

ESCLUSIONE, IDENTITÀ E DIFFERENZA

Riflessioni su diritti e alterità



a cura di

Natascia Mattucci
Claudia Santoni

Passato Futuro

Collana diretta da
Patrizia Dogliani

23

La collana accoglie ricerche monografiche ed opere collettive e ripropone testi considerati classici nel dibattito e nella metodologia storiografica. Valorizza la ricerca di giovani storici e ospita opere prime. Una particolare attenzione viene qui prestata ad alcuni periodi e temi della storia sociale, culturale e politica italiana: al fascismo, alle guerre, ai dopoguerra, alle trasformazioni del mondo contadino e ai processi di urbanizzazione, ai cambiamenti nelle identità, nelle mentalità e nell'azione di ceti sociali e di generazioni. *Passato Futuro* si apre all'apporto delle scienze sociali, della demografia e dell'antropologia storica e non trascura di confrontarsi, ospitando opere di storia comparata, con altre realtà ed istituzioni nazionali, in particolare europee. Una sezione della collana è infine dedicata all'analisi di fonti archivistiche, bibliografiche e foto-cinematografiche per lo studio della società contemporanea.

Esclusione, identità e differenza

Riflessioni su diritti e alterità

a cura di

Natascia Mattucci
Claudia Santoni



© 2010 by CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

Tutti i diritti sono riservati. Questo volume è protetto da copyright. Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta in ogni forma e con ogni mezzo, inclusa la fotocopia e la copia su supporti magnetico-ottici senza il consenso scritto dei detentori dei diritti.



Opera pubblicata con il sostegno di:

Università degli Studi di Macerata
Istituto Storico della Resistenza e dell'Età Contemporanea "Mario Morbiducci" di Macerata
Assemblea Legislativa delle Marche
Comune di Recanati

Con il contributo di:



DG Istruzione e cultura

Programma «Europa per i cittadini»

Questo progetto è stato realizzato con il supporto della Commissione Europea. Questa pubblicazione riflette soltanto il punto di vista degli autori, e la Commissione non può essere considerata responsabile per ogni uso che potrebbe essere fatto delle informazioni contenute al suo interno.

Esclusione, identità e differenza. Riflessioni su diritti e alterità / a cura di Natascia Mattucci, Claudia Santoni. – Bologna : CLUEB, 2010
267 p. ; 21 cm
(Passato Futuro / collana diretta da Patrizia Dogliani ; 23)
ISBN 978-88-491-3445-2

Progetto grafico: Oriano Sportelli (www.studionegativo.com)

In copertina: Campo di Auschwitz II Birkenau.

CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna
40126 Bologna - Via Marsala 31
Tel. 051 220736 - Fax 051 237758
www.clueb.com
Finito di stampare nel mese di novembre 2010
da Legoprint - Lavis (TN)

INDICE

| | |
|---|---|
| Nataascia Mattucci - Claudia Santoni, <i>Introduzione</i> | 7 |
|---|---|

Parte prima – A partire da Auschwitz: filosofie a confronto

| | |
|--|----|
| Caterina Resta, <i>La paura dell'altro</i> | 17 |
| Gianluca Vagnarelli, <i>Antisemitismo e sterminio nelle Réflexions sur la question juive di Sartre</i> | 37 |
| Rita Fulco, <i>Inchiodati alla vita biologica. Emmanuel Lévinas e la filosofia dell'hitlerismo</i> | 49 |
| Victor J. Seidler, <i>Before And beyond Auschwitz: ethics, memory, citizenship and belongings</i> | 63 |
| Nataascia Mattucci, <i>Lo scarto tra uomo e mondo. Riflessioni sulla tecnica e sulla minorità dell'umano in Günther Anders</i> | 85 |

Parte seconda – Il misconoscimento dell'alterità: uno sguardo contemporaneo tra diritto e società

| | |
|---|-----|
| Antonello Ciervo, <i>Oltre Auschwitz: il campo tra biopolitica e diritto. Uno sguardo al presente</i> | 107 |
| Maria Chiara Locchi, <i>Lo straniero e la Costituzione: i limiti dell'inclusione nel sistema dei diritti costituzionali</i> | 121 |
| Silvia Marchetti, <i>La Shoah e l'immigrazione straniera in Italia: le «pericolose» analogie tra passato e presente</i> | 133 |
| Emanuel Crudu, <i>Formare l'identità europea: modelli convergenti di memoria e amnesia dopo il 1945 e il 1989</i> | 145 |
| Claudia Santoni, <i>Disuguaglianze nelle differenze. Principi fondativi e risvolti della modernità</i> | 161 |
| Antonella Tiburzi, <i>I Rom/Sinti: ancora perseguitati in Europa. Usi e linguaggi del razzismo di oggi</i> | 175 |

Parte terza – Narrazioni della Shoah tra letteratura e cinema

| | |
|--|-----|
| Andrea Rondini, <i>La letteratura della Shoah nell'epoca della sua metastasi</i> | 191 |
| Frida Bertolini, <i>La memoria di Auschwitz tra negazione e simulazione</i> | 213 |
| Anna Bertini, <i>Le benevole: la ricezione da parte dei maggiori quotidiani italiani di un "caso editoriale" contemporaneo</i> | 227 |
| Donato Bevilacqua, <i>I genocidi di Oriana. Racconti e simboli nelle opere della Fallaci</i> | 241 |
| Claudio Gaetani, <i>Comprendere a tutti i costi. Luci e ombre dell'attuale rapporto tra il cinema e la Shoah</i> | 251 |
| Gli autori | 261 |

INTRODUZIONE

Parliamo, madre, la tua bocca incenerita
non mi dirà più verità né menzogne
sono rimasta sola, oltre la mia finestra
svolazzano i panni stesi come i tuoi stracci.
Edith Bruck, *Il tatuaggio*.

Che cosa significa pensare, narrare, rammemorare Auschwitz nel presente? Cosa caratterizza la singolarità di un “luogo” divenuto evento-paradigma di un sistema politico mortifero? Come da più parti si è rilevato, la risposta potrebbe rintracciarsi nel suo non essere un episodio erratico che interrompe il *continuum* storico ma un “evento” senza fondo che ha inabissato condizione umana e sovrastrutture occidentali¹. Auschwitz non si dà in modo assoluto. Nessuna delle rappresentazioni, tra testimonianze e ricostruzioni di varia natura che incessantemente ne illuminano porzioni, può esplorarne *in toto* la profondità consegnandolo al passato. Cionondimeno l’ermeneuticità che caratterizza Auschwitz nel suo essere luogo-evento-paradigma, laddove non presti il fianco a facili ricomposizioni e superamenti, può segnalare la capacità del pensiero di urtare contro il male. La realtà non può essere fino in fondo assorbita e articolata attraverso la letteratura *lato sensu*, eppure la narrazione nelle sue innumerevoli modalità espressive, senza trascurare l’autorità delle fonti documentaristiche, può avviare quell’attività senza fine rappresentata dal “comprendere”. Parafrasando la prefazione di Hannah Arendt a *Le origini del totalitarismo*, la comprensione non implica una compressione dell’esperienza, né una spiegazione dei fenomeni attra-

¹ Per un approfondimento si rinvia a Zygmunt Bauman, *Modernità e Olocausto*, Bologna, il Mulino, 2010; Enzo Traverso, *La singolarità storica di Auschwitz: problemi e derive di un dibattito*, in Marcello Flores (a cura di), *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, Milano, Bruno Mondadori, 1998; Saul Friedländer, *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 1993; Ivan Segré, *Qu’appelle-t’-on penser Auschwitz?*, Fécamp, Éditions Lignes, 2009; David Engel, *L’Olocausto*, Bologna, Il Mulino, 2005.

verso analogie e generalizzazioni che attutiscono «gli urti della realtà», quanto la ricerca di una conoscenza significativa che induca ad assumere «coscientemente il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle», senza negarne l'esistenza o sottomettersi al suo peso². Non sottrarsi al dialogo interminabile con l'essenza del totalitarismo e del suo universo concentrazionario attiene al bisogno di non sentirsi estranei al mondo³.

Alla luce di quanto si è sin qui osservato riguardo alla singolarità di Auschwitz, possiamo rimarcare con Segré che essa è il risultato combinato di un duplice programma, di una vasta politica eutanassica da una parte, di un'ideologia antisemita dall'altra, unitesi in una politica nazista antisemita che ha fatto degli ebrei i malati, i sotto uomini impuri⁴. L'invenzione delle camere a gas rivela una volontà di razionalizzazione sociale mortifera sotto la forma di una politica eutanassica: Auschwitz rappresenta la messa in forma tecnica, amministrativa, industriale di un'istanza medica, normativa, demografica di morte di cui l'antisemitismo è stato il collante ideologico. Con le parole di Foucault, «ciò che costituisce la specificità del razzismo moderno [...] è legato piuttosto alla tecnica del potere, alla tecnologia del potere. [...] Il razzismo è dunque legato al funzionamento di uno stato che è obbligato a servirsi delle razze, dell'eliminazione delle razze e della purificazione della razza, per esercitare il suo potere sovrano»⁵. Alla luce di questa notazione, appare comprensibile a detta di Foucault il perché «gli stati più omicidi siano al contempo, e forzatamente, anche i più razzisti»⁶. La stessa Arendt, a sua volta, sembra intravedere la singolarità del crimine nazista nel connubio tra la sua essenza tecnica, ossia il procedimento medica-

² Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace and Co., 1951; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004, p. LXXX. Si veda inoltre Seyla Benhabib, *Hannah Arendt and The Redemptive Power of Narrative*, "Social Research", n. 1, 1990, pp. 167-196.

³ Hannah Arendt, *Understanding and Politics (The Difficulties in Understanding)*, "Partisan Review", XX, n. 4, 1953; rist. in Jerome Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace and Co, 1994, pp. 232-247; trad. it. *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, in Simona Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 79.

⁴ I. Segré, *Qu'appelle-t-on penser Auschwitz?*, cit., p. 52. Muovendo da considerazioni mediche e sanitarie, la deportazione e lo sterminio degli ebrei farebbero parte della più vasta politica eutanassica nazista, che aveva riguardato anche malati mentali e invalidi.

⁵ Michel Foucault, "Il faut défendre la société", Paris, Gallimard Seuil, 1997; trad. it. "Bisogna difendere la società", Milano, Feltrinelli, [1998] 2009, p. 223.

⁶ *Ibidem*, p. 224. «Il razzismo, infatti, permetterà di stabilire tra la mia vita e la morte dell'altro una relazione che non è una relazione militare o guerriera di scontro, ma è piuttosto una relazione di tipo biologico» (*ibidem*, p. 221). Sull'interpretazione biopolitica del nazismo di Foucault si rimanda al capitolo sulla «tanatopolitica» di Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 115 sgg.

le di messa a morte attraverso le camere a gas, e il suo razzismo antisemita di matrice biologica quale motivazione contingente. Nel *postscriptum* al testo dedicato al processo Eichmann, Arendt osserva in modo penetrante:

Apparentemente più complessa [...] è la questione del crimine commesso – un tipo di crimine che per giunta, per unanime riconoscimento non aveva precedenti. Il nuovo concetto di “genocidio” vale solo fino a un certo punto, perché il massacro d’interi popoli ha in fondo dei precedenti. [...] Più appropriata sembrerebbe semmai l’espressione “massacri amministrativi” [...] Se l’espressione è più appropriata, è perché ha il pregio di fuggire il pregiudizio che certe mostruosità possano essere commesse soltanto ai danni di una nazione straniera o di una razza diversa. [...] è evidente che questo tipo di sterminio può essere diretto contro qualsiasi gruppo, e che il principio con cui viene effettuata la selezione dipende esclusivamente dalle circostanze. Non è affatto escluso che nell’economia automatizzata di un futuro non troppo lontano gli uomini siano tentati di sterminare tutti coloro il cui quoziente d’intelligenza sia al di sotto di un certo livello⁷.

La fabbricazione di cadaveri su scala industriale costituisce il pericolo reale, e non solo la minaccia, che Auschwitz ha aperto e di cui va temuta una moltiplicazione infinita consentita da nuove forme di automatizzazione⁸. In fondo, parafrasando Foucault, nel regime nazista occorre giungere a un’esposizione universale di tutta la popolazione alla morte, «soluzione finale per le altre razze, suicidio assoluto della razza [tedesca]: è a tutto questo che tale meccanica, inscritta nel funzionamento stesso dello stato moderno, avrebbe dovuto condurre»⁹.

Questo volume documenta gli esiti di un Convegno internazionale di studi – Auschwitz. Prima e oltre – promosso dall’Università degli Studi di Macerata e dall’Osservatorio di Genere-Isrec, che ha inteso porre al centro proprio Auschwitz quale cesura o spartiacque nella storia divenuto nel tempo un segno rammemorativo e prognostico del progressivo sfaldarsi di quel senso del limite che prelude alla catastrofe¹⁰. Con uno sguardo autentica-

⁷ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, [1963] 1965; trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, [1964] 2007, p. 291.

⁸ Cfr. I. Segré, *Qu’appelle-t-on penser Auschwitz?*, cit., p. 62.

⁹ M. Foucault, “*Il faut défendre la société*”, cit., p. 225.

¹⁰ Il presente volume raccoglie parte dei materiali del Convegno *Auschwitz prima e oltre. Nuovi conflitti e percorsi altri tra esclusione, identità e differenza* tenutosi all’Università degli Studi di Macerata nelle giornate del 27, 28 e 29 gennaio 2010. L’iniziativa è stata promossa dal Dipartimento di Scienze della Comunicazione dell’Università di Macerata e dall’Osservatorio di Genere, gruppo di studio e ricerca dell’Istituto Storico della Resistenza e dell’Età Contemporanea “Mario Morbiducci” di Macerata, con l’intento di proporre un’idea di memoria non meramente conservativa, andando *oltre* Auschwitz per stabilire raccordi con

mente pluridisciplinare, le condizioni di possibilità che hanno prodotto questa interruzione nella vita e nel pensiero sono avvicinate da prospettive che non li esauriscono nella propria temporalità e che spingono a guardare oltre le tradizionali forme di diseuguaglianza. Alla luce di questa eccedenza che ha fatto di Auschwitz un “luogo” a lungo irrepresentabile, appare possibile e persino auspicabile porre interrogativi sul moltiplicarsi nella contemporaneità di quelle condizioni di esposizione alla morte degli *altri* – sia come rischio di morte, che come espulsione o rigetto per dirla con Foucault – con lo sguardo rivolto a un passato che occorre continuare a narrare¹¹.

Nella prima parte del volume, che ospita interventi a carattere filosofico, si mettono a confronto pensieri e prospettive che aiutano a gettare più di una luce sulle modalità con le quali la filosofia occidentale si è rapportata all’hitlerismo e alla politica nazista, segnatamente all’antisemitismo, ai campi di sterminio, alla sua essenza tecnica. Riguardo alle categorie portanti dell’hitlerismo, Emmanuel Lévinas ne ha messo a fuoco l’identità biologica, più in dettaglio l’aderenza del corpo all’essere umano a tal punto da ridurlo a mera vita biologica. Un’analisi della complessa fenomenologia razzista antisemita è fornita anche da Sartre, che, pur soffermandosi sull’analisi di modelli esplicativi classici del pregiudizio antiebraico quali il “capro espiatorio” e l’“identificazione collettiva”, non sembra tuttavia avvedersi della cesura storica che lo sterminio ha rappresentato. La riflessione più lucida e articolata dei presupposti soprattutto giuridico-politici che hanno posto le basi per lo sterminio ebraico si deve ad Hannah Arendt, in particolare a quell’analisi puntuale della figura del rifugiato che scardina la vecchia trinità stato-nazione-territorio e, proprio in virtù del suo non appartenere, continua a rappresentare ancora oggi una minaccia, come rilevato da Giorgio Agamben. In Auschwitz si può ravvisare altresì la deriva del pensiero occidentale – come pensiero dell’identico – nella misura in cui vi si attua con criteri di razionalizzazione estrema l’annientamento del non identico, dell’estraneo inassimilabile. Lo spettro di Auschwitz riappare molte volte nella storia recente, quando si parla di pulizia etnica, di fosse comuni, di campi, di nemico assoluto, finanche di espulsioni dettate da nuove tipologie di reato. In un mondo glo-

il presente. Il convegno si è articolato per aree tematiche – ricostruzione del contesto storico totalitario, rappresentazioni e biopolitica del campo, filosofie e letteratura della Shoah, e con uno sguardo contemporaneo, esclusione e discriminazione delle minoranze, pacifismo e movimenti per la pace, identità e politica, conflitti nel mondo contemporaneo – e la struttura del presente volume intende seguire tale *iter*, riproponendo quei contributi che hanno messo a tema come categorie chiave per la lettura del “fenomeno” Auschwitz i concetti di alterità, esclusione e diritti.

¹¹ M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., p. 22, «Sia ben chiaro che quando parlo di messa a morte non intendo semplicemente l’uccisione diretta, ma anche tutto ciò che può essere morte indiretta: il fatto di esporre alla morte o di moltiplicare per certuni il rischio di morte, o più semplicemente la morte politica, l’espulsione, il rigetto».

balizzato, in cui si è costretti a entrare in contatto, il bisogno di identità si esacerba fino a radicalizzarsi in forme patologiche e ossessive, tese a negare e respingere ogni possibile inclusione dell'altro che non sia meramente assimilativa, portando all'estremo logiche immunitarie. Una cupa analisi del totalitarismo tecnico, tesa ad accostare Auschwitz e Hiroshima, è messa a punto da Günther Anders con l'intento di sottolineare come il massacro industriale o, meglio ancora, la possibilità di eliminare una parte antiquata dell'umanità sia una tendenza rinvenibile all'interno di una civiltà altamente tecnologizzata. Questo non implica che gli stermini di varia natura siano un esito necessario di una sistema tecnologico fuori controllo. Ciononostante la tecnica non è affatto neutrale: Auschwitz, Hiroshima, Nagasaki sono state rese possibili dal suo sviluppo, pur rimanendo «il prodotto di scelte umane, in seno a un contesto storico, entro condizioni antropologiche e culturali, nel quadro di rapporti di forza sociali e politici ben definiti»¹².

Nella seconda parte di questo volume, da un orizzonte più propriamente socio-giuridico, si discute del rapporto che intercorre tra identità e differenza rispetto a meccanismi di esclusione e misconoscimento. A fronte di blindature identitarie che si producono dinanzi a processi migratori specchio di trasformazioni geopolitiche globali, ci si interroga su come l'alterità, nella sua complessa fenomenologia, disveli e questioni la sfera giuridica retroagendo altresì sul tessuto politico-sociale. Si illustrano dapprima i dispositivi, giuridici e politici, in base ai quali si è sviluppato il “paradigma” del campo al fine di comprendere come mai, ancora oggi, esistano molti istituti giuridici che si rifanno alla sua logica, per analizzare poi la recente legislazione italiana sull'immigrazione. In questa prospettiva, si approfondisce la normativa giuridica che consente oggi l'esclusione, o l'inclusione differenziata, dei non cittadini nel sistema dei diritti costituzionali dei paesi europei, nell'intento non tanto di illustrare i caratteri delle politiche legislative di gestione dei flussi migratori, quanto di indagare i margini di compatibilità di tali politiche con i diritti fondamentali della persona umana sanciti nelle Costituzioni democratiche del secondo dopoguerra. Questo riferirsi alla contemporaneità non vuole aprire a facili analogie e sovrapposizioni tra la persecuzione ebraica e il neo-razzismo contemporaneo verso gli immigrati. Ci si può tuttavia interrogare sulla possibile “costellazione” che li unisce, rievocandone la nozione benjaminiana, cioè vedendo passato e presente uniti in un assetto in cui gli elementi mantengono la propria indipendenza pur significando assieme.

Nel testo si esaminano altresì le tensioni e tendenze caratterizzanti la contemporaneità rispetto al più generale tema del rapporto tra diritti e sistema societario. Guardando così al presente, attraverso strumenti di lettu-

¹² Enzo Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, p. 100.

ra sia giuridici che sociologici, ci si accorge di come siano ancora presenti in Europa forme di discriminazione e di esclusione sociale, in particolare all'interno di quei contesti societari in cui le differenze, a partire da quelle naturali, vengono colte come diversità da inglobare, attraverso un processo di assimilazione passiva che cerca di fissare e consolidare confini culturali e territoriali. L'altro, lo straniero, i Rom, gli internati nei campi, tutti possono divenire oggetto di azioni razziste all'interno di una visione etnocentrica della complessa realtà sociale che cerca di livellare le differenze, di interpretare e giudicare attraverso la formula del Noi/Loro; una modalità di operare che genera inevitabilmente antagonismo, dominio del gruppo sociale dominante, conflitto. Del resto, la pesante eredità della Shoah come fenomeno tipico dell'epoca moderna ci impone una attenta lettura ancora oggi di quei fenomeni, secondo Zygmunt Bauman, "ordinari e comuni", che lo produssero. Tra tutti la cancellazione del pluralismo politico e culturale. Ricorda Hannah Arendt in un appunto dei suoi quaderni che «la "radicalità" distrugge la relatività e con ciò le relazioni stesse. Il male radicale è tutto ciò che è voluto indipendentemente dagli uomini e dalle relazioni che sussistono tra di loro»¹³.

La terza parte del volume racchiude invece una serie articolata di saggi che presentano i "vari modi" di narrare la Shoah, sia utilizzando il linguaggio letterario che quello cinematografico. È questo un altro importante filone interpretativo del "fenomeno" Auschwitz e che si interroga anche su una sorta di effetto di "iper-conizzazione" del tema letterario Shoah: una sorta di sovra produzione di opere letterarie – dalla memorialistica ai fumetti passando per la letteratura per ragazzi – e di trasposizioni cinematografiche più o meno note. Una serie quindi di analisi su testi ed autori contemporanei che cerca di spiegare in quanti e differenti modi la memoria di Auschwitz sia stata raccontata, passando anche attraverso il mezzo della simulazione e della falsa testimonianza.

Le ricerche e gli studi che qui presentiamo, e che soprattutto vorremmo continuare a sollecitare attraverso la diffusione e la promozione di questo volume, possono contribuire ad intercettare e riconoscere quei segnali che spesso accompagnano l'avvento ed il consolidamento di sistemi politico-sociali inclini a promuovere modalità di esclusione, di discriminazione e a creare vincoli e condizionamenti di sistema che bloccano i meccanismi di mobilità e di uguaglianza sociale.

Nataschia Mattucci e Claudia Santoni

¹³ Hannah Arendt, *Denktagebuch. 1950-1973*, New York, Hannah Arendt Bluecher Literary Trust, 2002 e München, Piper Verlag GmbH, 2002; trad. it. *Quaderni e diari 1950-1973*, Verona, Neri Pozza, 2007, p. 294.

Ringraziamenti

Il nostro primo ringraziamento va al Dipartimento di Scienze della Comunicazione dell'Università di Macerata, in particolare alla sua direttrice prof.ssa Paola Magnarelli, per aver promosso e ospitato il Convegno "Auschwitz. Prima e oltre" e aver sostenuto attivamente la pubblicazione del presente volume. Viva gratitudine va altresì all'Istituto Storico della Resistenza e dell'Età Contemporanea "Mario Morbiducci" di Macerata, nelle persone di Rosella Cameli presidente e Annalisa Cegna direttrice, per il supporto e la disponibilità. Siamo riconoscenti anche verso tutti gli studiosi che hanno voluto contribuire con entusiasmo e rigore a questo volume.

Non può mancare, infine, un'attestazione di grata amicizia verso tutti coloro che hanno collaborato a questo progetto in un clima di grande partecipazione nel corso di un anno particolarmente lungo. A tale riguardo ringraziamo Loredana Guerrieri e Filippa Calafati per le discussioni e i tanti suggerimenti preziosi, Alessandra Sconosciuto per la grafica del volume, e Silvia Casilio per essere stata l'ideatrice e l'anima del Convegno, nonché dell'Osservatorio di Genere-Isrec di Macerata.

Parte prima

A PARTIRE DA AUSCHWITZ:
FILOSOFIE A CONFRONTO

CATERINA RESTA

LA PAURA DELL'ALTRO

Auschwitz

Auschwitz conferma la norma filosofica della pura identità come morte.

T.W. Adorno, *Dialettica negativa*.

