è colto nelle sue infinite sfumature» (G. Gaeta, *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Libri Scheiwiller, Milano 2008, p. 129).

per sé il dovere della parola poetica (in un quaderno parla esplicitamente di responsabilità verso il proprio talento artistico) l'ha adempiuto come ha potuto, nel modo in cui il tempo crudele toccatole in sorte lo consentiva, nella scrittura del diario e delle lettere.

Una parola, la sua, potente, edificante, ispirata che non solo dice ma anche, da ultimo, pre-dice. Una parola poetica, che dunque, proprio come voleva Rilke, è anche una parola profetica<sup>80</sup>. Come il profeta biblico prepara il regno, denunciando il male del presente, chiamando a lutto, a compunzione, finché non si dia conversione del cuore, come miracolo umanamente possibile, così la giovane donna con i suoi scritti e la sua condotta vuol preparare quell'equivalente affatto secolarizzato<sup>81</sup> del regno, che consiste in un futuro migliore.

Henry Corbin ha distinto il mistico dal profeta, cogliendo in quest'ultimo un tratto "militante", una "tensione escatologica" che mancherebbe al mistico<sup>82</sup>. Ora, a mio parere, la mistica Hillesum tenta anche una parola di profezia<sup>83</sup> – non irata, ma proprio per ciò tanto più ferma –, mostrando

80. Come uomo di Dio, infatti, il poeta è anche suo profeta nel senso letterale del termine: parla in suo nome e ne prepara l'avvento. In questa prospettiva, vanno lette le parole di Rilke riguardo alla sua idea del Dio futuro rivolte al giovane poeta, Franz Xaver Kappus, che aveva perso la fede: «Perché non pensate ch'egli è quello che ha da venire, l'imminente dall'eternità, il futuro, il finale frutto di un albero, di cui noi siamo le foglie? Chi vi trattiene dal gettar la sua nascita nei tempi venturi e vivere la vostra vita come un bello e doloroso giorno nella storia d'una grande gestazione? [...] Come le api adunano il miele, così da tutto noi suggiamo l'essenza più dolce per edificarlo. Anche con le cose più umili, non appariscenti (se accade solo per amore), noi cominciamo, con il lavoro e il riposo che lo segue, con un silenzio o una piccola gioia solinga, con tutto quello che facciamo soli, senza partecipi e seguaci, noi cominciamo lui, che non vedremo compiuto, come i nostri avi non poterono vedere noi» (R. M. Rilke, *Briefe an einem jungen Dichter – Briefe an eine junge Frau – Über Gott. Zwei Briefe*, trad. it. di L. Traverso, in *Lettere a un giovane poeta – Lettere a una giovane signora – Su Dio*, 1980, Adelphi, Milano 2004<sup>15</sup>, pp. 44-5).

81. Ossia, come scrive Gaeta, libero da «sovrastuttura teologica» (Gaeta, *Le cose come sono*, cit., p. 91).

82. Rilke per Corbin è mistico, secondo un'intelligenza gnostica – un grande angelo interprete dell'uno tutto, "armonizzatore" del sensibile e dell'intelligibile, dei vivi e dei morti.

83. Di ciò, peraltro, lei stessa era consapevole come prova questo citatissimo, lungo testo tratto dalla lettera inviata a due sorelle dell'Aia: «Il dolore umano che abbiamo visto laggiù nel corso di quest'ultimo mezzo anno, e che si può ancora vedere ogni giorno, è più di quanto un individuo sia in grado di assorbire in un tempo così limitato. Del resto, lo sentiamo dire ogni giorno e in tutti i toni: "Non vogliamo pensare, non vogliamo sentire, vogliamo dimenticare il più possibile". E questo mi sembra molto pericoloso. Certo, accadono cose che un tempo la nostra ragione non avrebbe creduto possibili. Ma forse possediamo altri organi oltre alla ragione, organi che allora non conoscevamo, e che potrebbero farci capire questa realtà sconcertante. Io credo che per ogni evento l'essere umano possieda un organo che gli consente di superarlo. [...] E se noi abbandoniamo al loro destino i fatti duri che dobbiamo affrontare – se non li ospitiamo nelle nostre teste e nei nostri cuori, per farli decantare e diventare fattori di crescita e di comprensione –, allora non siamo una generazione vitale. Certo che non è così semplice, e forse meno che mai per noi ebrei; ma se non sapremo offrire al mondo impoverito del dopoguerra nient'altro che i nostri corpi salvati a ogni costo – e non un nuovo senso delle cose, attinto dai pozzi più profondi della nostra miseria e

nelle lettere che invia dall'“inferno” del campo l'uomo come *potrebbe e dovrebbe* essere, testimoniando con la sua vita e la sua opera fino alla fine la possibilità di un'altra storia. «Ho il dovere – aveva scritto nel *Diario* – di vivere nel modo migliore e con la massima convinzione, sino all'ultimo respiro: allora il mio successore non dovrà più ricominciare da capo, e con tanta fatica»<sup>84</sup>. E ancora: «L'unico modo che abbiamo di preparare questi tempi nuovi è di prepararli fin d'ora in noi stessi»<sup>85</sup>.