Auschwitz. Prima e oltre. *Prima*, nel senso di quello che in qualche modo avrebbe potuto annunciarlo, e che dunque potrebbe aiutarci a comprenderlo. *Oltre*, nel senso di quello che *dopo* Auschwitz ancora ci aspetta, forse ancora nel suo nome. In un nome proprio che nomina l'irripetibilità, la singolarità di un evento unico, ma, al tempo stesso, enuncia qualcosa di paradigmatico, a suo modo di esemplare, pur nella consapevolezza di un eccesso, di uno scarto irriducibile rispetto ad ogni esaustiva spiegazione. Si è detto più volte che Auschwitz è il nome di una cesura, di una interruzione nel corso della storia; che, proprio a partire da questo evento, è possibile segnare un prima e un dopo e forse persino un oltre, se a questo termine, tuttavia, non diamo il significato di un "superamento", né nel senso hegeliano dell'*Aufhebung*, di un superare che conserva, mettendo a frutto il lavoro del negativo, né nel senso della *Überwindung*, di un oltrepassamento che immagina possibile un passo al di là, *oltre* ciò che in quel nome si è condensato. Ciò non soltanto per obbedire all'imperativo della memoria e alla necessità di ricordare, ma proprio nel senso, che ormai rischia di sbiadirsi perché fin troppo abusato, di un «passato che non passa». Perché Auschwitz non passa, non è archiviabile, nonostante il moltiplicarsi degli archivi, dei musei, di una ormai straripante documentazione storica e di una bibliografia pressoché sterminata? Che cosa proibisce di passare oltre, di oltrepassare Auschwitz, di "voltare pagina", di farla finita una buona volta con Auschwitz? Non si sta forse ormai profilando una sorta di «istituzionalizzazione della Shoà»¹, nella saturazione e ritualizzazione dei di-

¹ Shmuel Trigano, *Un non monumento per Auschwitz*, in AA. VV., *Pensare Auschwitz*, Ed. Thálassa De Paz, L. Gentili, Tranchida, 1995, p. 14.

scorsi, nella “monumentalizzazione” di questo evento? Non senza giustificata preoccupazione Trigano si è domandato: «ma si può fare di Auschwitz un monumento, una commemorazione?»². Una duplice insidia attanaglia Auschwitz: innanzitutto che il ricordo si traduca in musealizzazione e in archivio, in desiderio di riappropriazione integrale, ammortizzandone, esorcizzandone la cesura, il carattere di sconvolgente rottura, in ultima istanza di inappropriabilità. Ha scritto Derrida: «Toccati da ciò che in quel caso è accaduto – toccati senza avere nemmeno potuto decidere di *lasciarci* toccare – noi portiamo *testimonianza* di qualcosa che non possiamo né dimenticare né ricordarci»³. Per accostarci al carattere paradossale di questa testimonianza cui siamo chiamati, ci aiuta una formula, impiegata da Giorgio Agamben in un testo tra i più penetranti per comprendere quanto è accaduto ad Auschwitz: «Testimoniare per l'impossibilità di testimoniare»⁴. In essa risuonano probabilmente gli ultimi versi di *Aschenglorie* [*Gloria di cenere*], una poesia di Paul Celan, forse il più grande poeta di lingua tedesca della seconda metà del Novecento, la cui irrimarginabile ferita provocata dalla Shoà lo condusse al suicidio. Questi versi dicono: «Niemand / zeugt für den / Zeugen»⁵. Ricordare, tentare di pensare Auschwitz, dire qualcosa in proposito, non può tradursi in un astratto esercizio di pensiero che pretenda di *restituire* quel che lì si è consumato e incenerito: Auschwitz ci “tocca”, non è possibile schivarne l'urto, e ci chiama a un compito impossibile: quello di *testimoniare* ciò che si è sottratto alla testimonianza, non solo perché i testimoni sono andati letteralmente “in fumo”, ma anche perché *l'intestimoniabile* stesso vi accadde. Solo da questo sottrarsi – alla memoria, come al pensiero –, è possibile cominciare a parlare di Auschwitz, come suggerisce anche Blanchot: «Parola ancora da dire al di là dei vivi e dei morti, *che testimonia per l'assenza di attestazione*»⁶.

Parola ancora sempre da dire, che fa dello sterminio e di Auschwitz una questione “interminabile”, piuttosto che – e qui sta la seconda insidia – consegnarla al silenzio e all'ineffabile. Strappare del tutto Auschwitz alla temporalità e considerare ciò che si enuncia nel suo nome – eccesso che interrompe la storia e sfida la ragione – come *incomprensibile*, irrazionale, destinato a restare un mistero, significherebbe, infatti, in qualche modo, diventare complici di quel silenzio, di quella incredulità che l'hanno accom-

² *Ibidem*, p. 16.

³ Jacques Derrida, Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Galilée, 2001; trad. it. di G. Brivio, *Quale domani?*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, p. 190.

⁴ Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 32.

⁵ «Nessuno / testimonianza per il / testimone» (Paul Celan, *Poesie*, a cura di G. Bevilacqua, Milano, Mondadori, 1998, p. 625).

⁶ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973; trad. it. di F. Sossi, *Il passo al di là*, a cura di L. Gabellone, Genova, Marietti, 1989, p. 62.

pagnato e reso possibile, favorirne la rimozione. Come ha ancora notato Trigano: «Per non pensare Auschwitz lo abbiamo fatto uscire dalla storia, lo abbiamo attribuito alla follia degli uomini, alla barbarie, all'oscurantismo medievale, tutti riferimenti astratti, atemporali. [...] Abbiamo tolto dal tempo ciò che ci è successo nel tempo, attraverso il tempo e tutto il nostro tempo viene risucchiato in questo buco nero»⁷.

In questo buco nero dobbiamo invece addentrarci, pensarlo nel suo abisso senza fondo, non con la pretesa di poterlo da parte a parte illuminare, ma sforzandoci di non distogliere da esso lo sguardo, pur se immerso nelle tenebre. Dobbiamo imparare a vedere in questa notte senza stelle, in cui tutto sembra essere stato inghiottito.

Il passato di Auschwitz non passa, non può passare, sia perché le interruzioni attraverso le quali procede la storia non conoscono facili passaggi, sia perché il compito di pensare Auschwitz – che fa tutt'uno con quello di ricordare e di testimoniare – non può non fare i conti con la catastrofe del pensiero che proprio lì si è compiuta. *Oltre* Auschwitz, dunque, è possibile andare solo se questo *oltre* ci conduce ad andare più a fondo nell'interrogazione di ciò che in quel luogo è accaduto e del pensiero – non della follia – che lo ha reso possibile.

In quelle *Meditazioni sulla metafisica* con le quali si conclude *Dialettica negativa*, Adorno aveva colto in un lampo il senso dello Sterminio: «annientamento del non-identico»⁸. L'Ebreo è quell'Estraneo inassimilabile, quell'altro che un pensiero e una politica dell'identità *pura* da ogni contaminazione si sentono costretti a eliminare. Non si tratta di un'aberrazione, semmai di una radicalizzazione e di una assolutizzazione, oltre che di una *pratica* attuazione, perseguita con i più rigorosi criteri di razionalizzazione, del principio-cardine del *logos* occidentale, il principio di non contraddizione. Portato all'estremo, questo principio, che ha da sempre consentito e garantito la stessa possibilità della concettualità filosofica, come del suo rigore definitorio, si trasforma in delirio e trascina con sé, mandandola in rovina, facendola letteralmente impazzire, tutta l'impalcatura filosofica dell'Occidente, ivi compreso quello che per secoli si è chiamato "umanismo". Non a caso Heidegger, in un celebre intervento dell'immediato dopoguerra, dichiarerà ormai impronunciabile questa parola e assolutamente inadeguata a mettere in questione ciò che è accaduto ogni filosofia che vi voglia fare ricorso⁹.

⁷ S. Trigano, *Un non monumento per Auschwitz*, cit., pp. 18-19.

⁸ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1966; trad. it. di C.A. Donolo, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1971², p. 327.

⁹ Il riferimento è al celebre testo del 1946, Martin Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, in *Wegmarken*, hrsg. von F.W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt a.M.,

Se la Germania hitleriana ha pensato la propria identità a partire dalla violenta negazione – fino allo sterminio – dell’Ebreo, non ha fatto che radicalizzare e portare alle estreme conseguenze quella che Lévinas – il pensatore che più di ogni altro ha saputo diagnosticare e combattere il male oscuro di Auschwitz – ha riconosciuto come la logica interna di tutto il pensiero occidentale: «La filosofia occidentale coincide con questo disvelamento dell’Altro in cui l’Altro, manifestandosi come essere, perde la propria alterità. Sin dalla sua infanzia, la filosofia è affetta da un orrore verso l’Altro che rimane Altro, da un’inguaribile allergia. [...] La filosofia di Hegel rappresenta il compimento logico di questa allergia fondamentale della filosofia»¹⁰.

Tutto il pensiero occidentale, in quanto pensiero dell’Identico, soffrirebbe dunque di un’allergia incurabile nei confronti dell’altro; con diverse strategie, esso non avrebbe fatto altro che negare, sopprimere, eliminare, espellere, quell’alterità che sentiva minacciosa; la filosofia è, in fondo, il sintomo di una crisi di rigetto, che trova il suo consapevole compimento proprio nella dialettica hegeliana, non a caso bersaglio anche delle pagine adorniane. Nella sua ansia di totalità, questa dialettica trova il modo di negare l’altro assimilandolo, fagocitandolo, introiettandolo, per meglio digerirlo ed espellerlo; riconosce la potenza dell’alterità, solo al fine di meglio neutralizzarla, mettendola al servizio, facendola “lavorare” per l’identico. Pensiero della totalità che è già totalitarismo e sistema dell’immanenza assoluta, spazio senza esteriorità e senza fuori, che già prefigura, nel pensiero, la chiusura del campo. Evadere sarà possibile solo per un’altra via, solo percorrendo un’altra strada, aprendosi sentieri non ancora battuti, dischiudendo il pensiero all’ascolto di altre voci, non solo di quelle che provengono dall’eredità greca o romana, ma anche da quell’altra fonte di sapienza che è la tradizione ebraica, alla ricerca di un altro pensiero dell’altro, di un pensiero non allergico, ma capace di accogliere e ospitare l’altro nella sua radicale alterità, perché Auschwitz non si ripeta.

Se la poesia di Celan è la più clamorosa smentita di Adorno, secondo il quale, dopo Auschwitz, sarebbe stato impossibile scrivere ancora delle poesie, d’altra parte, proprio a partire da Auschwitz, «l’impegno non è a non pensare, ma a pensare tramite categorie diverse»¹¹, impegno a pensare *altrimenti*.

Klostermann, 1976; trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull’«umanismo»*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987.

¹⁰ Emmanuel Lévinas, *La trace de l’autre*, in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949-1967; trad. it. di F. Sossi, *La traccia dell’altro*, in *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano, Cortina, 1998, pp. 216-217.

¹¹ Silvia Benso, *Pensare dopo Auschwitz. Etica filosofica e teodicea ebraica*, Napoli, ESI, 1992, p. 21.

Che la tragedia di Auschwitz riveli il carattere catastrofico della pretesa di un'identità assoluta, integrale, *depurata* da ogni possibile alterità, è quanto emerge anche dalle parole di Philippe Lacoue-Labarthe: gli ebrei «erano una minaccia – una volta *decretati* ebrei, cioè elemento eterogeneo – solo per una nazione in difetto di un'identità propria o di propria esistenza»¹². Proprio per superare l'incertezza riguardo al proprio sé, è stato necessario proiettare fuori di sé la minaccia, inventando un'estraneità che, riconosciuta in quanto tale, va espulsa e annientata. L'Ebreo diviene allora quel corpo estraneo che bisogna eliminare per difendere la salute del corpo proprio, diviene il totalmente altro, il nemico e l'estraneo assoluto da sterminare. La sua assoluta alterità diviene l'espressione stessa di ciò che nell'uomo è non umano, di ciò che minaccia alla radice la ricerca di un'identità pura, altrettanto assoluta, come quella che il popolo tedesco sta cercando di attingere.

Il razzismo antisemita, nutrito dall'invenzione del mito ariano come mezzo di identificazione comunitaria, mostra allora in maniera esemplare quale sia stata la posta in gioco che ha condotto allo Sterminio: «La figura tedesca del totalitarismo è il razzismo in quanto il problema tedesco è fondamentalmente un problema di *identità*»¹³.

Se dunque la ricerca iperbolica dell'identità, perseguita attraverso il rifiuto del non-identico, ossia dell'altro, mette in moto la macchina di morte di Auschwitz, essa non fa che rendere effettiva, praticamente effettuale, una verità inconfessabile: se «l'Occidente aveva sempre odiato qualcosa di sé»¹⁴, Auschwitz è il “compimento” dell'Occidente, la sua apocalisse, non solo perché lì si tocca l'*eschaton*, il punto estremo e finale della parabola del pensiero occidentale, ma anche perché se ne rivela il tratto essenziale: «nell'apocalisse di Auschwitz si è rivelato né più né meno che l'Occidente nella sua essenza – ed esso non cessa, da allora, di rivelarsi»¹⁵.

Questa essenza – la negazione dell'altro – non cessa di rivelarsi, benché celata dietro infinite maschere; non cessa di rivelarsi, benché si tenti in tutti i modi di occultarla. Anche *dopo* Auschwitz, essa resta una verità intollerabile per un pensiero che ancora non ha voluto arrendersi ad essa, gettando le armi. La sua ontologia è guerra¹⁶, come ha denunciato Lévinas, una guerra

¹² Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Paris, C. Bourgois, 1987; trad. it. di G. Scibilia, *La finzione del politico*, Genova, il melangolo, 1991, p. 54.

¹³ Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *Le mythe nazi*, Paris, Ed. de l'Aube, 1991; trad. it. di C. Angelino, *Il mito nazi*, Genova, il melangolo, 1992, p. 33.

¹⁴ P. Lacoue-Labarthe, *La finzione del politico*, cit., p. 66.

¹⁵ *Ibidem*, p. 53. E ancora: «quest'evento, lo Sterminio, è per l'Occidente la terribile rivelazione della sua essenza» (*ibidem*, p. 56).

¹⁶ «L'essere si rivela al pensiero filosofico come guerra» (Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961; trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980, p. 19).

che ancora non è finita con Auschwitz. Per questo il passato di Auschwitz riguarda ancora il nostro presente, oggi più che mai, e lo Sterminio pare *interminabile*, come ineludibile il compito di preparare un altro pensiero che sappia arrendersi senza condizioni alla sua verità. Un pensiero disarmato.

La paura dell'altro nell'epoca della globalizzazione

Come giustamente è stato osservato, «Auschwitz obbliga a porre fine ad un modo di pensare. È il risultato e l'impossibilità del pensiero dell'identità»¹⁷. Dopo lo Sterminio degli Ebrei, dopo l'annientamento di quell'Altro che il Tedesco avvertiva come il pericolo e la minaccia supremi per il conseguimento della propria integrale identità, dopo il massacro dettato dalla paura del contatto e del contagio con un'alterità intollerabile, il pensiero dell'identità, dell'«annientamento del non-identico», secondo la formula impiegata da Adorno, non è morto, anzi, ha continuato indisturbato a dettare legge e oggi, nell'epoca della globalizzazione, sembra più vivo che mai. *Oltre* Auschwitz, la negazione dell'Altro ha conosciuto nuove, diverse, ma in fondo, sempre uguali, forme di rifiuto, rigetto, annientamento. Il pensiero, in particolare il pensiero politico, ancora non è riuscito a fare davvero i conti con Auschwitz. Senza nulla togliere all'unicità di quell'evento che in un tempo ed in un luogo assolutamente singolari *realmente* è accaduto, lo spettro di Auschwitz è riapparso molte altre volte nella nostra storia recente, ogni qual volta abbiamo sentito parlare di genocidio, di pulizia etnica, di fosse comuni, di “campo”, di nemico assoluto, di asse del male, di espulsioni dettate esclusivamente da un nuovo tipo di reato, il reato di clandestinità, il cui confine con il reato di estraneità in quanto tale appare molto incerto. Forse perché l'inconfessabile colpa di cui lì ci si è macchiati cova dentro ciascuno di noi, in ogni “io”, nella sua invincibile – e peraltro inestirpabile – *pulsione identitaria*, che diviene proiettiva, paranoica e persecutoria quanto più avverte incrinata, incapace di accogliere, di ospitare in sé, prima ancora che fuori di sé, l'altro da cui è costituita.

Il tempo della globalizzazione è certamente il tempo più propizio per il ritorno di questo spettro, poiché è il tempo in cui, come è stato da più parti segnalato, i processi di unificazione mondiale creano maggiori insicurezze, maggiori incertezze, in primo luogo sul piano identitario. Come ha scritto Bauman, uno dei più attenti analisti dei fenomeni e delle dinamiche sociali legati al processo di globalizzazione: «oggi [...] l'“identità” è la questione all'ordine del giorno»¹⁸.

¹⁷ S. Benso, *Pensare dopo Auschwitz*, cit., p. 21.

¹⁸ Zygmunt Bauman, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 15.

L'altro, lo Straniero, assume la forma inquietante, già acutamente segnalata da Simmel agli inizi del secolo scorso, dello «straniero interno», solo che adesso risulta sempre più difficile trovare un altrove spaziale e territoriale *esterno* in cui espellerlo, dal momento che l'unificazione dello spazio tende a identificarsi con l'intera superficie del globo.

Non ci è possibile affrontare in questa sede il complesso e variegato fenomeno della globalizzazione e le diverse interpretazioni cui sta dando luogo. Vorremmo piuttosto soffermarci su di un aspetto, certo non secondario, che riguarda la crisi della forma Stato, in quanto sovranità territorialmente definita e le reazioni che essa scatena, proprio perché esso investe direttamente la questione dell'identità. Se, infatti, per tutta la Modernità, la forma giuridica della statualità assicurava, mediante le frontiere, l'unificazione territoriale, politico-giuridica, culturale, religiosa, insomma l'identità di un popolo e di una nazione, riuscendo così a determinare il senso di appartenenza della comunità, con l'affermarsi dei processi di mondializzazione, che si impongono soprattutto sul piano economico e su quello delle teletecnologie, si annuncia un vero e proprio sisma che fa vacillare quella che Derrida ha chiamato la "topolitica" moderna, in quanto idea di una «sovranità legata al dominio di un territorio»¹⁹. Una crisi senza precedenti investe i concetti stessi di confine e di frontiera, numi tutelari della forma-Stato, esposti a continui sconfinamenti e passaggi di frontiera. La *chiusura*, a partire dalla quale soltanto la sovranità territoriale di uno Stato può trovare lo spazio delimitato per l'esercizio del proprio potere e conservare l'unità politica, la coesione e l'identità di un popolo, si trova costantemente *aperta* da un movimento che ne trasgredisce i confini, impedendo una chiara distinzione tra interno ed esterno, tra proprio ed estraneo, tra amici e nemici, privato e pubblico. Tanto più permeabili risultano le frontiere, tanto più, reattivamente, per contenere la minaccia di questi sconfinamenti, si alzano nuovi argini, si fortificano le zone più esposte, aumenta l'ossessione della sicurezza e delle logiche di esclusione, da cui discendono i nuovi rigurgiti di razzismo e xenofobia. Da luogo di transito e di passaggio, la frontiera diviene luogo di interdizione: le cortine di ferro si moltiplicano, così come le soglie diventano intransitabili. La sorveglianza dei confini diviene il primo punto all'ordine del giorno di politiche statal-nazionali sempre più arroccate nel mantenimento dei propri privilegi e della propria, presunta, identità culturale. Lo Straniero diviene la minaccia – più che la risorsa – che giustifica politiche securitarie e xenofobe, dettate unicamente dalla paura dell'altro in quanto altro.

¹⁹ Jacques Derrida, Bernard Stiegler, *Écographies de la télévision*, Paris, Galilée/INA, 1996; trad. it. di L. Chiesa, *Ecografie della televisione*, Milano, Cortina, 1997, p. 87.

Come da più parti è stato osservato, «l'età globale sembra connotata [...] da un inatteso e massiccio ritorno della paura»²⁰. Lungi dal realizzare un mondo pacificato, almeno in questa fase il processo di mondializzazione, che è anche un processo di occidentalizzazione del mondo²¹, genera il moltiplicarsi di forme di inaudita violenza, sia riattivando focolai locali a lungo rimasti silenti, sia accendendone di nuovi, sia lanciando la sfida a livello mondiale del terrorismo internazionale.

Se le frontiere abituali divengono transitabili – almeno dalle merci e dal denaro o dalle teletecnologie, non certo per gli uomini, soprattutto se sforiniti di carta di credito – nuove invisibili divisioni attraversano il mondo, nuove partizioni contrappongono *Noi e Loro*: in primo luogo quelle che vedono fronteggiarsi ricchi e poveri, cittadini e stranieri senza diritto di cittadinanza. Le nuove linee di confine non passano più tra Ovest ed Est, come ai tempi della guerra fredda e del mondo bipolare, e neppure più tra Nord e Sud del mondo, ma si tracciano ormai all'interno di uno stesso spazio unificato, a macchia di leopardo: su quel confine, sempre più incerto, tra centro e periferia delle città, nei nuovi ghetti urbani, tra quartiere e quartiere, strada e strada.

Ovunque la paura dell'altro, di un altro la cui invasività viene temuta come il diffondersi di un contagio che attenta a tutto ciò che viene considerato come “proprio”, genera recrudescenze identitarie e risposte immunitarie, per lo più di tipo proiettivo. Se questo è lo scontro di civiltà oggi in atto che monopolizza la scena mondiale, esso si moltiplica e si dissemina ovunque in ogni angolo della terra in cui la crisi di identità, generata dalla globalizzazione, provoca reattivamente risposte identitarie, comunitarie, di appartenenza, dettate dalla paura dell'altro, avvertito come estraneo e nemico, poiché solo escludendo e respingendo chi è diverso da noi pensiamo di poterci appropriare di noi stessi, di identificarci e sapere *chi siamo*. Non senza paradosso, proprio nell'epoca dell'abbattimento delle frontiere dello Stato-nazione e dell'apertura dello spazio-mondo, si rinvigorisce la logica del recinto, del muro, della barriera, della barricata, del confine.

²⁰ Elena Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p. 15. Questo prezioso lavoro consente una ricognizione complessiva, alla luce del dibattito in corso, sul tema della paura nell'età globale. Rimandiamo ad esso e alla sua ricca bibliografia anche per gli ulteriori riferimenti. Cfr. anche Francesco Bilancia, Franco M. Di Sciullo, Francesco Rimoli (a cura di), *Paura dell'Altro. Identità occidentale e cittadinanza*, Roma, Carocci, 2008.

²¹ Seppure a partire da prospettive differenti, si vedano almeno Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte, 1989; trad. it. di A. Salsano, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992 e Giacomo Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

Un'ossessione fobica nei confronti dell'altro pervade le nostre comunità, incapaci ormai «di distinguere tra la delimitazione di un presso di sé [*chez soi*] e l'odio o la paura dello straniero – e non sanno più che il presso di sé di una casa, di una cultura, di una società presuppone anche l'apertura ospitale»²². Non deve dunque stupire se in un mondo sempre più globalizzato, nel quale le diverse culture e civiltà sono costrette ad entrare in intimo contatto e a confrontarsi sempre più da vicino, il bisogno di identità si esaspera e radicalizza in forme sempre più patologiche e distruttive, attivandosi come meccanismo di difesa nei confronti di un senso di identità e di appartenenza sempre più incerti e precari. Sorgono così nuove forme di comunità identitarie, fondate sulla dialettica dell'esclusione, sulla netta contrapposizione nei confronti di un'alterità che tanto più è drasticamente negata e proiettata in un fuori, anche simbolico, tanto più, come contraccolpo, favorisce all'interno la coesione, «comunità immunitarie»²³ che generano violenza, integralismo, fondamentalismo, nella misura in cui perseguono un'idea di identità chiusa in sé stessa, *depurata* da ogni possibile contaminazione. Quanto più fragili e insicure appaiono le identità, violentemente minacciate dalla de-localizzazione – che è anche de-culturazione – provocata dai violenti processi di omologazione e omogeneizzazione imposti su scala planetaria, tanto più la risposta immunitaria diviene a sua volta violenta; si tratta di identità che

si strutturano appunto difensivamente e reattivamente, contro un altro da sé che viene così *a sua volta costruito* in maniera evidentemente speculare, come il nemico, il colpevole, lo straniero minaccioso da combattere ed esorcizzare, da perseguire e massacrare. [...] Si assiste a una macabra *escalation* nella quale non solo la difesa dell'identità produce la violenza, ma [...] la violenza diventa a sua volta lo strumento di produzione dell'identità²⁴.

Non diversamente dalla comunità *Blut und Boden* della Germania nazista, queste nuove comunità identitario-immunitarie sono comunità difensive, chiedono sempre maggiore sicurezza e protezione da uno Stato che appare sempre più incapace di garantirle. «Comunità della paura»²⁵, che solo in essa trovano l'elemento che tiene insieme i suoi membri e che conferisce loro senso di appartenenza e di identità *contro* nemici comuni: non si tratta solo di xenofobia o di razzismo, nelle loro diverse declinazio-

²² Jacques Derrida, *Manquements du droit à la justice*, in Id., Marc Guillaume, Jean-Pierre Vincent, *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997, p. 75.

²³ Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 14.

²⁴ *Ibidem*, p. 103.

²⁵ *Ibidem*, p. 109.

ni, ma anche di omofobia, di violenza sulle donne, di rifiuto dell'altro in quanto diverso, insomma di intolleranza e di rigetto di ogni forma di differenza percepita come un pericolo destrutturante il proprio sé.

Ancora e sempre la logica dell'identità, intesa come contrapposizione e negazione dell'altro, produce lo spettro di Auschwitz, produce quella macchina immunitaria di annientamento e di morte che più alacramente lavora là dove quella crisi *fisiologica* che è un'identità, viene diagnosticata come la più pericolosa delle *patologie*.

Come uscire da questo circolo vizioso, come estirpare, "curare" la paura, come pensare altrimenti l'identità e la sua relazione con l'alterità, e impedire così l'eterno ritorno del rifiuto dell'altro? Nessuna esortazione, nessun richiamo etico o decisione politica, nessuna buona volontà di dialogo sono, per se stessi, sufficienti, se non si smonta, se non si decostruisce la macchina immunitario-identitaria, che genera esclusione e rigetto, per cercare di comprenderne il funzionamento, se non si interroga il pensiero in base al quale essa si costruisce e non cessa di ricostruirsi incessantemente. Compito enorme – non ce lo nascondiamo – perché comporta, come ci ricordava Lévinas, mettere in questione lo statuto stesso del pensiero occidentale e delle sue categorie, dal momento che proprio esso ha costruito, fino a confondersi con esso, questo potente congegno.

La macchina immunitaria

Come ha segnalato Derrida, «un "soggetto" qualsiasi – individuo, cittadino, Stato – si istituisce proprio a partire da questa "paura", e ha sempre la forma o forza protettiva di una diga di contenimento»²⁶.

Non è un caso che Hobbes abbia individuato proprio nella paura, nel timore di essere uccisi dall'altro, la passione per eccellenza che minaccia la relazione sociale, e nello Stato l'unico costruito giuridico e politico in grado di "curarla", garantendo protezione e sicurezza in cambio di obbedienza. Per quanto singolare possa sembrare, l'*homo homini lupus* è l'unica forma di "relazione" possibile tra uomini che hanno in comune solo la possibilità reale di darsi l'un l'altro la morte e che condividono uno stesso sentimento negativo, quello della paura, strettamente correlato alla comune brama di dominio e di potere che li mette in competizione tra loro. Solo in virtù dell'istinto di autoconservazione subentra quella scintilla della ragione che intravede nell'artificio dello Stato la possibilità di trasformare la paura reciproca in paura condivisa, ma senza più relazione. Come ha mes-

²⁶ J. Derrida, E. Roudinesco, *Quale domani?*, cit., p. 245.

so in evidenza Esposito²⁷, proprio perché avoca a sé il monopolio della violenza legittima, lo Stato moderno comporta la distruzione del legame sociale, fosse pure quello dettato dalla reciproca relazione di *ostilità*, dando luogo alla tipica insocievolezza dell'individuo moderno. Si sposta il luogo della paura, dal piano orizzontale delle relazioni ostili tra gli uomini, a quello verticale del rapporto con il sovrano, al quale soltanto è demandato il potere di punire e di uccidere. Ora è lo Stato, che ingloba tutti coloro che vi appartengono e che da esso traggono la propria identità, il *Magnus homo* chiamato a tutelare l'integrità del proprio corpo, costituendosi come una micidiale macchina immunitaria.

Se la riflessione di Hobbes, com'è noto, trae spunto dalla fase drammatica delle guerre di religione e ad essa intende dare risposta, nel tentativo di porre fine alla guerra civile, il compito di Schmitt, che con Hobbes condivide la logica immunitaria, sarà quello di radicalizzarne per molti versi gli assunti e di proiettare nei rapporti tra gli Stati quella guerra di tutti contro tutti che caratterizza lo stato di natura hobbesiano. Il Politico stesso, allora, viene definito come *ostilità*, come possibilità reale di identificare un nemico *esterno*, poiché, solo a partire da questa identificazione, una comunità può pervenire alla propria identità. Senza qui poter entrare nei dettagli della concezione schmittiana²⁸ del Politico, è tuttavia importante sottolineare come, adesso, la paura dell'altro non solo permane come spettro che continua a inquietare *dal di dentro* il corpo proprio dello Stato con la minaccia mai fino in fondo eliminabile della guerra civile, ma costringe ad uno stato di guerra permanente, anche solo potenziale, *all'esterno*, nei confronti di tutti quegli altri che fuori di esso ne minacciano l'integrità. Né, d'altra parte, si tratta più solo del rischio della vita, ma dell'affermazione della propria *forma* di vita contro quella dell'altro, ossia di salvaguardare *l'identità* stessa di una comunità. Ciò che va preservato innanzitutto, sia dai nemici interni che da quelli esterni, è l'unità politica di un popolo, intesa come spazio in cui le differenze non possono trovar luogo.

²⁷ L'intimo connubio tra paura e potere è stato efficacemente indagato da Roberto Esposito, «La paura», in *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 3-31, il quale, a proposito di Hobbes, sottolinea come l'uccidibilità generalizzata diviene «l'unico legame che assilla individui divisi e indipendenti» (*ibidem*, p. 11) e come «l'unica via d'uscita da questo stato insostenibile di cose è la distruzione della relazione stessa» (*ibidem*, p. 12). Da questo punto di vista, l'assolutismo hobbesiano andrebbe inteso in senso etimologico: «esso è principio di scioglimento di tutto ciò che è ancora 'legato'» (*ibidem*, p. 13). Riprende questa lettura "immunitaria" di Hobbes anche E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pp. 119-127.

²⁸ Per una più approfondita analisi del Politico schmittiano, tesa a cogliere il carattere *identitario* della *ostilità* politica, mi permetto di rinviare a Caterina Resta, *Ostilità e ospitalità: Carl Schmitt e il Politico*, in *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Genova, il melangolo, 2008.

Schmitt, con la sua concezione del Politico, rivela ormai apertamente il carattere identitario dei conflitti, il fatto che ogni conflitto è lotta per l'affermazione di sé contro l'altro, difesa di una identità con sé che si sente minacciata dall'altro nella sua purezza. Ogni alterità diviene dunque minacciosa e assume i tratti del nemico contro il quale è necessario combattere.

È dunque decisivo, in questa «doppia dialettica dell'identificazione»²⁹, individuare il nemico, sapere, di volta in volta, *chi* è, per salvaguardare *chi si* è. L'altro, lo straniero, chi è diverso da me, *per il semplice fatto della sua estraneità*, appare dunque come una minaccia da cui è necessario difendersi poiché la sua stessa alterità irriducibile attenta all'integrità e all'identità di una comunità. *L'altro in quanto altro mi fa paura* e perciò si trasforma immediatamente in nemico da combattere.

Il Politico, dunque, è il nome stesso dell'ostilità, il nome di una guerra preventiva e sempre in corso per costituire e preservare la propria identità a partire dalla negazione dell'altro.

La paura dell'altro, dunque, nomina quella morte che è iscritta nella costituzione stessa dell'io. Solo guardando negli occhi questa paura, solo disoccultandone i segreti meccanismi proiettivi, sarà forse possibile sconfiggerla e arrestare il desiderio compulsivo, che è al cuore di ogni ipseità come di ogni comunità, di pervenire ad un'appropriazione di sé assoluta e senza resto, al prezzo dell'eliminazione dell'altro, desiderio di una purezza e di un'integrità che sole potrebbero garantire il sano e salvo. Per meglio spiegare la complessità di queste dinamiche, potremmo servirci di termini tratti dal lessico della biologia, come immunità o autoimmunità, pur senza, con questo, voler indulgere in alcun riduzionismo biologistico³⁰. Proprio perché è in gioco l'identità, ossia l'integrità e l'indennità di un soggetto, co-

²⁹ Secondo Derrida, la dialettica schmittiana del riconoscimento attraverso l'ostilità comporta una «doppia identificazione», ossia «l'identificazione con cui lo si identifica, lui, e ci si identifica, sé» (Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994; trad. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Cortina, 1995, p. 132).

³⁰ Per il paradigma immunitario cui facciamo riferimento rimandiamo soprattutto a Jacques Derrida, *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 2000; trad. it. di A. Arbo, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in Jacques Derrida, Gianni Vattimo (a cura di), *La religione*, Annuario filosofico europeo, Roma-Bari, Laterza, 1995; Id., *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, trad. it. di G. Bianco, in Giovanna Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003 e Id., *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003; trad. it. di L. Odello, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano, Cortina, 2003. Il paradigma immunitario, seppure sviluppato in modo per certi aspetti diverso, è anche al centro dei più recenti lavori di Roberto Esposito, di cui si vedano almeno: *Communitas*, cit.; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002; Id., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004. In questo ultimo testo, in particolare, viene offerta una penetrante lettura del nazismo in chiave immunitaria e thanatopolitica.

me di una comunità, il paradigma immunitario è quello che meglio si presta per comprendere come l'annientamento di ogni corpo estraneo sia necessario affinché il proprio corpo resti in salute³¹.

Ciò che va pensato, tuttavia, è l'intreccio che si viene a stabilire tra immunità e autoimmunità, poiché quest'ultima non è da intendersi come il semplice rovescio o l'opposto dell'altra, ma come la sua stessa radicalizzazione: «l'autoimmunitario ossessiona la comunità e il suo sistema di sopravvivenza immunitaria come sua possibilità iperbolica. Niente di *commune*, immune, sano e salvo, *heilig* e *holy*, niente di indenne, nel presente vivente più autonomo, senza un rischio di autoimmunità»³². Per questo Derrida può parlare di una «terrificante ma fatale logica dell'*autoimmunità dell'indenne*»³³ e della «comunità come *auto-co-immunità*»³⁴; essa rivela

quella pulsione di morte che tormenta in silenzio ogni comunità, ogni *auto-co-immunità*, e in verità la costituisce in quanto tale, nella sua iterabilità, nella sua eredità, nella sua tradizione spettrale. Comunità come *co-mune auto-immunità*: non c'è comunità che non conservi la propria autoimmunità, un principio di autodistruzione sacrificale che danneggia il principio di protezione di sé (del mantenimento dell'integrità intatta di sé), e ciò in vista di qualche sopravvivenza invisibile e spettrale. Questa attestazione autocontestatrice mantiene in vita la comunità autoimmune, la mantiene, cioè, aperta a qualcosa d'altro e in più di se stessa³⁵.

Ogni comunità, come ogni identità soggettiva, nella sua costituzione come nella sua conservazione, è dunque attraversata da un processo che al tempo stesso la protegge e la minaccia, la costruisce e la decostruisce, provvedendo ad annientare nemici che attentano al suo sé, senza riconoscerli come parte di sé; essa si autodistrugge nello stesso momento in cui crede di salvarsi e, al tempo stesso, si salva nel momento in cui sembra autodistruggersi. Questa è la logica etero-auto-sacrificale che è non solo al cuore del Politico, ma è al cuore stesso della vita che è già da sempre attraversata dalla morte e che presiede a quella che potremmo chiamare la pulsione strutturante-destrutturante dell'ipseità, al suo desiderio di identità, sovranità, autoappropriazione di sé.

³¹ Come spiega Derrida: «la reazione immunitaria protegge l'*indennità* del corpo proprio producendo degli anticorpi contro gli antigeni estranei. Quanto al processo di autoimmunizzazione che qui ci interessa in particolare, com'è noto esso consiste, per un organismo vivente nel proteggersi dalla propria autoprotezione distruggendo le proprie difese immunitarie» (J. Derrida, *Fede e sapere*, cit., p. 48, nota 23).

³² *Ibidem*, p. 51.

³³ *Ibidem*, p. 48.

³⁴ J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 62.

³⁵ J. Derrida, *Fede e sapere*, cit., p. 57.

Per questo ogni pulsione identitaria, quanto più è assoluta, iperbolica, tanto più rivela il suo carattere etero- e auto-distruttivo, tanto più si protegge, annientando l'altro fuori di sé, tanto più nuoce a se stessa: «l'io vivente è auto-immune. Per difendere la sua vita, per costituirsi in io vivente unico, per rapportarsi, come il medesimo, a se stesso, l'io-vivente è necessariamente portato ad accogliere l'altro all'interno [...]; deve dunque dirigere allo stesso tempo *a suo favore e contro di sé* le difese immunitarie apparentemente destinate al non-io, al nemico, all'opposto, all'avversario»³⁶.

Il fantasma dell'Uno

In principio, sempre, l'Uno si fa violenza e si guarda dall'altro.

J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*.

La logica etero-auto-immunitaria rivela l'arcano dell'identità, che è anche l'arcano della sovranità e del potere in quanto caratteri dell'ipseità: l'identico è *in se stesso* differente; per costituirsi in quanto Uno, deve distruggere quell'altro a partire dal quale soltanto può guardarsi per essere sé. Violenza originaria e guerra interminabile che ogni Uno combatte in sé contro di sé per essere sé, con la costante tentazione di proiettare questo insana-bile conflitto fuori di sé. In un passaggio molto denso e davvero illuminante di *Mal d'archivio*, Derrida ha scritto:

Dal momento in cui c'è dell'Uno, c'è assassinio, ferita, traumatismo. *L'Uno si guarda dall'altro [l'Un se garde de l'autre]*. Si protegge contro l'altro, ma, nel movimento di questa gelosa violenza, porta con sé in sé, conservandola anche, l'alterità o la differenza a sé (la differenza del con sé) che lo rende Uno. L'«Uno che differisce da se stesso». L'Uno come Altro. Assieme, allo stesso tempo, ma in uno stesso tempo disgiunto, l'Uno dimentica di ricordarsi a se stesso, conserva e cancella l'archivio di quella ingiustizia che lui è. Della violenza che fa. *L'Uno si fa violenza [l'Un se fait violence]*. Si viola e violenta ma si istituisce anche in violenza. Diviene ciò che è, la violenza stessa – che egli si fa. Auto-determinazione come vio-

³⁶ Jacques Derrida, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993; trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Cortina, 1994, p. 178. Si veda anche Id., *Stati canaglia*, cit., p. 75: «ciò che io chiamo autoimmunitario non consiste solo nel nuocersi o nel rovinarsi, o addirittura nel distruggere le proprie protezioni, e nel farlo da sé, nel suicidarsi o nel minacciare di farlo, ma, ciò che è più grave, nel minacciare l'io o il sé, l'ego o l'autos, l'ipseità stessa, nello scalfire l'immunità dell'autos, l'ipseità stessa, nello scalfire l'immunità dell'autos stesso – e dunque anche l'ipseità».

lenza. L'Uno si guarda dall'altro *per farsi violenza* (*perché* si fa violenza e *in vista* del farsi violenza)³⁷.

Per questo l'Uno *si* fa paura: la paura dell'altro, prima ancora d'essere rivolta e proiettata all'esterno, ha assillato l'Uno al suo interno, lo ha già da sempre lacerato e inquietato nello sguardo sdoppiato attraverso cui l'Uno *si* guarda con terrore come in uno specchio: «come l'Uno si divide e si oppone, si oppone a se stesso opponendosi, respinge e viola la differenza che porta in sé, fa la guerra, *si fa la guerra, si fa paura e si fa violenza*, si trasforma in violenza impaurita nel guardarsi dall'altro, poiché *si guarda dall'altro*, sempre, Lui, l'Uno, “differente da se stesso”»³⁸.

Il sogno, il fantasma dell'Uno, come desiderio di una interiorità pura, assoluta, integra, intatta, sana-e-salva, rivela il potenziale di violenza che lo genera e che attraversa ogni ipseità come ogni comunità. L'Identico è la denegazione di questo dissidio originario, di questo “crimine”, che è, al tempo stesso, omicidio e suicidio, un etero-auto-annientamento che in ogni istante si compie, pur senza apparente spargimento di sangue.

Il pensiero occidentale – così come il suo concetto di Politico – non hanno fatto altro che celare questo arcano, che scacciare l'altro fuori di sé, per rendere meno destabilizzante il suo annientamento, scongiurando e trasformando la *stasis* che costituisce e attraversa l'Identico, il più insidioso e lacerante dei conflitti perché attenta alla sua stessa unità, da guerra civile *interna* – dunque, da guerra contro di sé – in guerra contro nemici *esterni*, contro i propri doppi fantasmatici.

Se, come pensa Lévinas, l'ontologia, in quanto pensiero dell'Identico, è guerra, ciò accade perché il pensiero che la sostiene è stato un tentativo disperato di proiettare all'esterno la paura per quella ferita insanabile e insuturabile che minacciava di mandarlo in rovina, rivelando la costituzione alter-ego-logica dell'identità. Ma così, di volta in volta, ha dovuto scongiurare il ritorno di quei fantasmi che ne inquietavano la veglia, anzi la sorveglianza. Non solo il sonno della ragione produce mostri, ma anche la ragione stessa, nel suo eccesso di vigilanza, nella sua insonnia, genera incubi paranoici e deliri persecutori.

Bisogna però comprendere che la logica generale dell'autoimmunizzazione va ben al di là dei suoi aspetti patologici e autodistruttivi, come le virtù positive dell'immunodepressione dimostrano nel campo, ad esempio, dei trapianti. Si possono abbassare le difese immunitarie, senza per questo

³⁷ Jacques Derrida, *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995; trad. it. di G. Scibilia, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Napoli, Filema, 1996, p. 103. Cfr. Simone Regazzoni, *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, Genova, il melangolo, 2006.

³⁸ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 370.

scatenare una risposta autoimmune e autodistruttiva. Al contrario, in tali casi, proprio questo indebolimento consente al “corpo estraneo” trapiantato di non essere “rigettato”, ma di essere ospitato come parte integrante del proprio corpo e farlo sopravvivere. Come suggerisce Derrida: «l’autoimmunità non è un male assoluto. Essa permette l’esposizione all’altro, a *ciò che viene e a chi viene* – e deve dunque restare incalcolabile. Senza autoimmunità, con l’immunità assoluta, più nulla capiterebbe»³⁹.

Immunità e autoimmunità, dunque, vanno pensate insieme, nel loro indissolubile rapporto: entrambe sono, al tempo stesso, minaccia e promessa. Se l’autoimmunità assoluta comporta l’autodistruzione, l’immunità assoluta provoca la distruzione dell’altro che, essendo proiezione di sé, si traduce pur sempre in un’etero-auto-distruzione. Affinché la morte, che attraversa la vita, non abbia l’ultima parola, ma lasci spazio alla sopra-vivenza, è necessario che la risposta immunitaria si coniughi a quella auto-immunitaria e viceversa, è necessario esporsi all’altro, accoglierlo, ospitarlo come parte integrante di sé, pur nella sua irriducibile differenza. Disoccultare quella violenza originaria, a partire dalla quale appare il fantasma dell’Uno, scoprendone il carattere illusorio. Attraversare l’ostilità, il *polemos*, la *stasis* che incessantemente lo travagliano, fino a raggiungere quel bordo in cui si piega in una *ospitalità* senza condizioni.

Non si tratta, dunque, di negare semplicemente l’invincibile pulsione identitaria che spinge l’Uno – in sé stesso differente – ad aver paura di quell’altro che lo costituisce fino a doverlo sopprimere, ma di riconoscere la ferita, la lacerazione che essa tenta vanamente di suturare, di nascondere a se stessa come parte di sé, per interrompere la compulsiva produzione dei fantasmi dell’Uno e accedere al pensiero dell’Unico come non identico: «L’unico non è l’identico, non è lo stesso. È differenza. Dobbiamo distinguere tra *uno, io, stesso, singolare, individuale*, e così via. L’uno è la differenza. Possiamo porre l’accento sull’*uno* così che non significhi l’identità con se stesso, ma piuttosto la differenza che tiene insieme la singolarità e la sua differenza»⁴⁰.

L’ipseità – si tratti dell’io o di una comunità – è costitutivamente esposta all’altro fuori di sé perché, *innanzitutto*, lo è dentro di sé: la *xenofobia* non è che una risposta reattiva, proiettiva, immunitaria, ad una *stasis* originaria che nomina la differenza ineliminabile al cuore dell’Uno. Essa occulta e disvela, al tempo stesso, nei termini di una proiezione paranoica, una più “originaria” *filoxenia*, un’ospitalità nei confronti dell’altro che già

³⁹ J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 216.

⁴⁰ Jacques Derrida, *Adesso l’architettura*, a cura di F. Vitale, Milano, Scheiwiller, 2008, p. 300.

da sempre mi costituisce e che “porto”⁴¹ dentro di me. Ospitalità prima di ogni ospitazione, in essa è iscritta la possibilità stessa di accogliere la venuta dell’altro come dello stesso a-venire; essa è accoglienza incondizionata, perché non è possibile calcolare, anticipare o prevedere *quello che o chi* arriva. Perché si dia evento, infatti, esso «deve colpire una vulnerabilità esposta, senza immunità assoluta, senza indennità, nella sua finitudine e in modo non orizzontale, laddove non è ancora o non è già più possibile affrontare, e fronteggiare, l’imprevedibilità dell’altro»⁴². Certo, questa imprevedibilità, questa impossibilità di calcolare e anticipare, fa *paura*: essa comporta sempre anche il rischio assoluto, il pericolo che il peggio possa arrivare, ma senza l’idea di questa ospitalità senza protezioni immunitarie, non sarebbe neppure concepibile

l’idea dell’amore o del “vivere insieme” all’altro, di un “vivere insieme” che non si iscriva a sua volta in una totalità, in un “insieme”. L’ospitalità incondizionata, che non è ancora né giuridica, né politica, è tuttavia la condizione del politico e del giuridico⁴³.

Si tratta allora di pensare, al di là del fantasma dell’Uno identico a sé, la singolarità dell’Unico in se stesso differente, e proprio per questo capace di accogliere in sé l’altro; solo così il desiderio dell’idioma, del presso di sé [*chez soi*], senza del quale l’ospitalità stessa non potrebbe aver luogo, potrebbe essere svincolato da ogni integralismo, fondamentalismo, chiusura identitaria dell’io. Singolarità esposta all’evento dell’altro perché non totalmente immune, perché vulnerabile e aperta come una ferita, debole e «senza potere ma non senza forza, fosse anche una certa forza della debolezza»⁴⁴. Questa «forza senza potere» e vulnerabile⁴⁵, sen-

⁴¹ Sul senso di questo *portare* l’altro in sé: il morto, in un lutto inelaborabile, o il nascituro, nel grembo materno, si veda Jacques Derrida, *Bélier. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003.

⁴² J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 216. Ho trattato più distesamente il tema dell’evento e dell’ospitalità nel pensiero di Derrida in Caterina Resta, *L’evento dell’altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

⁴³ J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici*, cit., pp. 138-139.

⁴⁴ Jacques Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté. L’Université aux frontières de l’Europe*, Athènes, Patakis, 2002; trad. it. e cura di S. Regazzoni, *Incondizionalità o sovranità. L’Università alle frontiere dell’Europa*, Milano, Mimesis, 2006, p. 44. Sul rapporto tra potere, im-potere (nel senso dell’im-possibile), correlati al tema dell’ipseità e della sovranità, rinviamo alle illuminanti pagine di Simone Regazzoni, *Al di là della pulsione di potere. Derrida e la decostruzione della sovranità*, poste come *Introduzione* a J. Derrida, *Incondizionalità o sovranità*, cit., pp. 7-25.

⁴⁵ «Questa forza vulnerabile, questa forza senza potere espone incondizionatamente a ciò *che* o a *chi viene* e che viene a colpirla. La venuta di questo evento eccede la condizione di padronanza» (J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 14).

za condizione e senza difese, questo salutare abbassamento delle difese immunitarie, che è anche un indebolimento della sovranità dell'io, impone di "arrendersi" all'altro, in sé-fuori-di-sé, impone di pensare l'incondizionato non dalla parte del potere e del fantasma di una sovranità autoreferenziale che si auto-determina, ma del senza-potere, dell'impotere, dell'im-possibile, come apertura all'evento dell'altro, che implica una certa passività, una certa debolezza e vulnerabilità, come esposizione all'altro senza condizioni.

Bibliografia

- AA. VV., *Pensare Auschwitz*, Ed. Thálassa De Paz, L. Gentili, Tranchida, 1995.
- Adorno T.W., *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1966; trad. it. di C.A. Donolo, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1971².
- Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
- Bauman Z., *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- Benso S., *Pensare dopo Auschwitz. Etica filosofica e teodicea ebraica*, Napoli, ESI, 1992.
- Bilancia F., Di Sciullo F.M., Rimoli F. (a cura di), *Paura dell'Altro. Identità occidentale e cittadinanza*, Roma, Carocci, 2008.
- Blanchot M., *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973; trad. it. di F. Sossi, *Il passo al di là*, a cura di L. Gabellone, Genova, Marietti, 1989.
- Celan P., *Poesie*, a cura di G. Bevilacqua, Milano, Mondadori, 1998.
- Derrida J., *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993; trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Cortina, 1994.
- Derrida J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994; trad. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Cortina, 1995.
- Derrida J., *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995; trad. it. di G. Scibilia, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Napoli, Filema, 1996.
- Derrida J., *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 2000; trad. it. di A. Arbo, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Annuario filosofico europeo, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- Derrida J., Stiegler B., *Écographies de la télévision*, Paris, Galilée/INA, 1996; trad. it. di L. Chiesa, *Ecografie della televisione*, Milano, Cortina, 1997.
- Derrida J., *Manquements du droit à la justice*, in Id., M. Guillaume, J.-P. Vincent, *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997.
- Derrida J., Roudinesco É., *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Galilée, 2001; trad. it. di G. Brivio, *Quale domani?*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- Derrida J., *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe*, Athènes, Patakis, 2002; trad. it. e cura di S. Regazzoni, *Incondizionalità o sovranità. L'Università alle frontiere dell'Europa*, Milano, Mimesis, 2006.