Come il ragno che quando tesse la sua tela lancia i fili principali davanti a sé e poi ci si arrampica sopra, così, scrive la giovane donna in un passo di una lettera già lungamente citata in queste pagine, la strada principale della sua vita è tracciata per un lungo tratto dinnanzi a lei e contribuisce, proiettandosi oltre il presente, alla costruzione di una società futura.

Alla forza redentiva del singolo che, cambiando se stesso, diviene con il suo esempio motore di cambiamento per altri uomini, Etty Hillesum ha dunque affidato la preparazione di un tempo nuovo, la possibilità di costruire un «periodo diverso», «un periodo di umanesimo»<sup>86</sup>. Tale forza redentiva, secondo la giovane donna, non consiste in altro se non nell'aver combattuto e vinto il male al proprio interno, nell'essersi liberati dall'odio, e quindi nell'aver reso se stessi liberi di operare il bene e capaci di amare il prossimo.

Significativamente, la lettera del dicembre 1942, inviata a due sorelle dell'Aia, si chiude con queste parole:

Laggiù ho potuto toccare con mano come ogni atomo di odio che si aggiunge al mondo lo renda ancor più inospitale.

E credo anche, forse ingenuamente ma ostinatamente, che questa terra potrebbe ridiventare più abitabile solo grazie a quell'amore di cui l'ebreo Paolo scrisse agli abitanti di Corinto nel tredicesimo capitolo della sua lettera<sup>87</sup>.

L'amore edifica, secondo Etty Hillesum, nel significato letterale, comunemente attribuito a questa espressione, nel senso, cioè, che è un sentimento costruttivo, mentre odio, rancore, risentimento sono sentimenti distruttivi.

Non si tratta di una convinzione ingenua, come la giovane donna mostra di temere! Søren Kierkegaard, considerato uno dei moderni maestri

disperazione – allora non basterà. Dai campi stessi dovranno irraggiarsi nuovi pensieri, nuove conoscenze dovranno portar chiarezza oltre i recinti di filo spinato, e congiungersi con quelle che là fuori ci si deve ora conquistare con altrettanta pena, e in circostanze che diventano quasi altrettanto difficili. E forse allora, sulla base di una comune e onesta ricerca di chiarezza su questi oscuri avvenimenti, la vita sbandata potrà di nuovo fare un cauto passo avanti. Per questo mi sembrava così pericoloso sentir ripetere: “Non vogliamo pensare, non vogliamo sentire, la cosa migliore è diventare insensibili a tutta questa miseria”. Come se il dolore – in qualunque forma ci tocchi incontrarlo – non facesse veramente parte dell'esistenza umana» (Hillesum, *Lettere 1942-1943*, cit., p. 45).

84. Id., *Diario 1941-1943*, cit., p. 139.

85. Ivi, p. 179.

86. *Ibid.*

87. Id., *Lettere 1942-1943*, cit., p. 51.

del sospetto e del disincanto, scrive in una delle sue serie di discorsi edificanti più intense e note che solo colui che non crede nell'amore per paura di venire ingannato e si ritiene astuto e saggio a motivo della sua incredulità, solo costui è tratto davvero in inganno: non da altri, non dalla vita, ma da se stesso. Si è autoingannato, avendo escluso se stesso dall'amore e, avendo rinunciato ad amare, non può costruire alcunché, perché solo chi ama edifica nella vita dello spirito<sup>88</sup>.

Questa è la legge dell'amore, la legge profonda dello spirito e, come avverte Rilke, non bisogna lasciarsi ingannare dalla superficie: «nelle profondità tutto diventa legge»<sup>89</sup>.

88. «Autoingannarsi davanti all'amore – scrive il filosofo danese – è la cosa più terribile, è una perdita eterna per la quale non esiste alcun indennizzo, né nel tempo né nell'eternità» (S. Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige Overveielser i Talers Form*, trad. it. di U. Regina, *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 23).

89. R. M. Rilke, *Lettere a un giovane poeta*, cit., p. 33.