- Derrida J., *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, trad. it. di G. Bianco, in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- Derrida J., *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003; trad. it. di L. Odello, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano, Cortina, 2003.
- Derrida J., *Bélier. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003.
- Derrida J., *Adesso l'architettura*, a cura di F. Vitale, Milano, Scheiwiller, 2008.
- Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998.
- Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.
- Esposito R., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.
- Heidegger M., *Brief über den «Humanismus»*, in Wegmarken, hrsg. von F.W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt a.M., Klostermann, 1976; trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987.
- Lacoue-Labarthe P., *La fiction du politique*, Paris, C. Bourgois, 1987; trad. it. di G. Scibilia, *La finzione del politico*, Genova, il melangolo, 1991.
- Lacoue-Labarthe P., Nancy J.-L., *Le mythe nazi*, Paris, Ed. de l'Aube, 1991; trad. it. di C. Angelino, *Il mito nazi*, Genova, il melangolo, 1992.
- Latouche S., *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte, 1989; trad. it. di A. Salsano, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- Lévinas E., *La trace de l'autre*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949-1967; trad. it. di F. Sossi, *La traccia dell'altro, in Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano, Cortina, 1998.
- Lévinas E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961; trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980.
- Marramao G., *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Pulcini E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.
- Regazzoni S., *Al di là della pulsione di potere. Derrida e la decostruzione della sovranità*, Introduzione a J. Derrida, *Incondizionalità o sovranità*, cit.
- Regazzoni S., *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, Genova, il melangolo, 2006.
- Resta C., *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Resta C., *Ostilità e ospitalità: Carl Schmitt e il Politico*, in *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Genova, il melangolo, 2008.

CATERINA RESTA

FEAR OF THE OTHER

Auschwitz is the proper name which summarizes the meaning of the word Extermination as “annihilation of the non-identical” – according to the Adorno’s keen definition. As German people were lacking in identity, they needed to invent the Totally-Other one, the Different one, – identifying this with the Hebrew – and this One must be suppressed, to let German people be *entirely* themselves; the German had to protect his body’s health, making it immune against every infection or contamination. Auschwitz’s history cannot go by, and this is because its name has shown the paradigm itself of the western thought as the thought of the Identical, intrinsically “allergic” to the diversity (Levinas). Nowadays, in the Global Age, this paradigm is more fashionable than ever, revitalized by the crisis in the sedentary way of living, with its reassuring, well-defined borders which are capable to fix identities and belongings. The need for belonging and for self-appropriation shows itself as *obsession of identity*, affecting both the individual and the communities, inclined to refuse and reject the possibility of inclusion of the Other, except for that of a pure assimilation, carrying immunizing plans to extremes. The dynamics of identity produce fear, hostility and violence; to interrupt their exacerbation only one way is possible: the one traced by Levinas and Derrida, who considers the diversity as included in the identity since the beginning (“the Other in the Self”), and the subjectivity as a uniqueness that in its inner side is tormented by that Other it is asked to receive and accommodate on the outside just because, from the beginning, subjectivity is inhabited – made up of, indeed – by the Other in its inner side. It is necessary then, to switch from the paradigm of the *hostility* to that of *hospitality*, if we want to avoid the spectre of a conflict among civilizations, in national-sedentary communities and in inter-national relationships. This could be fulfilled through a homeopathic cure: only discovering the stranger inside everyone of us – the stranger we ourselves are – we will be able to welcome those strangers that, in ever greater numbers, are knocking at our doors.

GIANLUCA VAGNARELLI

ANTISEMITISMO E STERMINIO NELLE *RÉFLEXIONS*
SUR LA QUESTION JUIVE DI SARTRE

La questione del rapporto tra Sartre e l'antisemitismo sembra essersi ridotta, negli ultimi anni, alla discussione intorno all'atteggiamento assunto dal filosofo nei confronti del regime collaborazionista di Vichy¹. Non è però da questo angolo visuale che intendiamo partire nella nostra indagine, cercheremo al contrario di interrogarci in maniera critica partendo dall'analisi teorica del fenomeno dell'antisemitismo che Sartre ha sviluppato nelle pagine di un saggio pubblicato alla metà degli anni Quaranta: *Réflexions sur la question juive*.

L'analisi delle ragioni profonde del pregiudizio antiebraico svolta da Sartre appare di rilevante interesse per almeno due ordini di ragioni. Innanzitutto perché, come ha sottolineato Traverso, il silenzio sul tema dello sterminio che caratterizza queste pagine fa del loro autore l'idealtipo dell'intellettuale europeo del dopoguerra incapace di cogliere la rottura storica rappresentata dal genocidio ebraico². Sartre rappresenta infatti la difficoltà a comprendere, a differenza di quanto avessero fatto rari "segnalatori d'incendio", la cesura rappresentata da Auschwitz, che rimetteva in discussione il concetto stesso di civiltà e dopo la quale, come ebbe a scrivere Adorno, scrivere una poesia sarebbe stato un atto di barbarie. Attraverso queste pagine ci viene restituito dunque, per quanto inconsapevolmente, un intero clima culturale ed intellettuale che dominava l'Europa dell'immediato dopoguerra segnato dall'incomprensione della portata epocale dello sterminio.

In secondo luogo, le analisi contenute nelle *Réflexions* sono degne di attenzione soprattutto per la loro capacità di tratteggiare un ritratto fedele dell'antisemitismo e, in particolare, dell'antisemita. In esse è infatti trac-

¹ Cfr. Ingrid Galster (sous la direction de), *Sartre et les juifs*, Paris, La Découverte, 2005.

² Cfr. Enzo Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, il Mulino, 2004.

ciata una fenomenologia del razzismo anti giudaico nella quale non solo trovano conferma i modelli esplicativi classici impiegati nell'analisi storica del pregiudizio contro gli ebrei, come quelli del "capro espiatorio" e della "comunitarizzazione della colpa", ma questi divengono paradigmatici di meccaniche più generali del misconoscimento dell'alterità, facendo delle *Réflexions sur la question juive* un testo di grande modernità.

Le Réflexions sur la question juive e il genocidio ebraico

Secondo Traverso la reazione che gli intellettuali europei ebbero di fronte al genocidio degli ebrei potrebbe schematicamente portarci a classificarli in quattro distinte categorie: i *collaborazionisti*, cioè coloro che sostennero attivamente le politiche antisemite; i *salvati*, cioè gli scrittori-testimoni che narrarono in prima persona le vicende della deportazione e dei campi di concentramento (è il caso di Primo Levi e di Jean Améry); i *segnalatori d'incendio*, ovvero quegli emigrati ebrei tedeschi che ebbero la lucidità di cogliere, già durante il periodo della guerra, ciò che stava avvenendo, mettendo al centro della loro riflessione il tema del genocidio (come Adorno e Arendt); infine quella vasta zona grigia, definita dei *chierici miopi*, nella quale trovarono collocazione sia gli intellettuali disimpegnati che preferirono rifugiarsi nella letteratura giungendo a compiere una chiara scelta politica solo verso la fine del conflitto, sia quegli intellettuali antifascisti che, pur avendo maturato una coscienza politica che li spinse a partecipare, in taluni casi, alla lotta di Resistenza, rimasero ciechi di fronte all'evento genocidario³.

Sartre, con il suo *Réflexions sur la question juive*, scritto nell'autunno del 1944 e pubblicato nel 1946, rientrerebbe in quest'ultima categoria. Non solo, ma questo scritto rappresenterebbe, secondo la lettura di Traverso, una sorta di paradigma del più generale atteggiamento di miopia di quegli intellettuali europei che non furono in grado di cogliere la rottura storica rappresentata dalle camere a gas. Il fatto dello sterminio è infatti citato nel saggio sartriano in un solo passaggio ed in maniera quasi marginale:

Oggi quelli che i tedeschi non hanno deportato e assassinato riescono a tornare in patria. Molti parteciparono alla resistenza dalla prima ora; altri hanno un figlio, un cugino nell'armata di Leclerc. La Francia intera gioisce o fraternizza sulle strade, le lotte sociali sembrano provvisoriamente dimenticate; i giornali dedicano intere colonne ai prigionieri di guerra, ai deportati. Si parlerà degli ebrei? Si saluterà il ritorno tra di noi dei superstiti, *si rivolgerà un pensiero a coloro che sono morti nelle camere a gas di Lubli-*

³ Cfr. *ibidem*, pp. 10-11.

no? Non una parola. Non una riga sui quotidiani. Non bisogna irritare gli antisemiti. Più che mai la Francia ha bisogno di unione⁴.

Questa miopia di fronte alla Shoah, scrive Traverso, deve però essere spiegata, contestualizzata e storicizzata, se si vuole evitare di cadere nei due pericoli opposti, ma complementari, della storicizzazione apologetica, che giustifica tutto in nome del contesto storico, e della denuncia sommaria pronunciata in nome di una tardiva saggezza retrospettiva⁵. Contestualizzare il giudizio sulla riflessione sartriana significa ricordare come Auschwitz occupasse, nella cultura del dopoguerra, una posizione marginale. «In un continente in rovine, pochi si preoccupano dello sterminio degli ebrei [...] I superstiti dello sterminio nazista sono una piccola minoranza tra milioni di *displaced persons*, in mezzo a paesi devastati, in preda a profonde trasformazioni socioeconomiche [...]»⁶. Nella Francia dell'*après guerre* il ritrovato clima di unità nazionale costituiva inoltre un ostacolo al riconoscimento della specificità della tragedia ebraica⁷. Non da ultimo, come ricordato, il saggio di Sartre era l'espressione di una cultura antifascista per la quale il simbolo della barbarie nazista non era stato Auschwitz ma Buchenwald, in quanto luogo simbolo della detenzione di coloro che si erano opposti per ragioni politiche al nazismo⁸.

Come rapportarsi dunque ai contenuti della riflessione sartriana? Per Traverso, pur se la specificità di elementi quali il biologismo razziale, l'eugenismo, il darwinismo sociale – che rappresentavano i fattori di rottura del progetto dello sterminio – restano estranei alla fenomenologia delle *Réflexions* (tutte centrate invece sull'analisi di quella che è definita la «passione» antisemita), a Sartre va comunque riconosciuto il merito di essere stato uno dei rari autori ad aver quantomeno evocato la Shoah, soprattutto all'interno di un contesto culturale e politico che era dominato da altre preoccupazioni⁹. Ma – ed è su questo che varrà la pena di riflettere – il saggio sartriano presenta un ulteriore elemento di interesse, quello dato dalla possibilità di rintracciare, nelle pieghe del testo, temi che sarebbero divenuti, nella storiografia del dopoguerra, modelli ricorrenti nella lettura della genesi dell'ebreofobia. Ad una attenta analisi, essi conservano infatti ancora

⁴ Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954; trad. it. *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, pp. 51-52, corsivo mio.

⁵ Cfr. E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali*, cit., pp. 204-205.

⁶ *Ibidem*, p. 9.

⁷ «Gli stessi ebrei sentivano allora un bisogno troppo forte di ritrovare una vita normale per rivendicare la singolarità dei campi di sterminio», *ibidem*, p. 205.

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ Cfr. *ibidem*, p. 21.

tutta la loro attualità, non solo riguardo alla disamina del pregiudizio antiebraico, ma soprattutto per la loro capacità di decryptare meccanismi attraverso i quali continua ad operare il più generale misconoscimento dell'alterità. È dunque su di essi che ci soffermeremo maggiormente.

L'ebreo come capro espiatorio

Proprio all'inizio del suo saggio Sartre scrive:

Se un uomo attribuisce tutte o parte delle disgrazie del paese e delle proprie disgrazie alla presenza di elementi ebraici nella comunità, se propone di rimediare a questo stato di cose privando gli ebrei di alcuni dei loro diritti o escludendoli da certe funzioni economiche e sociali o espellendoli dal territorio o sterminandoli tutti, si dice che ha *opinioni antisemite*¹⁰.

Egli ricorrere dunque, nel tentativo di chiarire cosa debba intendersi per "opinioni antisemite", al meccanismo del capro espiatorio. L'antisemita è, per Sartre, colui che è convinto che le proprie disgrazie, o quelle della comunità cui appartiene, dipendano dalla presenza di elementi ebraici che devono quindi essere allontanati se si vuole evitare il ripetersi di simili sciagure. Più avanti scrive:

Un collega di liceo mi dice che gli ebrei "lo irritano" [...] "Un ebreo è stato promosso all'esame di concorso nell'anno in cui io fui bocciato e non mi farai credere che quell'individuo, il cui padre veniva da Cracovia o da Leopoli, comprendeva meglio di me [...] un'opera di Virgilio". Ma confessa, d'altra parte, che disprezza il concorso, che si tratta di un "terno al lotto" e che non si era preparato all'esame¹¹.

Anche in questo caso l'antisemita fa degli ebrei la causa dei suoi mali, dei suoi insuccessi, delle sue frustrazioni esistenziali. Invece di ricondurre il mancato superamento dell'esame di ammissione alla propria incapacità e impreparazione, il collega di liceo preferisce attribuirne la responsabilità ad una presunta congiura che gli ebrei avrebbero ordito contro di lui.

Ciò che però preme qui sottolineare è che Sartre ricorra, ancora una volta, alla categoria del capro espiatorio per interpretare queste manifestazioni di antisemitismo. In questo modo egli preannuncia alcune analisi che avrebbero cercato proprio in questo schema concettuale una delle ragioni di fondo del razzismo antiebraico. Alla lettura del fenomeno dell'antisemitismo attraverso la lente del capro espiatorio si sono infatti richiamati

¹⁰ J.-P. Sartre, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, cit., p. 7.

¹¹ *Ibidem*, pp. 11-12.

autori diversi che hanno in parte ricondotto la storia della discriminazione contro gli ebrei al riprodursi periodico di questa meccanica del pregiudizio.

Ma cosa si intende per capro-espiatorio? Come afferma Chevalier, il capro espiatorio consiste nell'atto irrazionale di ritenere una persona, un gruppo di persone o una cosa, responsabili di una moltitudine di problemi¹². Questo significato simbolico del termine è simile al suo significato storico-religioso. Quest'ultimo ha la sua origine nella tradizione ebraica e si riferisce al rituale della festa dell'espiazione, lo *Yom Kippur*, nel quale due capri vengono sacrificati per espiazione i peccati della comunità¹³. La sua funzione è dunque quella di prevenire o di riparare, attraverso il sacrificio di un innocente, le nefaste conseguenze di colpe di cui una comunità si è resa o si potrà rendere responsabile. Chevalier sottolinea infatti che questo meccanismo può presentarsi sotto due distinte forme: preventiva o curativa. Nel primo caso il capro espiatorio è previsto a titolo di riparazione preventiva di una futura ed eventuale colpa secondo una periodicità data, annuale, o legata a certe feste. Nel secondo invece esso non è regolato dallo svolgimento del tempo, ma è concepito come risposta ad una situazione specifica, catastrofica, di emergenza, come un'epidemia o una calamità¹⁴.

Il meccanismo del capro espiatorio, in particolare nella sua versione curativa, assolve dunque ad un duplice compito. Da un lato, attraverso il sacrificio di un innocente consente ad una comunità di individuare immediatamente un colpevole, appagando in tal modo la propria urgenza di personificazione delle cause del male; dall'altro, attraverso questo processo di giustizia sommaria la comunità evita di interrogarsi su quelle che potrebbero essere le ragioni profonde degli eventi che l'hanno colpita, non di rado riconducibili al suo stesso interno. Il meccanismo del capro espiatorio, insomma, opera in una duplice direzione: offre una giustificazione immediata al male e al dolore e, allo stesso tempo, attraverso l'individuazione di un nemico interno ricompatta la comunità su se stessa evitando che le sue contraddizioni esplodano e la lacerino¹⁵. Se, dunque, il senso di questo meccanismo risiede nella scelta di scaricare su un individuo o su un gruppo di individui le colpe per le quali dovrebbero essere chiamati altri a rispondere, si può ben comprendere quali potranno essere i candidati idea-

¹² Cfr. Yves Chevalier, *L'antisémitisme. Le Juif comme bouc émissaire*, Paris, Cerf, 1988; trad. it. *L'antisemitismo. L'ebreo come capro espiatorio*, Milano, Istituto propaganda libreria, 1991, p. 90.

¹³ «(il sacerdote) poserà le due mani sulla testa (del capro) e confesserà a suo carico tutti gli errori dei figli d'Israele, tutte le loro trasgressioni e tutti i loro peccati. Dopo avere così coperto la testa del capro, egli lo invierà nel deserto sotto la guida di un uomo che si terrà pronto, ed il capro porterà su di sé tutte le colpe in un luogo arido», *ibidem*, p. 92.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 93.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 106.

li ad assumere questo ruolo. Saranno coloro, scrive Chevalier, che per caratteristiche somatiche, religiose, culturali, si pongono come “diversi” rispetto alla maggioranza:

Solo gli individui che sono fuori dal sistema sociale, marginali in rapporto ad esso, possono commettere tali crimini [...] Le vittime si trovano dunque scelse *non a causa di ciò che esse hanno fatto*, obiettivamente, *ma a causa di ciò che esse sono*, “anormali” quanto al fisico, allo statuto, anormali nei due sensi del troppo e del non sufficiente. È il loro tenersi in disparte dalla norma, è la loro differenza sia troppo grande – la loro mostruosità – sia troppo piccola [...] che li rende adatti a commettere dei crimini indifferenziatori [...]¹⁶.

Si possono dunque ben comprendere, in questa ottica, le ragioni per le quali gli ebrei siano stati per secoli i migliori candidati al ruolo di capro espiatorio. Essi – in quanto gruppo umano caratterizzato dalla capacità di preservare una propria tradizione culturale, religiosa, una propria chiara identità – sono divenuti più facilmente di altri vittime di questo meccanicismo. Gli esempi offerti dalla storia in questo senso sono molteplici¹⁷.

Questa breve digressione ci consente, dunque, di comprendere come nelle *Réflexions* sia rintracciabile il richiamo ad uno di quei modelli esplicativi che sarebbero divenuti ricorrenti nell’analisi del pregiudizio ebraico. Si pensi, in questo senso, allo studio che Girard dedicherà a questo tema nel quale egli attingerà proprio dalla storia dell’ebreofobia per sviluppare le sue riflessioni¹⁸. Tuttavia, il riferimento al capro espiatorio non è l’unico presente nel testo di Sartre, accanto ad esso egli sembra infatti richiamarsi ad un ulteriore elemento in grado di interpretare la passione antisemita: quello della comunitarizzazione della colpa.

La comunitarizzazione della colpa: l’ebreo come deicida

Ciò che pesa su di lui [l’ebreo] originariamente è il fatto che egli è l’assassino del Cristo. Si è riflettuto sulla posizione intollerabile di questi uomini condannati a vivere nel seno di una società che adora il Dio che essi hanno ammazzato? Originariamente dunque l’ebreo è un omicida o figlio d’un

¹⁶ Y. Chevalier, *L’antisemitismo*, cit., p. 110, corsivo mio.

¹⁷ Come ricorda Ghiretti, a Strasburgo, nel 1349, la municipalità fece bruciare vivi due mila ebrei nel loro cimitero perché essi, in assenza di una scienza medica non ancora in grado di fornire spiegazioni scientifiche, vennero ritenuti i responsabili della diffusione della peste che stava falciando il continente europeo alla metà del XIV secolo. Cfr. Maurizio Ghiretti, *Storia dell’antigiudaismo e dell’antisemitismo*, Milano, Mondadori, p. 111.

¹⁸ Cfr. René Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

omicida – ciò che, agli occhi di una collettività che concepisce la responsabilità sotto forma prelogica, è assolutamente la stessa cosa – e come tale egli è tabù¹⁹.

In questo passo Sartre richiama il classico tema anti giudaico del popolo ebraico come popolo deicida che, come noto, era derivato dalla versione che del processo e della condanna a morte di Cristo avevano dato i Vangeli, in particolare il Vangelo secondo Matteo. Questo tema sarebbe stato successivamente sistematizzato da un punto di vista teologico da Agostino giungendo ad avere un'influenza decisiva sull'atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti degli ebrei nei secoli successivi²⁰. Secondo questa interpretazione gli ebrei erano da ritenersi collettivamente responsabili della morte di Cristo sia in senso sincronico che in senso diacronico, erano cioè da considerare colpevoli non solo coloro che materialmente si espressero a favore della condanna preferendo Barabba a Gesù, ma l'intero popolo ebraico. Inoltre questa colpa, in ragione del passo di Matteo nel quale essi sembrano autoaccusarsi del deicidio, si sarebbe trasmessa di generazione in generazione nelle epoche successive. Sartre coglie dunque uno dei temi centrali e ricorrenti nella letteratura anti giudaica che traeva il proprio alimento anche dalla costante caratterizzazione negativa dell'identità ebraica. La stigmatizzazione collettiva degli ebrei come esseri malvagi, attaccati al denaro, meschini e con una naturale predisposizione al complotto, alimentava infatti il pregiudizio nei loro confronti rafforzando l'idea della colpa originaria. Agostino, non a caso, giungerà a definirli “figli di Satana”²¹.

Nella sua descrizione dell'antisemitismo come una “passione” Sartre si rifà proprio al tema dell'identificazione collettiva del popolo ebraico. L'antisemitismo, scrive, può essere definito una passione proprio perché prescinde dall'esperienza concreta, ad alimentare il pregiudizio non provvedono i fatti ma è l'idea dell'ebreo che conta:

Tutti hanno compreso che si tratta d'un sentimento di odio e di collera. Ma di solito l'odio e la collera sono *provocati*: io odio colui che mi ha fatto soffrire, colui che mi disprezza o che mi insulta. Abbiamo visto che la passione antisemita non ha un tale carattere; essa precorre i fatti che dovrebbero farla nascere, li ricerca per alimentarsene, deve anzi interpretarli a modo suo perché divengano veramente offensivi²².

È dunque questa passione cieca, impermeabile ai ragionamenti e all'esperienza, che consente quella identificazione collettiva degli ebrei fon-

¹⁹ J.-P. Sartre, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, cit., p. 49.

²⁰ Cfr. M. Ghirelli, *Storia dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo*, cit., p. 120.

²¹ Cfr. Agostino, *Tractatus adversus Judaeos*.

²² J.-P. Sartre, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, cit., p. 14.

data su caratteri negativi quali l'avidità, la meschinità, la predisposizione all'intrigo e al complotto, che li colpirà innumerevoli volte nel corso della storia. In altre parole, scrive Sartre, ciò che è essenziale nell'antisemitismo non è il dato storico ma l'idea che ci si è costruiti dell'ebreo. «È dunque l'idea che ci si fa dell'ebreo che sembra determinare la storia, non il "dato storico" che fa nascere l'idea»²³. In questo senso egli potrà affermare che è il razzista che *fa* l'ebreo.

Le riflessioni sartriane sembrano dunque combinare due elementi che si intrecciano vicendevolmente, quello antico della comunitarizzazione della colpa e quello della identificazione collettiva del popolo ebraico. In questo senso il razzismo antisemita appare a Sartre come il prodotto di una costruzione sociale che trae i suoi argomenti da antiche ragioni di pregiudizio, ma che si alimenta costantemente attraverso la ricerca ossessiva di fatti che, osservati attraverso la lente del pregiudizio, hanno la funzione di naturalizzare caratteri che sono, invece, storicamente determinati²⁴. Tuttavia il razzismo indagato nelle *Réflexions* sembra trovare alimento non solo da motivazioni di ordine religioso, ma anche dall'essere un fenomeno indotto da talune classi sociali che tentano, attraverso la distinzione tra ebrei e non ebrei, di ricomporre le fratture sociali di cui esse sono le principali responsabili.

L'antisemitismo come sforzo passionale contro la divisione della società in classi

Terzo e conclusivo elemento teorico interpretativo dell'antisemitismo contenuto nelle *Reflexions* è, di fatti, la lettura dell'antisemitismo come valvola di sfogo delle tensioni economico-sociali. Da questo punto di vista Sartre riprende un tema caro alla letteratura marxista. Scrive:

Abbiamo constatato che l'antisemitismo è uno sforzo passionale per realizzare una unione nazionale *contro* la divisione della società in classi. Si tenta di sopprimere la frammentazione della comunità in gruppi ostili gli uni agli altri portando le passioni comuni ad una temperatura tale da far fondere le barriere: e poiché ciò nonostante le divisioni sussistono, in quanto le loro cause economiche e sociali non sono state toccate, si tenta di riunirle tutte in una sola: le distinzioni tra ricchi e poveri, tra classi lavoratrici e possidenti, tra poteri legali e poteri occulti, tra cittadini e rurali, ecc., vengono riassunte tutte in quella di ebreo e non ebreo²⁵.

²³ *Ibidem*, p. 13.

²⁴ Cfr. Alberto Burgio, *La guerra delle razze*, Roma, Manifestolibri, 2001.

²⁵ *Ibidem*, p. 106.

L'antisemitismo è dunque una rappresentazione mitica e borghese della lotta di classe, che ha per scopo quello di impedire il coagularsi degli interessi di classe dei gruppi sociali svantaggiati, preservando in tal modo l'egemonia politico-economica della borghesia e depotenziando il conflitto sociale²⁶. Questa lettura sartriana dell'antisemitismo, come detto, testimonia l'influenza che il marxismo aveva iniziato ad esercitare sul filosofo francese e che, nel dopoguerra, diventerà un punto di riferimento costante della sua riflessione.

Su questa scia si colloca anche la riflessione che sull'antisemitismo svilupperà la Scuola di Francoforte, che interpreterà il razzismo antiebraico come uno dei modi attraverso i quali soddisfare quelle pulsioni che la civilizzazione ha represso, senza però poterle cancellare²⁷. L'ingiustizia prodotta dall'ordinamento economico, conducendo gli individui a quello che Adorno definisce «uno stato di minorità caratterizzato dalla privazione dell'autonomia della soggettività», li induce all'identificazione con l'esistente, con il costituito e con il potere in quanto tale, creando quel potenziale totalitario che è fondamento del pregiudizio e delle attitudini antidemocratiche²⁸. Poiché la realtà non soddisfa quella possibile felicità che il concetto di democrazia prospetta, scrive ancora Adorno, essi assumono un atteggiamento di indifferenza nei confronti delle istanze democratiche, se non addirittura di odio nei confronti delle stesse. Nella mancata corrispondenza tra le istanze prodotte dall'organizzazione politica e la minorità indotta dalla realtà economico-sociale hanno origine i pregiudizi²⁹. Per Adorno, l'antisemitismo, come ogni altro rifiuto dell'alterità, diventa quindi il canale attraverso il quale si esprimono gli antagonismi della società che altro non sono che l'orribile caricatura della giusta aspirazione ad una società di liberi ed uguali³⁰.

²⁶ Già alla fine dell'Ottocento il leader socialista Babel riassume in questi termini la sua posizione rispetto all'antisemitismo: «L'antisemitismo viene utilizzato oggi dalle più diverse personalità e dai diversi partiti politici borghesi come valvola di sfogo atta a distrarre l'attenzione dalle proprie attività antipopolari [...]. L'odio contro gli ebrei deve servire da copertura per tutte le possibili infamie che essi stessi compiono, e che poi attribuiscono in particolare all'ebreo», cfr. Massimo Massara (a cura di), *Il marxismo e la questione ebraica*, Milano, Edizioni del Calendario, 1972, p. 102.

²⁷ «Conformemente alla natura peculiare di quel testo che è la *Dialettica dell'illuminismo* [...] l'antisemitismo viene pertanto interpretato, in essa, come l'espressione di un rancore contro le rinunce imposte dalla civiltà che si soddisfa trasformandosi in odio verso quel popolo nella cui tradizione si conserva la memoria dei tabù più antichi, e al quale proprio per questo si attribuiscono nell'immaginario le più aborrite (perché segretamente desiderate) trasgressioni», Stefano Petrucciani, *Prefazione* a Theodor W. Adorno, *Contro l'antisemitismo*, Roma, Manifestolibri, 1994, p. 11.

²⁸ Cfr. *ibidem*.

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 32.

³⁰ «[...] antisemitismo e fascismo non sono una questione che possa considerarsi chiu-

Questo breve richiamo alle riflessioni della Scuola di Francoforte ci permette di comprendere come l'analisi contenuta nelle *Réflexions* si inserisca all'interno di un filone interpretativo del fenomeno dell'antisemitismo che, originatosi alla fine del XIX secolo, ha attraversato tutto il corso del Novecento, e nel quale i fattori etnico-religiosi cedono progressivamente il passo all'importanza assunta da quelli economico-sociali.

Conclusioni

In conclusione, ciò che preme mettere in luce attraverso questa ricostruzione della riflessione sartriana, necessariamente schematica ed incompleta, non è tanto una sorta di "capacità divinatoria" di Sartre nel cogliere con largo anticipo le future chiavi di volta concettuali e interpretative dell'antisemitismo. Quanto, invece, l'individuazione di quelle "meccaniche del pregiudizio" che ci consentono di comprendere, pur se desunte da una storia dell'ebreo-fobia, l'essenza di fenomeni di discriminazione e razzismo che vanno al di là del pregiudizio contro gli ebrei e che continuano a ripresentarsi in forme talvolta solo apparentemente inedite. In questo senso è l'intera riflessione filosofica sartriana a costituire un punto di ancoraggio fondamentale contro ogni forma di ossificazione delle identità che sembra essere il costante presupposto del misconoscimento dell'alterità.

Nel discorso razzista, scrive infatti Memmi, entra in gioco la strutturazione della relazione tra un "noi" e un "loro". Essa fa sì che il discorso si strutturi sulla base di un rapporto tra gruppi, non più tra individui, l'individuo cessa di essere considerato soggetto con caratteristiche proprie divenendo membro di un gruppo sociale di cui deve possedere, a priori, i caratteri³¹. Il razzismo tende dunque a naturalizzare le relazioni sociali, a decretare differenze e gerarchie ancorate all'essere delle persone e non al loro fare. Contro il dilagare di questa dinamica, alla quale risultano funzionali quelle meccaniche del pregiudizio che abbiamo descritto, l'antiessenzialismo che caratterizza l'intera riflessione filosofica di Sartre sembra costituire un potente antidoto, soprattutto per la sua capacità di assumere la soggettività sempre come libera ed incompressibile, evitando dunque che essa possa essere annegata all'interno di categorie omnicomprendenti ed oggettivanti.

sa poiché la radice del potenziale totalitario sta proprio nelle strutture sociali e nei loro antagonismi di fondo. Sono proprio esse a produrre il senso d'impotenza, l'isolamento, l'angoscia e il risentimento su cui, non appena scattino certe condizioni critiche, possono innestarsi l'antisemitismo e l'autoritarismo, il razzismo e la demagogia», *ibidem*, pp. 13-14.

³¹ Cfr. Albert Memmi, *Il razzismo. Paura dell'altro e diritti di differenza*, Genova, Costa e Nola, 1989, p. 82.

Bibliografia

- Adorno T. W., *Contro l'antisemitismo*, Roma, Manifestolibri, 1994.
- Burgio A., *La guerra delle razze*, Roma, Manifestolibri, 2001.
- Chevalier Y., *L'antisémitisme. Le Juif comme bouc émissaire*, Paris, Cerf, 1988; trad. it. *L'antisemitismo. L'ebreo come capro espiatorio*, Milano, Istituto propaganda libraria, 1991.
- Galster I. (sous la direction de), *Sartre et les juifs*, Paris, La Découverte, 2005.
- Ghiretti M., *Storia dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo*, Milano, Mondadori, 2007.
- Girard R., *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.
- Massara M. (a cura di), *Il marxismo e la questione ebraica*, Milano, Edizioni del Calendario, 1972.
- Memmi A., *Il razzismo. Paura dell'altro e diritti di differenza*, Genova, Costa e Nola, 1989.
- Petrucciari S., *Prefazione a Theodor W. Adorno, Contro l'antisemitismo*, Roma, Manifestolibri, 1994.
- Sartre J.-P., *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954; trad. it. *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, Milano, Edizioni di Comunità, 1982.
- Traverso E., *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, il Mulino, 2004.

GIANLUCA VAGNARELLI

ANTI-SEMITISM AND EXTERMINATION IN SARTRE'S RÉFLEXIONS SUR LA QUESTION JUIVE

The analysis of the complex reasons of the negative emotional tendencies that strike Jews, developed by Sartre in his *Réflexions sur la question juive* of 1946, appears of big interest, at least for two mainly reasons. On the one hand, because the silence about the theme of the extermination, that characterizes the pages of this essay, makes of Sartre the Ideal type of the european intellectual of the postwar period, unable to catch the rupture represented by the Jews genocide. Therefore, unlike some rare “smoke detectors” did, like Arendt and Adorno, Sartre represents the difficulty in understanding the historical breaking represented by Auschwitz, that obliged to reconsider the same concept of civility, and after which, as Adorno said, to write a poem after would have been a barbaric act. Thanks to his work, he gave us back, even if unconsciously, that cultural climate that characterized Europe during the immediate postwar period, a period marked by the incomprehension of the epochal importance of the extermination.

On the other hand, the analysis contained in the *Réflexions* are worthy of interest especially because of their ability in painting a faithful picture of anti-Semitism and, in particular, of the anti-Semite. In these pages, perfectly portrayed is the

phenomenology of the anti-Semitic racism, in which are confirmed not only the traditional explicative models usually used in the historic analysis of the anti-jewish prejudice, such as the “scapegoat” or the “collective identification”. Reflexions over anti-Semitism are paradigmatic of the more general mechanics concerning the disclaiming of alterity. That’s what makes of the *Réflexions sur la question juive* a text of great modernity.

RITA FULCO

INCHIODATI ALLA VITA BIOLOGICA.
EMMANUEL LÉVINAS E LA FILOSOFIA DELL'HITLERISMO

Filosofia occidentale e male elementale

Nel 1920 fu pubblicato, in Germania, un testo dal macabro titolo: *L'autorizzazione dell'annientamento della vita non degna di essere vissuta*, a cura di un illustre psichiatra e di un giurista¹, entrambi preoccupati di aprire una strada alla depenalizzazione dell'uccisione di terzi, qualora la vita di costoro fosse giudicata "non degna di essere vissuta". Come nota Agamben, l'importanza del volume non è legata all'essere una richiesta di legalizzazione dell'eutanasia, ma al fatto di introdurre, nella cultura del tempo, l'idea stessa che altri potessero giudicare la vita di un essere umano "non degna di essere vissuta", tanto da poter essere considerato come la prima articolazione giuridica della struttura biopolitica fondamentale della modernità, cioè «la decisione sul valore (o sul disvalore) della vita come tale»². La data è indice di quanto una certa corrente di pensiero abbia preceduto e spia-

¹ Karl Binding, Alfred Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens: ihr Mass und ihre Form*, Leipzig, Meiner, 1920. L'inedito e infausto ruolo dei medici nello sterminio è sottolineato con acutezza da Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004. La missione del medico diventa, nel Reich, una missione di *liberazione* e si riveste di funzioni sacerdotali per la salvezza del popolo tedesco. Esposito parla, infatti, di «*teo-bio-politica*, o meglio di *teo-zoo-politica*» (*ibidem*, p. 120). Su questi temi si veda anche Id., *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Milano, Mimesis, 2008. Per una ricostruzione, a partire dal naturalismo settecentesco fino alla sua accezione contemporanea, del concetto di *vita*, cfr. Davide Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

² Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 151. Cfr. anche Id., *Stato di eccezione. Homo sacer II, I*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003. Sul tema del "trattamento" della vita nei campi di concentramento già si erano soffermati, nel primo dopoguerra, Martin Heidegger, *Conferenze di Brema e di Friburgo*, trad. it. di Giovanni Gurisatti, a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 2002; Hannah Arendt, *I campi di concentramento*, in *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di Amerigo Guadagnin, Milano, Edizioni di comunità, 1996.

nato la strada a quella che Lévinas chiamerà, nel 1934, “filosofia dell’hitlerismo”.

Non è peregrino, dunque, iniziare ponendoci la domanda che lo stesso Lévinas ha posto nel 1990, nella nuova prefazione al suo scritto del 1934, *Alcune riflessioni sulle origini dell’hitlerismo*: «Dobbiamo chiederci se il liberalismo possa bastare alla dignità autentica del soggetto umano. Il soggetto raggiunge la condizione umana prima di assumere la responsabilità per l’altro uomo nell’elezione che lo eleva a questo grado?»³. In quel “prima” contenuto nella domanda è già implicita la risposta che Lévinas stesso ha dato con l’intero percorso della sua filosofia, approdando all’originarietà della *responsabilità* per altri – dunque alla necessità di attingere questo “prima” per potersi qualificare come davvero umani. Tuttavia la domanda che egli pone resta aperta, e ci incalza a non smettere di vigilare sui rischi sempre in agguato anche all’interno di un pensiero, come quello occidentale, che presuppone di averli scongiurati. Proprio quel testo del 1934, con le sue pionieristiche interpretazioni della nascente ideologia nazionalsocialista – in un momento in cui la persecuzione degli ebrei ai fini dell’annientamento non era ancora iniziata – ci può offrire, come afferma Agamben, «l’occasione per prendere coscienza della nostra imbarazzante prossimità col nazismo»⁴. Riassumendo quanto in quel breve ma densissimo testo aveva tentato di dimostrare, Lévinas si preoccupa di sottolineare il fatto che

l’origine della sanguinosa barbarie del nazionalsocialismo non sia in una qualche contingente anomalia della ragione umana, né in un qualche malinteso ideologico accidentale. In quest’articolo c’è la convinzione che tale origine attenga ad una possibilità essenziale del *Male elementale* (*Mal élémental*) cui ogni buona logica può condurre e nei cui confronti la filosofia occidentale non si era abbastanza assicurata⁵.

³ Emmanuel Lévinas, *Prefazione del 1990*, in *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, trad. it. di Andrea Cavalletti, Macerata, Quodlibet, 1996, pp. 21-22. Questo articolo, apparso inizialmente, con il titolo *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*, sulla rivista del cattolicesimo d’avanguardia “Esprit”, n. 26, 1934, pp. 199-208, è, probabilmente, il più filosoficamente avvertito tra quelli pubblicati da Lévinas nel medesimo periodo.

⁴ Giorgio Agamben, *Introduzione*, in E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, cit., p. 14.

⁵ E. Lévinas, *Prefazione del 1990*, cit., p. 21. Sul “male elementale” cfr. Miguel Abensour, *Il Male elementale*, trad. it. di Stefano Chiodi, in E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, cit., pp. 37-87; François-David Sebbah, *Le mal élémental*, in Lévinas. *Ambiguïtés de l’alterité*, Paris, Les belles lettres, 2006, pp. 179-185. Il tema dell’*elementale*, com’è noto, sarà oggetto di analisi in Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, trad. it. di Adriano Dell’Asta, Milano, Jaca Book, 1980, in particolare, le pp. 131-143. Abensour sottolinea l’eccezionalità del testo di Lévinas per la sua capacità di far risaltare, mediante l’uso del metodo fenomenologico, il carattere senza precedenti del-

Proprio nel tentativo di meglio comprendere la filosofia occidentale, Lévinas, nel 1933, in un supremo sforzo di sintesi, scrive un denso articolo – fondamentale, a mio avviso, se messo in relazione a quello del 1934 – per un periodico culturale di Kaunas, sua città natale, esponendo quali fossero, a suo giudizio, i tratti distintivi della spiritualità francese e di quella tedesca⁶. Innanzitutto egli individua nel razionalismo puro, di matrice cartesiana, ciò che caratterizza la spiritualità francese. Il netto dualismo tra ragione e corporeità era, in Francia, convintamente orientato ad imporre la supremazia della ragione su qualsiasi sfera differente, fosse quella della percezione, dei sensi, dei sentimenti o delle passioni,

poiché – e questa è la cosa fondamentale – noi consideriamo la spiritualità non soltanto separata dalla materia inerte, ma anche al di là di ogni fenomeno biologico. La biologia è parte integrante della fisica. Come pensava Aristotele, nessun principio spirituale è indispensabile alla vita biologica. L'animale è un meccanismo complesso, puramente fisico, privo di ogni spiritualità. La vera vita spirituale è altrove⁷.

Lévinas, con gli occhi dello straniero, ma anche usando un “noi” che indica un'evidente identificazione, segnala quale sia il *limite* del razionalismo francese: l'espungere totalmente, in nome del primato della spiritualità, quella *nuda vita* che in nessun modo doveva contaminarne la purezza, sorgente, forse, di quel *male elementale* su cui Lévinas si soffermerà successivamente.

l'hitlerismo, tentativo attuato, in quegli stessi anni, soltanto da un altro intellettuale: Georges Bataille, *La structure psychologique du fascisme*, “Critique sociale”, n. 10, 1933/n. 11, 1934 (cfr. M. Abensour, *Il Male elementale*, cit. p. 38). Proprio per la capacità di aver intuito la decisività dell'hitlerismo e l'impossibilità di dirigerlo a proprio piacimento – come pure avevano pensato intellettuali eminenti del tempo – la riflessione di Lévinas può essere considerata, forse, come «l'unico tentativo riuscito alla filosofia del novecento di fare i conti con l'evento politico decisivo del secolo: il nazismo» (G. Agamben, *Introduzione*, in E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 7). In effetti, nell'altro grande tentativo di indagine sull'hitlerismo compiuto alcuni anni dopo da Simone Weil, benché non vi sia riferimento esplicito al biologismo né all'antisemitismo, non si può dire che esso non venga implicitamente confutato attraverso la decostruzione, storica e ontologica, dell'idea di “eternità delle nazioni”, presente in espressioni come “Germania eterna” o “Francia eterna”, entrate allora nel linguaggio comune (cfr. Simone Weil, *Riflessioni sulle origini dell'hitlerismo* (1939), in *Sulla Germania totalitaria*, a cura di Giancarlo Gaeta, Milano, Adelphi, 1990, pp. 199-200). Sul pensiero politico di Simone Weil mi sono soffermata in Rita Fulco, *L'obbligo oltre il diritto: Simone Weil e la responsabilità per altri*, in Stefania Tarantino (a cura di), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, Roma, Aracne, 2009.

⁶ Emmanuel Lévinas, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, “Cité”, n. 25, 2006, pp. 126-137. La versione in lituano era apparsa in “Vairas. Ménesinis kultūros žurnalas”, n. 5, 1933.

⁷ *Ibidem*, p. 127.

Descrivendo, di seguito, ciò che contraddistingue la spiritualità tedesca, è, invece, con ammirazione che Lévinas parla di un pensiero che fiorisce in Germania «in tutta la sua bellezza all'inizio del XX secolo e soprattutto ai giorni nostri»⁸, accanto a quello neokantiano, che si presenta come una radicalizzazione dello stesso cartesianesimo. Quest'altra corrente di pensiero – la fenomenologia – restituiva dignità filosofica all'uomo nella sua concretezza, considerando astratto il dualismo cartesiano⁹. Dunque, è merito da ascrivere alla corrente fenomenologica sorta in Germania l'essersi interessata all'uomo concreto.

Una tale spiritualità, che impregna la cultura del paese, secondo Lévinas trova magistrale espressione anche nella letteratura e, in particolare, in quel capolavoro che è *La montagna incantata* di Thomas Mann. In realtà, la sezione più originale dell'articolo del 1933, che lo mette in relazione strettissima con quello sull'hitlerismo, è proprio la raffinata analisi che Lévinas offre di questo romanzo memorabile. Thomas Mann, a suo giudizio, riesce a tracciare, nella cornice di Davos, con il sanatorio, i malati e la montagna, una mappa filosofica di una certa anima tedesca. Lassù la vita dei malati si confronta costantemente con la morte che, prima di interromperne le esistenze, lascia del tempo per confrontarsi con essa. Il suo avanzare è misurato, dai malati, attraverso un costante monitoraggio dei propri corpi, che influenza e monopolizza la loro vita interiore:

Lassù la gente si applica con ardore patologico alla *vita biologica* [...]. Tale vita biologica – e in ciò consiste l'originalità di quest'opera – lega l'uomo alla morte e, nel medesimo tempo, alle fonti della spiritualità. Nell'alito della morte si costituisce l'atmosfera metafisica. [...] Dunque questa esistenza biologica non ha nulla a che fare con la materia inanimata del materialismo tradizionale. Essa si conforma pienamente alla nozione di spiritualità tedesca che abbiamo brevemente descritto¹⁰.

La filosofia dell'hitlerismo

Lévinas, nonostante il suo apprezzamento per la filosofia tedesca, nello stesso 1933 sarà costretto a compiere una netta scelta di campo, poiché la

⁸ *Ibidem*, p. 129. Come sottolinea Joëlle Hansel, «malgrado l'evidente ammirazione che egli riserva alla tradizione razionalista francese, si percepiscono chiaramente le sue affinità per alcuni aspetti di quella cultura tedesca che mette al primo posto l'esistenza anziché ridurre il soggetto a una ragione o a un pensiero puri» (Joëlle Hansel, *Paganisme et "philosophie de l'hitlerisme"*, "Cité", n. 25, 2006, p. 29).

⁹ Cfr. E. Lévinas, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, cit., pp. 130-131.

¹⁰ *Ibidem*, p. 133.

Germania è ormai sprofondata, com'era prevedibile, per quanto non scontato, sotto il peso greve del nazional-socialismo, con la complicità di quella filosofia della vita che non aveva saputo tenere insieme anima e corpo, e si era, infine, volta al polo opposto della filosofia francese, stemperando lo spirituale nel biologico. Lévinas vuole dimostrare che la genesi dell'hitlerismo non ha nulla di casuale o ingenuo:

La filosofia di Hitler è rudimentale. Ma le potenze primordiali che vi si consumano fanno esplodere la fraseologia miserabile sotto la spinta di una forza elementare. Destano la nostalgia dell'animo tedesco. Ben più che un contagio o una follia, l'hitlerismo è un risveglio di sentimenti elementari. Ma allora, spaventosamente pericoloso, diventa filosoficamente interessante¹¹.

A suscitare interesse, ad avviso di Lévinas, è il fatto che, lungi dall'essere contrapposto esclusivamente a quella che era stata descritta come spiritualità francese, l'hitlerismo si oppone all'intera civiltà occidentale – alla quale, in effetti, Lévinas attribuisce molti dei tratti che aveva descritto, nel 1933, come propriamente francesi. Uno dei pilastri di tale civiltà è, come già detto, il dualismo tra anima e corpo, presupposto di quella *libertà* che, in modi differenti, ebraismo, cristianesimo, liberalismo e marxismo hanno mantenuto viva, ritenendola un fondamento irrinunciabile dell'Occidente¹². La libertà rende possibile valutare e attribuire alla corporeità un posto importante nella determinazione della soggettività, come alcune esperienze mostrano in modo evidente – siano esse positive, come una gara sportiva, in cui spirito e corpo sono intimamente legati; siano esse negative, come quella del dolore, in cui la sofferenza rende presente in modo tangibile e inoppugnabile l'aderenza a noi del nostro corpo. E tuttavia, mai nella tradizione filosofica occidentale si è pensato che l'essenza dell'uo-

¹¹ E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 23. Lévinas non compie l'errore di vedere nel nazismo una mera trasformazione dell'imperialismo ottocentesco, ma – come, ad avviso di Agamben, andrebbe fatto per tutti gli esperimenti totalitari del Novecento – ne considera proprio la posta in gioco più estrema: l'aver assunto «come compito la stessa esistenza fattizia dei popoli – cioè, in ultima analisi, la loro nuda vita» (G. Agamben, *Introduzione*, in *ibidem*, p. 14).

¹² Cfr. E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., pp. 24-29. È come se Lévinas richiedesse implicitamente l'unione delle forze migliori dell'intera civiltà europea contro il nazismo, che ne costituisce la possibilità di annientamento; mostra, così, il pessimismo, da molti attribuitogli, non investe la sua fiducia nelle istanze democratiche (cfr. Jean-Michel Salanskis, *L'extermination*, in *Lévinas vivant*, Paris, Les belles lettres, 2006, p. 171). Sulla centralità della libertà nella ricostruzione levinassiana del pensiero occidentale, come libertà della teoria e come libertà ebraico-cristiana, entrambe volte a un processo di *liberazione*, si è soffermato Luigi Francesco Clemente, *La libertà europea e la sua ombra. Note sulla lettura levinassiana dell'hitlerismo*, "La rosa di nessuno", n. 2, 2007: *Cultura nazista?*, pp. 187-197.

mo potesse coincidere esclusivamente con la corporeità biologica, come, invece, accade nell'hitlerismo. È questa svolta a costituirne l'originalità e la distanza dall'intera tradizione filosofica dell'Occidente. Nell'hitlerismo, infatti,

il corpo non è soltanto un accidente felice o infelice che ci mette in rapporto col mondo implacabile della materia – *la sua aderenza vale per se stessa*. È un'aderenza alla quale *non si sfugge*. [...] L'importanza attribuita al sentimento del corpo, di cui lo spirito occidentale non ha mai voluto accontentarsi, è alla base di una nuova concezione dell'uomo. Il biologico, con tutta la fatalità che comporta, diventa ben più che un *oggetto* della vita spirituale, ne diviene il cuore¹³.

Il merito di Lévinas sta nell'aver individuato proprio nel *biologismo* il nucleo specifico della filosofia dell'hitlerismo, la quale, in conseguenza di ciò, si pone in antitesi con l'intera civiltà occidentale, minandone i presupposti e mettendo in campo una concezione differente di umanità, in cui «l'essenza dell'uomo non è più nella libertà, ma in una sorta di incatenamento. Essere veramente se stessi, non significa risollevarsi al di sopra delle contingenze [...] ma, al contrario, prendere coscienza dell'incatenamento originale, ineluttabile, unico al nostro corpo; significa soprattutto accettare questo incatenamento»¹⁴. In tale orizzonte di pensiero è chiaro come sia all'opera un'idea totalmente estranea a quella europea di "uomo"; infatti, «una concezione veramente opposta alla nozione europea di uomo sarebbe possibile solo se la situazione a cui è inchiodato (*rivé*) non si aggiungesse a lui, ma costituisse il fondamento stesso del suo essere. Esigenza paradossale che l'esperienza del nostro corpo sembra realizzare»¹⁵. La chiave per comprendere il pensiero che sta a fondamento dell'hitlerismo è costituita dall'espressione *être rivé*¹⁶, che, letteralmente, dovrebbe essere tradotta con 'essere rivettati'. *Rivet* è, infatti, il rivetto, una sorta di chiodo a doppia testa, usato per gli assemblaggi, ad esempio, di componenti metal-

¹³ E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 31.

¹⁴ *Ibidem*, p. 32.

¹⁵ *Ibidem*, p. 29.

¹⁶ Il termine appare soltanto una volta in quest'articolo, ma la sua importanza è resa palese dalla centralità di esso e di quello di *incatenamento*, nel saggio dell'anno successivo, *De l'évasion* (Montpellier, Fata Morgana, 1982; trad. it. di Donatella Cecon, *Dell'evasione*, Napoli, Cronopio, 2008), nel quale sarà proprio a partire dalla coscienza dell'inchiodamento, o incatenamento, che verrà sviluppata la nozione chiave del testo, quella di *evasione*, la quale, a sua volta, getterà ulteriore luce sull'*être rivé*. Si può, dunque, avanzare l'ipotesi che vi sia «una autentica costellazione teorica comprendente due parti essenziali, il testo del 1934 e quello del 1935, come se questi due saggi si completassero al di là della stessa reciproca illuminazione. O più esattamente come se *De l'évasion* portasse a compimento la riflessione sull'hitlerismo» (M. Abensour, *Il male elementale*, cit., p. 58).

liche, specialmente in aeronautica. Una delle due teste viene appiattita al momento dell'assemblaggio, consentendo una perfetta adesione delle parti. Possiamo tradurlo, come è stato fatto, per una più accessibile comprensione, con "essere inchiodati", a patto di leggersi la totale *adesione* e non un semplice *inchiodamento*, il quale lascerebbe presupporre la possibilità di estrarre il chiodo senza danneggiare le parti che assembla. Il *rivet*, invece, non può essere staccato se non spezzando quanto ha provveduto a saldare. Nell'hitlerismo il corpo aderisce a tal punto all'essere umano, da ridurlo, da parte a parte, a mera vita biologica. L'*incatenamento* alla realtà biologica diventa, allora, il solo orizzonte di comprensione dell'intera realtà umana.

Se la verità dell'essere umano è tutta racchiusa nella corporeità, non ha neppure più senso una società a base contrattuale, in cui entrino in gioco le libere volontà, perché «ogni struttura sociale che annunci un affrancamento dal corpo e che non lo coinvolga diventa sospetta come un'abiura, un tradimento. [...] Da questa concretizzazione dello spirito deriva immediatamente una società a base consanguinea. E allora, se la razza non esiste, bisogna inventarla!»¹⁷. Non vi è più, dunque, alcuna possibilità di separarsi dalla verità di cui, nel senso più letterale della parola, l'uomo è *incarnazione*; anzi, per sgomberare il campo da ogni equivoco richiamo alla spiritualità cristiana, dovremmo piuttosto dire che questa incarnazione coincide con la corporeità biologica. Ma ogni verità aspira all'universalità; è necessario allora chiedersi quale genere di universalità possa avere una verità che si identifica con il corpo: «Com'è compatibile l'universalità con il razzismo? Ci sarà – ed è nella logica dell'ispirazione originaria del razzismo – una modificazione fondamentale dell'idea stessa di universalità. *Essa dovrà fare posto all'idea di espansione*, perché l'espansione di una forza presenta tutt'altra struttura della propagazione di un'idea»¹⁸. Un'idea, infatti, propagandosi, non resta aderente a colui che l'ha concepita, ma diventa essenzialmente anonima, patrimonio di coloro che decidono di accoglierla, dando vita a una comunità di pari, che possono, a loro volta, diventare maestri. Ben diversa è, invece, la propagazione di una forza, che non può separarsi da chi la esercita, né viene distribuita tra coloro sui quali è esercitata, che, soggiogati, si ritrovano in una comunità di padroni e schiavi: «La volontà di potenza nietzscheana che la Germania moderna ritrova e glorifica non è soltanto un nuovo ideale, è un ideale che apporta nello stesso tempo la sua forma di universalizzazione: la guerra, la conquista»¹⁹.

¹⁷ E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 33.

¹⁸ *Ibidem*, p. 34.

¹⁹ *Ibidem*, p. 35. Sul tema della guerra in relazione alla prima produzione di Lévinas, cfr. François-David Sebbah, *C'est la guerre*, "Cité", n. 25, 2006, pp. 41-54; si veda anche Au-

Al cospetto delle deboli analisi di tutta la sinistra francese, che pensava la guerra come possibilità non solo remota, ma anche evitabile e da evitare ad ogni costo, Lévinas, già nel 1934, con lucidità colma di apprensione, aveva compreso che il destino di quell'ideologia brutale, installata al cuore dell'Europa, sarebbe stato quello di trascinare il mondo nel delirio della sua oscura lotta per la vita, per l'espansione del suo enorme organismo alla ricerca di un sempre più vasto spazio vitale, portatore di un nuovo tipo di verità e di umanità.

Antisemitismo e coscienza ebraica

La novità essenziale dell'hitlerismo, cioè la centralità della vita biologica, assumendo la veste razzista di antisemitismo, è per Lévinas oggetto di riflessione anche in ragione delle sue ricadute dirette sull'identità ebraica. In alcuni scritti più o meno coevi al saggio del 1934, le sue intuizioni teoretiche si uniscono a considerazioni religiose e politiche:

L'hitlerismo è la prova più grande – la prova incomparabile – che l'ebraismo abbia mai dovuto affrontare. [...] Ma ciò che conferisce all'antisemitismo hitleriano un accento unico e ne costituisce, in un certo senso, l'originalità, è la situazione senza precedenti in cui ha posto la coscienza ebraica. Poiché essa non è solo ferita dall'affronto che le viene inflitto. L'oltraggio razzista aggiunge all'umiliazione un bruciante sapore di disperazione. Il destino patetico di essere ebreo diventa una fatalità. Non gli si può sfuggire. L'ebreo è ineluttabilmente inchiodato al suo ebraismo²⁰.

gusto Ponzio, *L'hitlerismo come tendenza del capitalismo. Emmanuel Lévinas, il lavoro, la guerra*, "La rosa di nessuno", n. 2, 2007: *Cultura nazista?*, pp. 147-169, il quale mette in evidenza il legame irrecusabile tra lavoro e guerra, di cui, a suo avviso, Lévinas avrebbe individuato i legami ontologici. Sull'interpretazione di Nietzsche, sempre in relazione alla prima produzione di Lévinas, cfr. Giuseppe Lissa, *Dal primato della politica al primato dell'etica*, in Irene Kajon, Emilio Baccharini, Francesca Brezzi, Joëlle Hansel (a cura di), *Emmanuel Lévinas. Prophetic inspiration and philosophy*, (Atti del convegno internazionale per il centenario della nascita. Roma, 24-27 maggio 2006), Firenze, Giuntina, 2008, in particolare le pp. 152-154.

²⁰ Emmanuel Lévinas, *L'inspiration religieuse de l'alliance* (1935), "Cahiers de L'Herne": Emmanuel Lévinas, n. 60, 1991, p. 144. Questo testo, insieme ad altri omogenei per tematiche, fu pubblicato originariamente sulla rivista "Paix et Droit", organo dell'Alliance Israélite Universelle. L'insieme dei brevi articoli è stato riedito nei "Cahiers de l'Herne". Come scrive Joëlle Hansel, «questi testi costituiscono il dispositivo di resistenza intellettuale e spirituale contro l'hitlerismo che Lévinas utilizza negli anni antecedenti alla guerra. Tutti mettono egualmente a nudo il fondamento razzista del nazional-socialismo» (J. Hansel, *Paganisme et "philosophie de l'hitlerisme"*, cit., p. 27). In essi, a differenza della prospettiva etica che domina le opere della maturità, Lévinas aderisce «a una visione strettamente religiosa dell'ebraismo, della vocazione di Israele e del senso della diaspora» (*ibidem*, p. 34).

L'antisemitismo hitleriano, dunque, pone gli ebrei di fronte a un'identità che, fino a quel momento, poteva esser considerata una questione non meramente "razziale". Lévinas non si stanca di invitare gli ebrei a una riflessione seria sulla propria identità, sia in rapporto a chi la considera irrimediabile, perché connessa all'eredità *razziale*, sia a chi, invece, la considera esclusivamente come un errore religioso di cui emendarsi, auspicando la conversione degli ebrei²¹. Paradossalmente, proprio l'hitlerismo, costituendo una prova suprema per l'intero popolo, offre agli ebrei una possibilità di riscoprire le proprie radici e la propria identità. Li spinge, da un lato, a liberarsi, una volta per tutte, dai residui fantasmi di un ancoraggio meramente etnico-razziale che li inchioda alla fatticità biologica e che li espone senza possibilità di evasione alla persecuzione e allo sterminio; dall'altro si tratta di superare il turbamento profondo dell'anima ebraica, assalita «da una nostalgia, pressoché istintiva, delle fonti originarie e limpide della sua ispirazione»²², indirizzandosi alla ricerca di una rinnovata consapevolezza della propria dignità e della propria missione:

L'avvento del razzismo in Germania, il prestigio che esso acquisisce nel mondo appaiono alla coscienza ebraica come l'apoteosi di tutto ciò che, nella realtà, è agli antipodi dell'ebraismo. [...] Gli ebrei hanno un confuso sentimento che l'hitlerismo sia come un richiamo alla loro vocazione e al loro destino. Essi situano nuovamente il loro male nella prospettiva della Storia Santa²³.

È evidente come la questione dell'identità ebraica sia affrontata, per lo meno in questi anni, a partire da un orizzonte religioso, per cui non è raro imbattersi in argomentazioni che Lévinas, in seguito, abbandonerà, per l'esigenza di un approccio più rigorosamente filosofico²⁴. Una di queste argomentazioni è legata al senso da attribuire alle persecuzioni rispetto alla Storia Santa. Una prospettiva che permane anche alla fine della guerra:

²¹ Cfr. Emmanuel Lévinas, *Fraterniser sans se convertir (à propos d'un livre récent)* (1936), "Cahiers de L'Herne": Emmanuel Lévinas, n. 60, 1991.

²² Emmanuel Lévinas, *L'actualité de Maïmonide* (1935), "Cahiers de L'Herne": Emmanuel Lévinas, n. 60, 1991, p. 142.

²³ Emmanuel Lévinas, *A propos de la mort du pape Pio XI* (1939), "Cahiers de L'Herne": Emmanuel Lévinas, n. 60, 1991, p. 152.

²⁴ Non è mancato chi ha sostenuto che l'"opzione confessionale" sia fortemente presente anche nelle *riflessioni sull'hitlerismo*, e che essa, aggiunta ad un mancato e serio confronto con la filosofia di Nietzsche, abbia finito per velare e rendere ambigua l'argomentazione filosofica sull'hitlerismo, fino a «impedire una visione chiara e distinta del fenomeno stesso» (Antonello Giugliano, *La Sho'ah e l'olocausto della filosofia (a proposito di Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo, 1934, di Emmanuel Lévinas*, in Paolo Amodio, Romeo De Maio, Giuseppe Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Napoli, Vivarium, 1998, p. 427).

Bisogna credere che l'enormità della nostra esperienza venga incasellata nei quadri prestabiliti della storia, che i nostri morti senza tombe vengano sistemati tra le colonne delle statistiche? [...] Non vogliamo che, ancora una volta, tutto ciò che vi è di eccezionale – e, pronunciamo infine la parola, di religioso – nella nostra esperienza, non riesca a interrompere l'implacabile corso delle cose²⁵.

Cercando di attribuire al male un posto nella Storia Santa – operazione che si muove, come per i cristiani, sui confini ambigui della teodicea – Lévinas definisce l'esistenza ebraica come caratterizzata dal «mutamento inatteso della maledizione in esultanza»²⁶. Rivendica, per questa via, l'irremissibilità dell'essere ebrei, non a partire dall'eredità biologica, ma dall'elezione e dall'idea di creazione. Creature e, in sovrappiù eletti, gli ebrei sarebbero portatori di una essenziale *passività*: «L'imperativo della creazione, che si prolunga in imperativo del comandamento e della legge, instaura una passività totale. Fare la volontà di Dio è, in questo senso, la condizione della fatticità»²⁷. Certamente, benché occorra giudicare tale *conatus* identitario alla luce del contesto storico, non è filosoficamente indifferente che Lévinas, probabilmente senza valutarne a pieno le conseguenze, indichi nella contrapposizione con il Nemico un mezzo per rafforzare l'identità ebraica, applicando rigorosamente quella logica identitaria amico-nemico che Schmitt aveva indicato come essenza del Politico, logica di cui lo stesso Lévinas si farà, in seguito, convinto detrattore²⁸.

Al contrario dell'ebraismo, l'hitlerismo, e con esso tutte quelle filosofie che ne hanno favorito l'insorgenza, sono l'espressione più bieca di un *neopaganesimo* immanentista, di una "idolatria" della vita biologica – la cui prossimità con il concetto di "sacralità della vita" è davvero assai inquietante –, incapace di evadere dalla fatticità di un'esistenza inchiodata al corpo. La simbologia hitleriana è una simbologia che fa dell'*immanenza* il

²⁵ Emmanuel Lévinas, *Tout-est il vanité*, "Cahiers de la nuit surveillée": Emmanuel Lévinas, n. 3, 1984, pp. 320-321 (originariamente in "Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle", n. 9, 1946, pp. 1-2).

²⁶ Emmanuel Lévinas, *Être juif*, "Cahiers d'études levinassiennes", n. 1, 2002, p. 103 (originariamente in "Confluences", nn. 15-17, 1947, pp. 253-264). Sul senso profondo di questa affermazione si è interrogato Benny Lévy, *Être juif. Étude levinassienne*, Lagrasse, Verdier, 2003.

²⁷ E. Lévinas, *Être juif*, cit., p. 103.

²⁸ Cfr. Carl Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, trad. it. a cura di Gianfranco Miglio, Pierangelo Schiera, Bologna, il Mulino, 1972. Sul raffronto tra la politica dell'ostilità schmittiana e la politica dell'ospitalità levinassiana cfr. Caterina Resta, *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Genova, il melangolo, 2008.

luogo di elezione della sua mitologia²⁹. Il paganesimo, infatti, secondo l'ebreo Lévinas, si definisce innanzitutto a partire da «un'impotenza radicale a uscire dal mondo. Non consiste nel negare spiriti e dei, ma nel collocarli nel mondo. [...] In questo mondo bastante a se stesso, chiuso su se stesso, il pagano è barricato. Lo trova solido e molto stabile. Lo considera eterno. Regola su di esso le sue azioni e il suo destino»³⁰. Per questa via l'ebraismo si trova in una rinnovata e inedita prossimità con il cristianesimo, come non ha mancato di notare Maritain, il quale, negli stessi anni, indagando l'«essenza spirituale dell'antisemitismo», affermava che l'odio nei confronti degli ebrei era inevitabilmente connesso all'odio per i cristiani, in quanto esso nasceva dal medesimo pensiero pagano, che aborrisce ogni riferimento alla trascendenza³¹. L'antisemitismo sarebbe, infatti, una rivolta della Natura contro il soprannaturale. Proprio in questa intuizione Lévinas vede il pregio della riflessione di Maritain, che mette in luce un tratto fondamentale dell'ebreo: «Straniero al mondo, l'ebreo ne costituirà il fermento, lo risveglierà dal torpore, gli comunicherà la sua impazienza e la sua irrequietezza per il bene»³². È l'estraneità all'ordine mondano – che non vuol dire ascetico distacco –, alle sue gerarchie e alle sue priorità ad ispirare, come reazione, l'antisemitismo. L'ebreo, lo straniero per eccellenza, è inassimilabile al mondo e la sua ex-sistenza è per essenza un affronto al paganesimo immanentista. Questo sguardo rivolto alla trascendenza appartiene anche alla fede cristiana, la quale, per questa via, si ritrova anch'essa messa in questione dall'hitlerismo. In virtù di questa prossimità tra ebraismo e cristianesimo e soprattutto del loro decisivo contributo nei confronti della definizione dell'umanità dell'uomo, Lévinas ribadirà

²⁹ Sul nesso tra chiusura immanentistica e ricorso al mito insistono molto Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *Il mito nazi*, trad. it. e cura di Carlo Angelino, Genova, il melangolo, 1992.

³⁰ E. Lévinas, *L'actualité de Maïmonide*, cit., p. 144. Chalier mette in luce che proprio in questo insieme di scritti si nota l'urgenza, per Lévinas, «di pensare l'ebraismo nella sua opposizione irriducibile al paganesimo» (Catherine Chalier, *Introduction aux textes de Lévinas (1935-1939)*, "Cahiers de L'Herne": Emmanuel Lévinas, n. 60, 1991, p. 139). Interessante e ricca l'analisi del rapporto paganesimo-ebraismo, condotta a partire da questi articoli dei primi anni '30 da Francesco Paolo Ciglia, *Un'inquietante mitologia contemporanea*, in *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Lévinas*, Roma, Bulzoni, 1996, pp. 31-44.

³¹ Jacques Maritain, *Les Juifs parmi les nations*, Paris, Cerf, 1938. Sembra evidente che Maritain utilizzi, in alcuni punti, le argomentazioni e finanche il vocabolario usato da Lévinas nel 1934 nell'articolo di "Esprit". Ad esempio per parlare degli effetti dell'hitlerismo sugli esseri umani: «Esso li inchioda (*rive*) a categorie e fatalità – biologiche – alle quali nessun tipo di esercizio della loro libertà permette di sfuggire» (*ibidem*, p. 22).

³² Emmanuel Lévinas, *L'essence spirituelle de l'antisémitisme (d'après Jacques Maritain)* (1938), "Cahiers de L'Herne": Emmanuel Lévinas, n. 60, 1991, p. 151.

indefessamente l'idea fondamentale del saggio del 1934, cioè che l'hiliterismo fosse un pericolo non solo per gli ebrei, ma per l'intera civiltà occidentale, inequivocabilmente fondata su radici ebraico-cristiane: «La civiltà ebraico-cristiana è messa in questione da una barbarie arrogante installata al centro dell'Europa. Con un'audacia ancora ineguagliata, il paganesimo solleva il capo, capovolgendo i valori»³³. Di fronte a questa trasvalutazione dei valori – già annunciata da Nietzsche – che impone un mutamento così radicale dei presupposti del pensiero occidentale, era chiaro che la posta in gioco non potesse essere considerata solamente una determinata forma di governo o di società, ed è proprio questo che Lévinas, nel suo breve e denso articolo del 1934, voleva dimostrare: «può essere che ci sia riuscito a mostrare che il razzismo non si oppone solamente a questo o quel punto particolare della cultura cristiana e liberale. Che qui non è questo o quel dogma della democrazia, del parlamentarismo, del regime dittatoriale o della politica religiosa ad esser messo in causa. È l'umanità stessa dell'uomo»³⁴.

Bibliografia

- Abensour M., *Il Male elementale*, trad. it. di S. Chiodi, in E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hiliterismo*, trad. it. di A. Cavalletti, Macerata, Quodlibet, 1996, pp. 37-87.
- Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.
- Agamben G., *Stato di eccezione. Homo sacer II, I*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Arendt H., *I campi di concentramento*, in *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Milano, Edizioni di comunità, 1996.
- Bataille G., *La structure psychologique du fascisme*, "Critique sociale", n. 10, 1933/n. 11, 1934.
- Binding K., Hoche A., *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens: ihr Mass und ihre Form*, Leipzig, Meiner, 1920.
- Chalier C., *Introduction aux textes de Lévinas (1935-1939)*, "Cahiers de L'Herne": Emmanuel Lévinas, n. 60, 1991.
- Ciglia F.P., *Un'inquietante mitologia contemporanea*, in *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Lévinas*, Roma, Bulzoni, 1996.
- Clemente L.F., *La libertà europea e la sua ombra. Note sulla lettura levinassiana dell'hiliterismo*, "La rosa di nessuno", n. 2, 2007: *Cultura nazista?*, pp. 187-197.
- Esposito R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

³³ E. Lévinas, *L'actualité de Maïmonide*, cit., p. 142.

³⁴ E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hiliterismo*, cit., p. 35.

- Esposito R., *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Milano, Mimesis, 2008.
- Fulco R., *L'obbligo oltre il diritto: Simone Weil e la responsabilità per altri*, in S. Tarantino (a cura di), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, Roma, Aracne, 2009.
- Giugliano A., *La Sho'ah e l'olocausto della filosofia (a proposito di Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo, 1934, di Emmanuel Lévinas*, in P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Napoli, Vivarium, 1998.
- Hansel J., *Paganisme et "philosophie de l'hitlerisme"*, "Cité", n. 25, 2006.
- Heidegger M., *Conferenze di Brema e di Friburgo*, trad. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2002.
- Lacoue-Labarthe P., Nancy J.-L., *Il mito nazi*, trad. it. e cura di C. Angelino, Genova, il melangolo, 1992.
- Lévinas E., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. it. di A. Cavalletti, Macerata, Quodlibet, 1996.
- Lévinas E., *A propos de la mort du pape Pio XI (1939)*, "Cahiers de L'Herne": Emmanuel Lévinas, n. 60, 1991.
- Lévinas E., *Dell'evasione*, trad. it. di D. Ceccon, Napoli, Cronopio, 2008.
- Lévinas E., *Être juif*, "Cahiers d'études lévinassiennes", n. 1, 2002.
- Lévinas E., *Fraterniser sans se convertir (à propos d'un livre récent) (1936)*, "Cahiers de L'Herne": Emmanuel Lévinas, n. 60, 1991.
- Lévinas E., *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, "Cité", n. 25, 2006, pp. 126-137.
- Lévinas E., *L'actualité de Maïmonide (1935)*, "Cahiers de L'Herne": Emmanuel Lévinas, n. 60, 1991.
- Lévinas E., *L'essence spirituelle de l'antisémitisme (d'après Jacques Maritain) (1938)*, "Cahiers de L'Herne": Emmanuel Lévinas, n. 60, 1991.
- Lévinas E., *L'inspiration religieuse de l'alliance (1935)*, "Cahiers de L'Herne": Emmanuel Lévinas, n. 60, 1991.
- Lévinas E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1980.
- Lévinas E., *Tout-est il vanité*, "Cahiers de la nuit surveillé": Emmanuel Lévinas, n. 3, 1984.
- Lévy B., *Être juif. Étude lévinassienne*, Lagrasse, Verdier, 2003.
- Lissa G., *Dal primato della politica al primato dell'etica*, in I. Kajon, E. Baccarini, F. Brezzi, J. Hansel (a cura di), *Emmanuel Lévinas. Prophetic inspiration and philosophy*, (Atti del convegno internazionale per il centenario della nascita. Roma, 24-27 maggio 2006), Firenze, Giuntina, 2008.
- Maritain J., *Les Juifs parmi les nations*, Paris, Cerf, 1938.
- Ponzio A., *L'hitlerismo come tendenza del capitalismo. Emmanuel Lévinas, il lavoro, la guerra*, "La rosa di nessuno", n. 2, 2007: *Cultura nazista?*, pp. 147-169.
- Resta C., *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Genova, il melangolo, 2008.
- Salanskis J.-M., *L'extermination*, in *Lévinas vivant*, Paris, Les belles lettres, 2006.
- Schmitt C., *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, trad. it. a cura di G. Miglio, P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972.
- Sebbah F.-D., *C'est la guerre*, "Cité", n. 25, 2006, pp. 41-54.

Sebbah F.-D., *Le mal élémental*, in *Lévinas. Ambiguités de l'alterité*, Paris, Les belles lettres, 2006, pp. 179-185.

Tarizzo, D., *La vita, un'invenzione recente*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

Weil S., *Riflessioni sulle origini dell'hitlerismo* (1939), in *Sulla Germania totalitaria*, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1990, pp. 199-200.

RITA FULCO

EMMANUEL LEVINAS AND THE PHILOSOPHY OF HITLERISM

Our present consideration tries a philosophic reading of the phenomenon Hitlerism, according to the issues suggested by Lévinas in 1934, in his work *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. We'll try to go through some of the theoretical cruxes which Lévinas identifies as the fundamentals of the *Philosophy of Hitlerism*, as he himself calls it. One of the main categories he states is the *Biological Identity*: according to the Hitlerism, the Ego is thought to be coincident and identical to the Biologic Body. This identity, so distant from the Christian-Judaic traditional view, becomes the unavoidable tie that links a blood community, a whole of biological bodies where members recognise each other and identify themselves in a shared "us". As a matter of course, the biological existence is considered an opportunity for glorification on one hand, a road to damnation on the other. This comes true for Hebrew people in particular, since they are compelled to follow their own biological identity, as it has been thought. The bond to the biological identity calls into question both the western philosophical categories, by which the same identity has been fixed, and the humanity of mankind itself, which Lévinas detects in the attempt to escape from the pure natural fact. The purpose of our contribution is to show how the philosophic categories of Hitlerism, i.e. biological body, closure, biological inheritance, compulsoriness, are still acting nowadays and are an attempt on the humaneness of man.

VICTOR J. SEIDLER

BEFORE AND BEYOND AUSCHWITZ:
ETHICS, MEMORY, CITIZENSHIP AND BELONGINGS

This whole world is a narrow bridge –
but the essential thing is never to be afraid.
Nachman of Breslav.

Prima e oltre: before and beyond

Coming together in the beautiful and ancient setting of Macerata for the conference “Auschwitz: Prima e Oltre” we cannot know what it is to live before Auschwitz because all of us born into the post-war European world have grown up in its long shadows, even if for many years we could not recognise them for what they were¹. We can read historians to tell us and for a few years we can still listen to the voices of survivors who lived through these terrible times in the hope that we can fully “take in” what they have to say to us. But as Walter Benjamin recognised in a terribly premonition of what was to come, the stories of historical progress – of history as the unfolding of a freedom and progress have been broken and shattered into fragments that no longer, if they ever did, “make sense”². It

¹ I was invited to give a plenary to the conference “Auschwitz. Prima e Oltre” held in the Aula Magna – Università di Macerata 27-29 Gennaio 2010 that brought together many thoughtful presentations. I would like to thank the organisers and also the contributors for helpful discussions that helped to guide the outlines of these writings and to the many students who also attended the closing session.

² For insightful paths into Walter Benjamin’s writings on crisis of historical progress see his *Thesis on the Philosophy of History* in *Illuminations*, trans. by Harry Zohn and edit. by Hannah Arendt, London, Fontana Press, 1973. A helpful introduction to the Benjamin’s early life and thought is given by Howard Caygill, *Walter Benjamin: the Colour of Experience*, London, Routledge, 1998 and a discussion of Benjamin’s relationship to philosophy in Andrew Benjamin, Peter Osborne (edit. by), *Walter Benjamin’s Philosophy: the Destruction of Experience*, London, Routledge, 1994.

is as if we cannot hope to put the different pieces back into some kind of order and that we have to learn to live with uncertainties and fears in a world that has to be thought about “after Auschwitz” in radically different terms. The traditions of philosophy and social theory that we have inherited wanted to believe, for awhile at least, that Auschwitz did not really exist and that the world could somehow “return to normal” – to a “before” or even to a “beyond” where Auschwitz no longer questioned the very terms of modernity.

As we listened to papers given in the glorious council hall of the University of Macerata we were surrounded on both sides by painted murals on the walls that reminded us of narratives of history, freedom and progress that seemed unable to speak with conviction into the present. On one side there is an image of a girl – seemingly representing a portrait of innocence – presenting to religious authorities and facing it on the other wall a prince on a white horse – every girl’s patriarchal dream of a her future prince – delivering democracy in the city. But these visions of historical progress no longer seem secure “after Auschwitz” and they seem naïve and carry an innocence that no longer seems believable, if it every really was. These are images that confirm the legitimacy of traditional authority – of church and state – that have been radically brought into question as we are obliged to rethink the terms in which people can live together with their differences within a democratic culture and politics.

Prima – Before – looks like a time of innocence for Auschwitz did happen and though it took a considerable time to “come to terms” with these shocking images of dead bodies and images of mass crematoria in which human bodies were to be burnt after they suffered death agonies in “showers” we can still feel as if our inherited intellectual and political traditions fail us. We still do not understand *how* this could have happened at the heart of modern ‘civilised’ Europe and the collusions and silences of university disciplines and the Christian Churches who failed to speak out clearly against the destruction and murder of European Jewry. How was it that human beings could treat their neighbours in such brutal and uncaring ways? How could industrialised mass murder on such a scale become possible within a Europe that took pride in its “culture” and “civilisation”?

For years in the post-war world Europe sought to treat Nazism and Fascism as aberrations so resisting to ask questions about the relationship between modernity and the Holocaust – the Shoah. Politicians still talk too easily about “European values” of freedom and democracy in the hope that they can put these terribly histories ‘behind them’. But as Primo Levi recognised the only real “witnesses” – those who could have forgiven – are the drowned – the murdered – so it is not a matter of “seeking forgiveness” but of taking responsibility to interrogate European histories of white supremacy that was legitimated through Christian missionaries and racial sci-

ences that have legitimate colonial genocides that prepared the ways for the Holocaust³.

But if writing is a way of “living with” – as a kind of responsibility to “tell others” so that together you search for the questions that might help towards an understanding of “why Auschwitz?” – Primo Levi leaves us with the question of how can you carry on living when the story has been told and when you know that so many people better than yourself did not survive. What does it mean to have survived? How can you live with the guilt of survival when for years after the war people were not interested in what they had to say? If a few returned they were often destined to live a “grey zone” as it was impossible to return to life as it had been. As the survivor Nelly Sachs wrote in her poem *Survivors*:

World do not ask those snatched away from death
 Where they are going:
 They are always walking towards their graves.
 The pavements of strange cities
 Were not made for the sound of refugees’ steps.
 The windows of the houses which reflect a lifetime
 With the picturebook skies, those shifting gift tables.
 They were not polished for eyes
 That drank horror at its source.

World, a strong iron burned out the fold of their smile;
 They would so much like to come to you,
 For your beauty’s sake,
 But for the homeless one all roads wither
 Like cut flowers [...]
 (*Days of Awe*, RSGB, London, p. 598)

Natalia Ginzburg, Italian novelist whose first husband, a victim of the Nazis died in a Roman prison in 1944 shares what it was like to return to

³ For a sense of Primo Levi’s writings on the Shoah see, for example, *If this is a Man*, London, Abacus, 1965 and *The Truce*, London, Abacus, 1965 and the collection of essays *The Drowned and the Saved*, New York, Vintage Books, 1989. For a biography that is framed through a personal view of Primo Levi see, for example, Myriam Anissimov, *Primo Levi: Tragedy of an Optimist*, London, Max, 2006. She recalls that Primo Levi did not share Camon’s idea that the German people were collectively responsible for the Holocaust. For Levi, the history of the deportation and extermination of the Jews was closely bound up with the history of fascism. As he tells Camon: «Violence is a seed that does not die. It is painful to recall this to other people and to ourselves. The first European experience of destruction of the labour movement and sabotage of democracy was born in Italy. And Fascism arose out of the immediate postwar crisis, out of the myth of the mutilated victory, and was fuelled by ancient miseries and guilts. For Fascism was born a delirium that extended to the cult of the providential man, to enthusiasm organized and imposed. Every decision was left to the caprice of a single man» (p. 354).

her flat in Turin – and the impossibility of returning to what it once was – also talks of flowers:

The war is over and people have seen a lot of homes knocked down and now they don't feel safe in their own homes and more, in the way they used to feel safe and snug in them once. Something has happened that they can't get over and years will go by but they will never get over it. So we have lamps lit on our tables again and vases of flowers and portraits of our loved ones, but we don't believe in any of these things any more because once we had to abandon them without warning or scrape around pointlessly for them in the rubble [...].

When you have been through it once, the experience of evil is never forgotten. Anybody who has seen homes knocked down knows only too well what fragile blessings vases of flowers and paintings and clean white walls are [...] But we do not go defenceless against this fear. We have a toughness and resilience which others before us never knew... We are forced to go on discovering an inner calm that is not born of carpets and vases of flowers [...].

(*Days of Awe*, RSGB, London, p. 504)

“Oltre” – “beyond” Auschwitz

We are on the edge of being able to relate to the precariousness and vulnerability of life “after Auschwitz” and of beginning to frame questions so it can seem too hasty to for Europe to think “beyond” Auschwitz. Of course where there was silence in the 1950s and 1960s now in the 21st Century there is a proliferation of discourses around Auschwitz and it has become framed as “global event” that we can all learn from as if helps to shape a globalised ethics. In the years after the Second World War it was the haunting of the extermination camps, including Auschwitz that helped frame the hopes embodied in the Universal Declaration of Human Rights that was somehow to guarantee “never again”. But post-war histories have turned out quite differently and atrocities that we have witnessed in Vietnam, Cambodia, Ruanda, the former Yugoslavia and Darfur remind us that genocide is not an experience of colonial power and domination or of the Holocaust alone. Atrocities and neighbourly violence are not simply part of the past but they are part of the present and the intensities of the wars in Iraq and Afghanistan shows us that military violence in a global “war against terror” shows us the ease with which “others” are framed as “less than human”.

The hope that the juridical instruments of international law backed with the authority of the United Nations would bring the world together to offer a renewed hospitality to others who were deemed “different” so that refugees and asylum seekers would be offered sanctuary, have proved im-

possible to actualise. This was to frame a hope that the world could somehow return to a time “before” Auschwitz and so to wish that Auschwitz had never really happened. But Auschwitz shows us what is possible in the relations between human beings and makes us aware that if it happened it could happen again. International laws and conventions could not, in themselves, guarantee that we could return to a world that could somehow make Auschwitz impossible. As children whose families had somehow escaped their fate of extermination we were somehow to be “protected” by our parents who would “take on” these terrible histories as their own. We would be told that the past belongs to them alone and they alone would take responsibility for it and somehow ensure that its affects did not leak into their children’s minds and bodies. As part of a distorted logic as second generation we were to live in the present and in the future *as if* Auschwitz had not happened in the very recent past⁴.

The “black hole” that Primo Levi talks about existed for us as children, as if the Shoah was a kind of unspeakable Genesis before which there was no history, no life. For us there was no familial time that stretched to “before” Auschwitz but as children of refugees and survivors from continental Europe it was as if there was no life before the Holocaust. This was our year zero. As children we were supposed to carry the hopes of our parents that we could be protected from these terrible traumatic histories and so be unaffected by them. At least this is what we were told so it meant that somehow we were left with the impossible task of both having to know about Auschwitz but having to live as if Auschwitz had not really happened for us – it was part of a “past” that existed for our parent’s generation but did not really exist for us. It was none of our business and we were to reassure our parents that as children, we were free of its inheritance. We were to be clear of historical legacies though at the same time we were somehow expected to be “proud” of “being Jewish” at the same time and unspeakably we felt that it was an identity that had been shamed by the stories that “they had gone like sheep to the slaughter”. We knew enough to have absorbed into our bodies the fear that “Jewish” was a dangerous identity because you could be murdered for it.

Somehow we owed it to our parents to be “normal” and so “become English” and become “like everyone else”. As Levinas has explained this is part of the dream of modernity but how could we be “normal” when at the same time we knew that our uncles, aunts and cousins had been murdered in Treblinka. They had lived in Warsaw and those who had been able

⁴ I have reflected upon the dynamics of a second generation experience in both personal and theoretical terms in Victor Jeleniewski Seidler, *Shadows of the Shoah: Jewish Identity and Belonging*, Oxford, Berg, 2001.

to survive in the Warsaw ghetto were eventually murdered in Treblinka. In June 2010 I listened to a talk by Jan Tomasz Gross, author of *Neighbours* in Senate House, University of London, where he showed a disturbing image of a group of Polish peasants and police officers sitting in front of a collection of skulls and bones⁵. He revealed that these people had been engaged in digging into the mounds of ash that remained of the Jewish dead in search of “buried treasure” that might have escaped the scrutiny of the guards. There was nothing shameful in these activities and people were ready to be photographed with their spoils. But it was disturbing in a way I could not articulate at the time, to realise that I could have been witnessing the remains of my own dead relatives – the family that did not get away and never had the chance to become refugees or seek asylum. They were left to their fate. Like other families they were caught in historical events that were not of their making. It was the enormity of the Shoah that it has been so hard to ‘take in’ and only visiting the scale of the recent monument in Berlin – “The Memorial to the Murdered Jews of Europe” – did I feel I was getting a sense of the scale of the tragedy. It was hear that I also discovered that as an extermination camp there were no records of those who had been murdered in Treblinka – so that people had died without a bureaucratic trace.

It can be difficult to acknowledge that Hitler largely succeeded in his efforts to murder the Jews of Europe. This is something that the Christian Churches – both Catholic and Protestant – do not want to acknowledge for they need to believe for their theologies to be sustained that there was at least a remnant that had survived intact. Jews are supposed to be present to witness the Second Coming and if they have been destroyed this shows that Christian theologies have been broken, even though they are reluctant to face these truths. But rather than engage in critical discussions across generations the Churches have taken refuge in Adorno’s notion that silence is the only appropriate response after Auschwitz⁶. But this silence has worked to block communication between generations within families as the German state has taken responsibility for remembrance and memorialization. But this has

⁵ Jan T. Gross was speaking as part of Mellon Sawyer Seminar Series February-October 2010 on *Fratricide and Fraternity: Understanding and Repairing Neighbourly Atrocity* in the School of Advanced Study: University of London. His book *Neighbours* reconstructs the events that took place in July 1941 in the small Polish town of Jedwabne where the Jews of the town were murdered by their Polish neighbours «not by the German occupiers, as had previously been assumed». The book occasioned an unprecedented reevaluation of Jewish-Polish relations during World War 1.

⁶ For an important collection that brings together the writings of Theodor W. Adorno that reflect on responses to Auschwitz see Theodor W. Adorno, *Can one Live after Auschwitz? A Philosophical Reader*, edit. by Rolf Tiedermann, Stanford, Stanford University Press, 2003.

sometimes worked to absolve families from open discussion about their own grandparents and their involvements in the war and it has created its own tense silence that have been difficult to crack. Maintaining a respectful silence in the face of Auschwitz has meant that Jews have been figures as the phantom objects of Christian compassion for in Germany at least many people grow up with little lived experience of Jews who come to occupy their unconscious fantasies as “victims” of Nazi violence.

Different generations have found it difficult to talk openly to their children and their children have rarely witnessed their grandparents and parents emotional loss and grief at what happened. Rather “the Holocaust” has become a matter of public memory and school history lessons that can weigh heavily on the shoulders of generations who can feel that their German identity has been shamed. Many students take pride when studying in Britain that people cannot tell from their accents that they are German. Sometimes it has been mothers in families who have been concerned to teach these histories to their children and encouraged them into a sense of responsibility while fathers have remained more distant having intellectually rejected their own parents Nazis pasts. They have framed a cosmopolitan ethics and an identification with a universal humanism that can create its own forms of historical disavowal. They have worked on these issues intellectually but often are left with emotionally unresolved feelings with their parent’s generation for dialogues have been broken and tensions remain.

But standing in silence before memorials to the dead on the fixed dates that have been allocated by the state for there are “no words” that can express the enormity of the losses people feel, can sustain unhelpful boundaries between private, familial spaces and spaces of public memory. It can also work to block necessary communications between different generations as children never really experience their parent’s emotions about the times they lived through. Sometimes these are issues of gender and communication that a younger generation, often of women, seek to break the silences they have inherited in their families. They feel a need to hear the words spoken and the emotions expressed. They often feel closer to their grandparents and feel that their kindly grandparents could not possibly have been involved in these terrible events. They want to know but at the same time they do not want to dig too deep and discover what they do not want to hear. In different European countries these predicaments fall in different ways – there are very different histories in for instance, Germany, Italy, France, Holland and Great Britain. There are different legacies but also different ways in which societies have come to terms with their own traumatic histories, either in relation to colonial histories or the Holocaust.

These narratives of historical memory have become vital in a post-war period that has seen global shifts of populations and issues of migration, refugees and asylum helping to shape diverse multicultural societies. Ques-

tions about how Europe learns to live with differences and ways that democratic societies have learnt to engage with their own painful histories remain central if we are to shape European futures that can engage honestly with the horrors and superiorities of many European pasts and their colonial and imperial inheritances. This is not to create a hope of living “beyond” Auschwitz but it does mean learning how to engage at different levels, both personally and politically, with family and collective histories. We have often been encouraged by a neo-liberal moral culture to think that we can put “the past behind us” without really “facing up” to its painful realities and learning to speak openly and emotionally truthfully within families. Often these are the stories that younger generations need to hear if they are to find their own orientations to the pasts they inherit. This does not mean making them responsible for the deeds of an older generation but it does mean not feeling shamed by the past but taking a responsibility to remember for the future. This offers a sense of both greater freedom and responsibility.

“*We refugees*”: *Human Rights and Refugees*

Giorgio Agamben opens his essay *Beyond Human Rights* recalling an article published in 1943 by Hannah Arendt in a small English-language Jewish publication, the “Menorah Journal” titled *We Refugees* in which Arendt is reflecting upon the condition of a countryless refugee – a condition she herself was living. She was addressing others who shared her situation from Germany, Austria and France whose families had attempted to be ‘150 percent German, 150 percent Viennese, and 150 percent French’. They had struggled for years to win acceptance and to assimilate into a dominant culture, as German, French and Austrian citizens ‘like everyone else’. Within the terms of the contract first offered by Napoleon in France they were obliged to pay the price for equal citizenship of disavowing any collective identity and learning to treat their Judaism as a matter of individual religious belief alone. They were to be ‘like everyone else’ just that they happened to have different individual religious beliefs⁷.

Arendt is concerned that people displaced from their own countries as refugees learn the critical lessons of their experience that show up the failures of the liberal democratic state in being able to protect their own citizens in time of crisis. In this way the refugee can become the paradigm of

⁷ For a sense of Giorgio Agamben’s work see, for instance, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. by Daniel Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press, 1998 and *The Man Without Content*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

a new historical consciousness. The fate they were suffering as Jews was soon to be shared by other European nations who were to pass under Nazi rule. As Arendt frames it, if they lucidly contemplate their own condition they will realise they have a priceless advantage: «History is no longer a closed book to them and politics is no longer the privilege of Gentiles. They know that the outlawing of the Jewish people in Europe has been followed closely by the outlawing of most European nations. Refugees driven from country to country represent the vanguard of their peoples»⁸.

Within the terms of the contract for Jewish emancipation, as Sartre explored it in *Anti-Semite and Jew*, Jewish consciousness as a form of collective consciousness was to cease to exist⁹. This meant that Jews were to be obliged to forget that they had their own history and politics as a people with memories of their own kingdoms. They were to cease to remember that they had their own collective history as they children in school were to be taught the shared history of the Western European nation states that often forgot histories of anti-Semitism and expulsions. In this sense their own history came to be “a closed book” and they could no longer participate in politics collectively, but simply as individual citizens with their own political views. They could no longer conceive of themselves as a people or a nation that was transnational going across national boundaries. They were to be tested in the First World War, where fighting within opposing national armies, cousins had to be prepared to kill each other. But the fact that so many German Jews were proud of their war service in the end offered them no protection against Nazi rule. Somehow this still did not allow them “to pass” as Germans.

Raul Hilberg in *The Destruction Of European Jews* closes his chapter

⁸ Hannah Arendt, *We Refugees*, “Menorah Journal”, n. 1, 1943, p. 77. For a sense of the development of Hannah Arendt’s thinking over time on issues of refugees and displacement see, for instance, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1979; *The Jew As Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, edit. by Ron H. Feldman, New York, Random House, 1978; *On Violence*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1969 and *Between Past and Future*, New York, Penguin, 1977. For an interesting exploration of the relationship of experience to critical understanding in Arendt’s work that discusses storytelling as a form of critical theory beyond the limits of philosophy see Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithica and London, Cornell University Press, 1994.

⁹ Jean-Paul Sartre explores the legacies of anti-Semitism that implicitly framed within discourses of an Enlightenment modernity in *Anti-Semite and Jew*, Berlin and New York, Schocken Books, 1948. This is a theme that I also explore in Victor Jeleniewski Seidler, *Recovering the Self: Morality and Social Theory*, London, Routledge, 1994 and more recently in relation to theologues and philosophy in *Jewish Philosophy and Western Culture*, London, I.B Taurus, 2008. These are themes that are explored in different ways in Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press, 1988 and his *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1990.

Reflections with a tragic and truthful observation that provides a context for Arendt's reflections.

The German annihilation of the European Jews was the world's first completed destruction process. For the first time in the history of Western civilization the perpetrators had overcome all administrative and moral obstacles to a killing operation. For the first time, also, the Jewish victims, caught in the straight jacked of this history, plunged themselves physically and psychologically into catastrophe. The destruction of the Jews was thus no accident. When in the early days of 1933 the first civil servant wrote the first definition of 'non-Aryan' into a civil service ordinance, the fate of European Jewry was sealed¹⁰.

When I first wrote this out I wrote "complete" only then to have to correct it to "the world's first completed destruction process". There were just a few remnants that survived in countries that had not been successfully occupied. I want to say that it did not completely succeed because we are here writing the story and the regime has passed into history. But this is a form of self-deception and Arendt helps us refuse it. This was a catastrophe that happened and it is only if Jews insist on reclaiming their own histories and politics that they can begin to ask appropriate questions of the particular relationship between the European Enlightenment and the nation-state. This was a learning that refugees, like Arendt, were struggling with having lost all rights but who, however, no longer wanted to be assimilated at all costs in a new national identity. They did not want to treat their stateless condition as a temporary condition as they moved from being rejected by one nation state to being offered asylum in another. They did not want to repeat history.

Stateless people

Agamben realises:

We are used to distinguishing between refugees and stateless people but this distinction was not then as simple as it may seem at first glance nor is it even today. From the beginning, many refugees, who were not technically stateless, preferred to become such rather than return to their countries.

¹⁰ For Raoul Hilberg's masterly exploration of the everyday institutional workings of the Holocaust in *The Destruction of the European Jews*, New York, Harper and Row, 1961, p. 1044. See also Saul Friedländer, *Reflections on Nazism: An Essay on Kitsch and Death*, Bloomington, University of Indiana Press, 1993; Judith Tydor Baumel, *Double Jeopardy: Gender and the Holocaust*, London, Valentine Mitchell, 1998; Lawrence D. Kravitzman (edit. by), *Auschwitz and After: Race, Culture and "the Jewish Question" in France*, New York, Routledge, 1995.

(This was the case with Polish and Rumanian Jews who were in France or Germany at the end of the war, and today is the case with those who are politically persecuted or for whom return to their countries would mean putting their survival at risk)¹¹.

But it is also important to recognise with Agamben that starting with World War 1, many European states began to pass laws allowing the denaturalisation and denationalisation of their own citizens. France was first in 1915 with regard to naturalised citizens of “enemy origin”. The Italian Fascist regime passed a law with regard to citizens who had showed themselves “undeserving of Italian citizenship”. With the 1935 Nuremberg laws we have the division of German citizens between those with full rights and citizens without political rights. The fact that you were born in the country and that your family lived there for generations made no difference. As Agamben acknowledges these laws «mark a decisive turn in the life of the modern nation-state as well as a definitive emancipation from naïve notions of the citizen and a people»¹².

I had always known that my mother had been born in Vienna and that she had been forced to leave but in some way I had not really accepted that she had been a refugee or that my step-father who escaped late from Germany had been stateless for a time. My mother wanted to forget that she was a refugee though she could hardly forget that that she was a “foreigner” since she always spoke with an accent and in the 1950s language remained a central marker of belonging. But she very much wanted her children to belong and she constantly reassured us that because we were “born in England” this meant, almost as a matter of logic that we were “English” and that nobody could take this away from us. At some level we probably felt different because we knew that she had been deprived of her citizenship and that she had been born in Vienna. But she did not want to disturb our chances of “being normal – being like everyone else” that seemed to be the only guarantee of possible security and safety. She claimed the painful family histories for herself, so that her children were protected from the past.

Hannah Arendt titled the chapter of her book *Imperialism* that concerns the refugee problem, *The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man*. According to Agamben

one should try to take seriously this formulation, which links indissolubly the fate of human rights with the fate of the modern nation-state in such a way that the waning of the later necessarily implies the obsolescence of the former. Here the paradox is that precisely the figure that should have em-

¹¹ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 15.

¹² *Ibidem*, p. 16.

bodied human rights more than any other – namely, the refugee – marked instead the radical crisis of the concept¹³.

But we need to be careful here, because it was not simply the decline of the nation state that had brought about the attacks on their own citizens even if we recognise that effectively the “Rights of Man” only seemed to have meaning as the legal and political rights of citizens within nation-states. Some people have wanted to argue that Jews lost their legal and political rights in Nazi Germany but they still could claim their human rights. But the point for Agamben is that the crisis comes in recognising that this distinction has no meaning in reality and that deprived of legal and political rights by the state means that people become “less than human”.

Agamben follows Arendt when he says that «the conception of human rights based on the supposed existence of the human being as such, Arendt tells us, proves to be untenable as soon as those who profess it find themselves confronted for the first time with people who have really lost every quality and every specific [...] fact of being human». We learn that within the liberal capitalist state we have implicitly accepted that “to be human” has come to mean being “the bearer of legal and political rights”. In Kant’s terms as a rational self I am the bearer of specific rights but this also means that if I cease to be the bearer of rights I cease to be human and so become ‘invisible’ in the public sphere of politics and culture where I exist as ‘less than human’. It is as if Jews became “non-persons”/“non-beings” as they were defined bureaucratically as “non-Aryan”.

Somehow they had ceased “to exist” as they were gradually excluded from cinemas, restaurants and public parks. If they were still present physically, it was as if people could see through them and they were not really there at all. As Agamben presents it, «in the system of the nation-state, the so-called sacred and inalienable human rights are revealed to be without any protection precisely when it is no longer possible to conceive of them as rights of the citizen of a state»¹⁴.

Human rights

According to Agamben «that there is no autonomous space in the political order of the nation-state for something like the pure human in itself is evident at the very least from the fact that, even in the best of cases, the status of refugee has always been considered a temporary condition that ought

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 17.

to lead either to naturalisation or repatriation. A stable statute for the human in itself is inconceivable in the law of the nation-state»¹⁵.

This helps us recognise that if you cease to exist as a citizen with rights, you cease to exist as human. You cease to have an individual voice of your own and you are reduced to a category – “non-Aryan”, “refugee”, “asylum-seeker”. You are expected to wait silently as other people speak for you because you can no longer speak for yourself.

For Agamben as for Arendt this goes back to the original ambiguity in the very title of the 1789 “Declaration des droits de l’homme et du citoyen”, «in which it is unclear whether the two terms are to name two distinct realities or whether they are to form, instead, a hendiadys in which the first term is actually always already contained in the second»¹⁶. There is no existence for the human being as such, as so no “human rights” that are not already the particular rights of citizens that states guarantees so states can equally withdraw.

According to Agamben «nation-state means a state that takes nativity or birth (*nascita*) (that is, naked human life) the foundation of its own sovereignty»¹⁷. So traditionally the fact that a person is born in a particular territory brings them under the sovereignty of the state. I could feel that as I was born in England, I “was” English in a way that my parents could only “become” English through naturalisation. As Agamben realises

the principle of sovereignty to the nation (in conformity with its etymon, native (*natio*) originally means simply “birth” (*nascita*). The fiction that is implicit here is that birth (*nascita*) comes into being immediately as nation, so that there may not be any difference between the two moments. Right, in other words, are attributed to the human being only to the degree in which they are the immediately vanishing presupposition (and, in fact, the presupposition that must never come to light as such) of the citizen¹⁸.

So Agamben can conclude that «if the refugee represents such a disquieting element in the order of the nation-state, that is so primarily because, by breaking the identity between the human and the citizen and that between nativity and nationality, it brings the originary of sovereignty to crisis»¹⁹.

It is through the figure of the refugee that we can recognise the un-hinging of the old trinity of state-nation-territory that is why the refugee be-

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 20.

¹⁹ *Ibidem*, p. 17.

comes the central figure of our political history. It explains why the refugee remains such a threat. As Agamben insists

we should not forget that the camps were built in Europe as spaces for controlling refugees, and that the succession of internment camps – concentration camps – extermination camps represents a real filiation. One of the few rules the Nazis constantly obeyed throughout the course of the “final solution” was that Jews and Gypsies could be sent to extermination camps only after having been denationalised (that is, after they had been stripped of even the second-class citizenship to which they had been relegated after the Nuremberg laws.) When their rights are no longer the rights of the citizen, that is when humans are truly sacred, in the sense that this term used to have in ancient Roman law: doomed to death²⁰.

This explains why Agamben thinks: «The concept of refugee must be resolutely separated from the concept of “human rights”, and the right of asylum (which is in any case by now in the process of being drastically restricted in the legislation of European states) must no longer be considered as the conceptual category in which to inscribe the phenomenon of refugees». As far as Agamben is concerned «The refugee should be considered for what it is, namely, nothing less than a limit-concept that at once brings a radical crisis to the principles of the nation-state and clears the way for a renewal of the categories that can no longer be delayed»²¹.

This is a radical project and Agamben is clearer about what we need to do, than about how this can be achieved. The refugee becomes perhaps «the only thinkable figure» in which – at least until the process of the dissolution of the nation state and its sovereignty has achieved full completion – we can see «the forms and limits of coming political community». This means, according to Agamben that we have «to abandon decidedly, without reserve, the fundamental concepts through which we have so far represented the subjects of the political (Man, the Citizen and its rights, but also the sovereign people, the worker, and so forth) and build our political philosophy anew starting from the one and only figure of the refugee»²². One suggestion is bring back the notion of people, which usually refers to a minority, as opposing itself to the concept of nation that as so far unduly usurped it. Europe would no longer be conceived of as a “Europe of the nations”, but rather as an extraterritorial space for all European residents.

²⁰ *Ibidem*, p. 18.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 17.

Cosmopolitanism

According to Zygmunt Bauman in *Liquid Love* a spectre of xenophobia hovers not only over Europe but over the planet. This brings together old tribal suspicions with «the brand-new fear for safety distilled from the uncertainties and insecurities of liquid modern existence». As Bauman frames it «people worn out and dead tired as a result of forever inconclusive tests of adequacy, and frightened to the raw by the mysterious, inexplicable precariousness of their fortune and by the global mists hiding their prospects from view, desperately seek culprits for their trials and tribulations»²³. Easily encouraged into the view that it is criminals who make us insecure and that it is outsiders who cause crime, they conclude that «deporting the outsiders that will restore our lost or stolen security». As McNeil puts it, «politicians across Europe use the “outsiders cause crime” stereotype to link ethnic hatred, which is unfashionable, to the more plausible fear for one’s own safety»²⁴.

In the French Presidential election in 2002 both right and left, Chirac and Jospin were competing with each other through offering ever harsher measures against the immigrants that breed crime and the criminality bred by immigrants. As Bauman explains it «[...] they did their best to refocus the anxiety of electors that stemmed from the ambient sense of *précarité* (an infuriating insecurity of social position intertwined with an acute uncertainty about the future of the means of livelihood) into a fear of personal safety (integrity of the body, personal possessions, home and neighbourhood)»²⁵. Though he doesn’t explain the processes, he suggests that anxieties can be channelled in this way. If people are unsure about the sources of the uncertainties they feel forced to live with, they can be more easily directed. As people live with uncertainties and fears they find it difficult to name within the prevailing political culture, it should be hardly surprising that Le Pen was largely the beneficiary since his attack on immigrants was the sharpest.

As Bauman recognises «“Blaming the immigrants” – the strangers, the newcomers, and particularly the newcomers among the strangers – for aspects of social malaise (and first of all for the nauseating, dis-empowering feeling of *Unsicherheit*, *incertezza*, *précarité*, insecurity) is fast becoming

²³ Zygmunt Bauman, *Liquid Love*, Cambridge, Polity Press, 2003, p. 119.

²⁴ *Ibidem*, p. 120. He explores questions of migration and displacement within a framework that he establishes with *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000 and marks a certain kind of break with an earlier relationship with postmodern social theories he explores in *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge, Polity Press, 1997.

²⁵ Z. Bauman, *Liquid Love*, cit., p. 120.

a global habit». There is a desire for the strangers to return from wherever they have come from and so a resistance to Kant's cosmopolitan vision shaped more than two centuries ago, in 1784, as a consequence of the banal fact that the planet we inhabit is a sphere and that we all stay and move on the surface of that sphere. This means, as Kant observed, that we have nowhere else to go and hence are bound to live forever in each other's neighbourhood and company.

As Bauman realises «keeping a distance, let alone lengthening it, is in the long run out of the question: moving round the spherical surface will end up shortening the distance one had tried to stretch. And so *die vollkommene burgerliche Vereinigung in der Menschengattung* (a perfect unification of the human species through common citizenship) is the destiny that Nature chose for us by putting us on the surface of a spherical plant»²⁶. This means recognising that «nature commands us to view (reciprocal) hospitality as the supreme precept we need to – and eventually will have to – embrace and obey»²⁷.

But history tells us a different story as Bauman recognises. «Busy with arranging marriages of nations with states, states with sovereignty, and sovereignty with territories surrounded by tightly sealed and vigilantly controlled borders, the worlds seemed to pursue a horizon quite different from the one Kant had drawn»²⁸. Learning from Agamben's reading of the French revolutionary "Declaration of the Rights of Man and the Citizen" that «the bearer of rights was the man who was also (or in so far as he was) a citizen». He also recalls Arendt's recalling of Edmund Burke's premonition that the abstract nakedness of "being nothing but human" was humanity's greatest danger. "Human rights", as Burke noted, were an abstraction, and humans could expect little protection from "human rights" unless the abstraction was filled with the flesh of the Englishman's or a Frenchman's rights. As Arendt appreciated «the world found nothing sacred in the abstract nakedness of being human» and «the Rights of Man, supposedly inalienable, proved to be unenforceable [...] whenever people appeared who were no longer citizens of any sovereign state».

But as Agamben recognises this is not simply a matter of human rights proving to be "unenforceable" but the way in which human rights have been conceived within an Enlightenment modernity shaped through the nation-state. So Bauman misses something significant in Agamben question of whether "man" and "citizen" were to name two distinct realities when he argues that «a social, all-too-social, puissance, potenza, might or Macht

²⁶ *Ibidem*, p. 125.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 126.

was obviously needed to endure the humanity of humans»²⁹. Bauman is making a different point when he recognises that «throughout the modern era, such “potency” happened to be, invariably, the potency to draw a boundary between human and inhuman, in modern times disguised as the boundary between citizens and foreigners»³⁰.

This links to a weakness that is also shared with Agamben that has to do with the gendered nature of the discourse of human rights as it emerges with Kant’s rationalism³¹. This is also obvious in Burke’s reference to an Englishman’s rights for these were rights that only a dominant masculinity could take for granted. For in crucial respects to “be human” was assumed to “be masculine” for only a dominant masculinity could take its reason for granted. Kant’s cosmopolitanism was framed through particular assumptions of “race” and “gender” for he assumed a radical distinction between reason and nature, as I argued in *Kant, Respect and Injustice*.

Kant gives a secular form to a Christian disdain for the body and emotional life as threats to reason for the body is linked to sexuality and the “sins of the flesh”. It is vital to recognise that women and people of colour were deemed to be “closer to nature” in ways that inevitably compromised their claims to humanity. Since they could not take their reason for granted they could not take their “humanity” for granted since for Kant, to be “human” was to be “rational”. This explains why Kant argues that women needed men and the institution of marriage in order to ensure a secure enough inner relationship with reason through accepting their subordination to men. It was through marriage that women secured a relationship with reason and so their humanity.

Kant’s *Geography* makes clear that civilisation could only really exist in the temperate zones of Europe and that the progress of humankind would depend upon the intellectual advances that Europe alone could be expected to make. Those who were deemed “closer to nature” were cast as “uncivilised” needing to accept their subordination to European colonial powers if they were ever to make the transition from nature to culture. The “natives” were defined through the reason they supposedly lacked. Since they were uncivilised and tied into a relationship with nature, they could not make progress on their own. Within a dominant Christian tradition being human was established in contrast with being animal and “animality” was crucial-

²⁹ *Ibidem*, p. 127.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ For an exploration of Kant’s rationalism and its relationships to issues of gender see, Victor J. Seidler, *Kant, Respect and Injustice: The Limits of Liberal Moral Theory*, London, Routledge, 1988. This is a theme also explored in Victor J. Seidler, *Rediscovering Masculinity: Reason, Language and Sexuality*, London, Routledge, 1987 and in Id., *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory*, London and New York, Routledge, 1994.

ly identified with the bodies and sexualities. This helps explain the sense of ‘abstractness’ that pertains to the “human” since, as Kant frames it, a rational self can affirm its rationality through “rising above” its “animal nature”. The category of the “human” comes to be disembodied and radically split from emotions and desires that are deemed to be threatening³².

“*Less than human*”

An Enlightenment vision of modernity tended to identify “the human” with the “rational self”. For Kant this crucially meant that history and culture are deemed forms of unfreedom and determination. People as “free and equal” rational selves have to be prepared to “rise above” their “empirical natures”. This reveals the structure of a process of abstraction through which modernity encourages people to separate from their class, gender, “race” and ethnic backgrounds in order to affirm their freedom as rational selves. This still echoes in tradition of modern philosophy and social theory that have found it difficult to adequately recognise how particular traditions and histories can serve as forms of dignity and self-worth. As the emancipation of Jewish people within Western European states made clear, people were encouraged to treat their “Jewishness” as a matter of individual religious belief alone. It became shamed as people learnt to disavow it to be able to present them selves as “free and equal” citizens “like everyone else”. They were to discount whatever connections they might have with Jews living in other states and their sympathies for the plight of refugees from Nazi-controlled Europe had to be carefully moderated lest they bring suspicion upon themselves.

As Arendt implied humanity that can take “the form of fraternity” is “the great privilege of pariah peoples” who otherwise have been deprived of a place of their own on the world drawn by the people who coined and deployed their names. As refugees and asylum seekers they often find that they are the concern of others who not really have any interest in listening to what they have to say for themselves. As “stateless persons” or as “sans papiers”, they become, as Agamben explores it, the latter-day reincarnations of the ancient institution of *homo sacer*, the ultimate embodiment of the sovereign right to exempt and exclude and human being who has been cast beyond the limits of human and divine laws, and to make

³² For an exploration of Christian conceptions of respect and equality and the ways they help shape in different ways secularized moral theory in Kant, Kierkegaard and Simone Weil see Victor J. Seidler, *The Moral Limits of Modernity: Love, Inequality and Oppression*, Basingstoke, Macmillans, 1991.

them into beings to whom no laws apply and whose destruction brings no punishment.

As with Jews in Nazi Germany it is as if they have become invisible, ceasing to exist outside the fictions of a Nazi imaginary. German and Austrian Jews were forced into exile often after years of feeling quite distant from any Jewish community have readily assimilated into the dominant culture. They had forsaken what could otherwise be sources of strength. As “non-Aryans” they had been expelled so that the German nation could be “purified”.

As long as Jews were allowed to live inside the nation, then according to Nazi ideology, the nation would be weakened and undermined. As Bauman recognises

all bids for purity sediment dirt, all bids for order create monsters. The dirty monsters of the era of the promotion of the territory/nation/state trinity were nations without states, states with more than one nation, and territory without a nation-state. It was thanks to the threat and fear of those monsters that the sovereign power could claim and acquire the right to deny rights and set such conditions for humanity as a great part of humanity, as it happened could not meet³³.

Bauman draws upon Carl Schmitt saying: «he who determines a value, *eo ipso* always fixes a nonvalue. The sense of this determination of a nonvalue is the annihilation of the nonvalue». So it was, that Jews were to be separated out as the value of “German purity” came to be valued in racial terms. They were the exception that needed to be excluded so that the nation could come together in racial purity. As Schmitt has it «the exception does not only confirm the rule; the rule as such lives off the exception alone». It is only through knowing that Jews have been excluded from public life that the nation can recognise itself as “being purified”. As Agamben explains «the rule applies to the exception in no longer applying, in withdrawing from it [...]. In this sense, the exception is truly, according to its etymological root, taken outside (*excipere*), and not simply excluded»³⁴.

As Bauman highlights it «sovereignty being the power to define the limits of humanity, the lives of those humans who have fallen or have been thrown outside those limits are unworthy of being lived». He explores the implications through recalling a 1920s booklet published under the title *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Leben* (Allowing the destruction of Life unworthy of Living), authored by penal law expert, Karl Binding, and a professor of medicine, Alfred Hoche. Commonly credited

³³ Z. Bauman, *Liquid Love*, cit., p. 133.

³⁴ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 133.

with the notion of *unwertes leben* (“life unworthy of living”) – they argue that life of this sort has thus far been unduly and unjustly protected at the expense of kinds of life that should command all the attention and loving care owed to humanity. They saw no reason why the extermination of *unwertes Leben* should be seen as a crime and so liable to punishment.

As Agamben recognises this notion of “life unworthy of being lived” is a modern articulation of the ancient category of *homo sacer*. It is non-ethical as it always was, standing beyond the confines of both human and divine law. As Bauman recognises as the human species became identical with the ‘family of nations’ those who were excluded, say also as refugees, were excluded from the realm of humanity into a nowhere land of *homines sacri*.

During the two centuries of modern history, people who had failed to make it into citizens, the refugees, the voluntary and involuntary migrants, displaced persons, asylum seekers, were naturally assumed to be the host country’s affair and handled as such. Sometimes willingly, often reluctantly, states have to accept the presence of aliens and admit successive waves of immigration. As Bauman highlights «if birth and nation are one, then all the others who enter or wish to enter the national family must mimic, or are compelled to emulate the nakedness of the newborn»³⁵. They have to accept a ritual whereby for a while they have to stay in quarantine in a non-space of betwixt and between. Drawing upon Victor Turner’s work they must stay for awhile in a state of “social nakedness”. This is a ‘nowhere space’ that separates the plots in a world that is divided into plots. As Bauman frames it, «inclusion, if it is to be offered, must be preceded by a radical exclusion»³⁶.

Drawing upon Levi-Strauss in *Tristes Tropiques*, the alternative ways of dealing with the presence of strangers, which were generally approved by all other sovereign powers on the planet was between anthropophagic which boiled down to “eating the strangers up”. As Bauman expresses it, «Either literally, in flesh – as in cannibalism allegedly practiced by certain ancient tribes – or in its sublimated, spiritual version, as in the power-assisted cultural assimilation practiced almost universally by nation-states with the intention of ingesting the carriers of alien culture into the national body while dumping off the indigestible parts of their cultural dowry»³⁷. The alternative anthropoemic solution meant “vomiting the strangers” instead of devouring them: rounding them up and expelling them either from the realm of the state’s power, as happened to the Jews of Germany and

³⁵ Z. Bauman, *Liquid Love*, cit., p. 130.

³⁶ *Ibidem*, p. 129.

³⁷ *Ibidem*, p. 137.

Austria, or from the world of the living as happened in the euthanasia and extermination programmes in the 1930s and 1940s.

As recent treatment of asylum seekers in Western Europe has shown since deportations and expulsions make dramatic and rather disturbing television, so tarnishing the international reputation of the perpetrators, most governments prefer to steer clear of the trouble if they can, by locking the doors against all who knock asking for shelter. They are seeking permissions to create camps that exist outside the boundaries of Europe so that the “deserving cases” can be dealt with out of sight. They know that the problem of asylum and refugees will not go away in an unstable and uncertain global situation so governments at least want to render invisible their inhumanities.

Bibliografia

- Adorno T.W., *Can One Live after Auschwitz? A Philosophical Reader*, edit. by R. Tiedermann, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Agamben G., *The Man Without Content*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
- Agamben G., *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. by D. Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press, 1998.
- Anissimov M., *Primo Levi: Tragedy of an Optimist*, London, Max, 2006.
- Arendt H., *We Refugees*, “Menorah Journal”, n. 1, 1943, pp 69-77.
- Arendt H., *On Violence*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1969.
- Arendt H., *Between Past and Future*, New York, Penguin, 1977.
- Arendt H., *The Jew As Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, edit. by R. H. Feldman, New York, Random House, 1978.
- Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1979.
- Bauman Z., *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press, 1988.
- Bauman Z., *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- Bauman Z., *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge, Polity Press, 1997.
- Bauman Z., *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.
- Bauman Z., *Liquid Love*, Cambridge, Polity Press, 2003.
- Benjamin W., *Illuminations*, trans. by H. Zohn and edit. by H. Arendt, London, Fontana Press, 1973.
- Benjamin H., Osborne P. (edit. by), *Walter Benjamin's Philosophy: the Destruction of Experience*, London, Routledge, 1994.
- Caygill H., *Walter Benjamin: the Colour of Experience*, London, Routledge, 1998.
- Disch L.J., *Hannah Arendt and The Limits of Philosophy*, Ithica and London, Cornell University Press, 1994.
- Friedländer S., *Reflections on Nazism: An Essay on Kitsch and Death*, Bloomington, University of Indiana Press, 1993.
- Gross J.T., *Neighbors: the Destruction of the Jewish Community in Jedwabne*, Oxford, Princeton, Princeton University Press, 2001.

- Hilberg R., *The Destruction of the European Jews*, New York, Harper and Row, 1961.
- Kritzman L.D. (edit. by), *Auschwitz and After: Race, Culture and "the Jewish Question" in France*, New York, Routledge, 1995.
- Levi P., *If this is a Man*, London, Abacus, 1965.
- Levi P., *The Truce*, London, Abacus, 1965.
- Levi P., *The Drowned and the Saved*, New York, Vintage Books, 1989.
- Sartre J.-P. *Anti-Semite and Jew*, Berlin and New York, Schocken Books, 1948.
- Seidler V.J., *Rediscovering Masculinity: Reason, Language and Sexuality*, London, Routledge, 1987.
- Seidler V.J., *Kant, Respect and Injustice: The Limits of Liberal Moral Theory*, London, Routledge, 1988.
- Seidler V.J., *The Moral Limits of Modernity: Love, Inequality and Oppression*, Basingstoke, Macmillans, 1991.
- Seidler V.J., *Recovering the Self: Morality and Social Theory*, London, Routledge, 1994.
- Seidler V.J., *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory*, London and New York, Routledge, 1994.
- Seidler V.J., *Shadows of the Shoah: Jewish Identity and Belonging*, Oxford, Berg, 2001.
- Seidler V.J., *Jewish Philosophy and Western Culture*, London, I.B Taurus, 2008.
- Tydor Baumel J., *Double Jeopardy: Gender and the Holocaust*, London, Valentine Mitchell, 1998.

VICTOR J. SEIDLER

PRIMA E OLTRE AUSCHWITZ: ETICA, MEMORIA, CITTADINANZA E APPARTENENZA

Questo saggio prende le mosse da una delle analisi più lucide e articolate dei presupposti soprattutto giuridico-politici che hanno posto le basi per lo sterminio ebraico elaborata da Hannah Arendt. Nello specifico, si discute quella celebre e puntuale riflessione arendtiana della figura del rifugiato che scardina la vecchia trinità stato-nazione-territorio e, proprio in virtù del suo non appartenere, continua a rappresentare ancora oggi una minaccia, come rilevato da Giorgio Agamben. Il nodo problematico sul quale ci si sofferma è costituito dalla coincidenza fra perdita dei diritti politici di cittadinanza-appartenenza e perdita dello statuto ontologico di esseri umani nell'Europa di inizio Novecento, come tragicamente constatato dai rifugiati prima e dagli ebrei poi. Questa amara presa di coscienza sembra svelare la finzione che caratterizza al fondo i diritti umani tardo settecenteschi, e cioè il loro essere di fatto tutelabili solo quali diritti nazionali, come peraltro aveva già sottolineato Edmund Burke. Nella parte finale l'analisi viene estesa al mondo contemporaneo, in particolare alle modalità con le quali si percepiscono e rappresentano gli stranieri in Europa.

NATASCIA MATTUCCI

LO SCARTO TRA UOMO E MONDO.
RIFLESSIONI SULLA TECNICA E SULLA MINORITÀ
DELL'UMANO IN GÜNTHER ANDERS

Il pensiero politico ha da sempre indagato le implicazioni della tecnica, quale dimensione strumentale del produrre, del costruire, rispetto alla sfera deliberativa dell'agire politico. Si tratta di riflessioni che, nelle differenti declinazioni assunte nel pensiero moderno, hanno cercato di tenere insieme dimensione strumentale-procedurale e dimensione finalistica-progettuale, laddove la capacità della politica razionale su base soggettiva sembrava poter eccedere la tecnica, ordinandola e subordinandola funzionalmente¹. Le accelerazioni che il progresso tecnologico e l'industrializzazione su larga scala hanno impresso al tessuto sociale al principiarsi del XX secolo scompongono il rapporto tra tecnica e politica, aprendo a un'autonomizzazione dell'una rispetto all'altra che avvia altresì a uno sfaldarsi dell'attitudine prognostica dell'agire politico. La contrazione della capacità orientativa e ordinatrice della politica dinanzi all'imporsi di logiche impersonalmente tecniche non segnala solo un arretramento dell'una o un ribaltamento nelle gerarchie, ma interroga l'uomo nel suo rapporto con il mondo. Nell'età contemporanea la questione della tecnica si innesta inoltre sulla deriva della ragione moderna, ridisegnando finanche il profilo dell'antropologia umana in senso pessimistico. Il dispiegarsi dei suoi sviluppi all'inizio del secolo scorso, dall'ambito bellico a quello socio-economico, investe il pensiero filosofico circa i rischi connessi a tale spinta nei riguardi del pianeta, dell'essenza pensante della specie umana e della sua stessa sopravvivenza.

Questa consapevolezza emerge nelle analisi di una serie di pensatori che, nel mettere all'ordine del giorno il tema della tecnica, hanno contribuito a farne la categoria interpretativa di un'epoca². Alla luce del conu-

¹ Cfr. Maria Teresa Pansera, *L'uomo e i sentieri della tecnica. Heidegger, Gehlen, Marcuse*, Roma, Armando Editore, 1998, pp. 12-13.

² Ai fini di una ricostruzione sommaria degli scritti che hanno contribuito, ciascuno a proprio modo, a costruire un percorso attorno alla filosofia della tecnica, segnaliamo Martin Hei-

bio tecnica-violenza esibito nelle guerre mondiali, nei campi di sterminio, nella minaccia atomica, si cercherà di analizzare quella lacuna tra uomo e mondo che si schiude quando si dissipa la capacità di avvertire, di sentire le conseguenze di quanto si riesce invece a produrre. Situarsi in questo scarto che si produce tra le straripanti – ed esponenzialmente accrescibili – possibilità offerte all'essere umano dalla tecnica e la difficoltà o impossibilità della sua capacità immaginativa di farsi carico di quanto si realizza significa riattivare un compito morale. Tale processo di asincronizzazione tra l'uomo e i suoi prodotti, che segnala l'incapacità di percepire le conseguenze del proprio fare e di assumerne la responsabilità, rappresenta, seppur riformulato in vari modi, il vettore attorno al quale prende forma il pensiero di Günther Anders. L'intento di questo breve saggio è quello di ripercorrere i nodi concettuali rintracciabili nella produzione di Anders, dalla *filosofia della discrepanza* alle istanze morali, senza dimenticare che la concretezza dell'*empiria* rimane per tutta la sua esistenza materia di un'asistemica tessitura teorica³.

degger, *Die Frage nach der Technik*, in *Die Künste im technischen Zeitalter*. Dritte Folge des Jahrbuchs «Gestalt und Gedanke», (hrsg. von) der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, München, Oldenbourg, 1954, pp. 69-108. Poi in *Vorträge und Aufsätze* (1954); trad. it. *La questione della tecnica*, in *Le arti nell'età della tecnica*, (a cura di) M. Guerri, Milano, Mimesis, 2001, pp. 43-65. Ernst Jünger, *Der Arbeiter* (1932), in *Sämtliche Werke*, Bd. 8, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981; trad. it. *L'operaio. Dominio e forma*, Milano, Longanesi, 1984. Inoltre, Ernst Jünger, Martin Heidegger, *Oltre la linea*, Milano, Adelphi, 1989, si tratta di un testo che raccoglie lo scritto di Jünger del 1950 (*Über die Linie*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 7, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980) e la risposta di Heidegger del 1955 (*Zur Seinsfrage*, in *Freundschaftliche Begegnungen*, Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag, (hrsg. von) A. Mohler, Frankfurt a.M., Klostermann, 1955, pp. 9-45). Per un approfondimento si vedano Bruno Romano, *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger*, Torino, Giappichelli, 1969; Eugenio Mazzarella, *Tecnica e Metafisica. Saggio su Martin Heidegger*, Napoli, Guida, 1981; Luisa Bonasio, Caterina Resta (a cura di), *Passaggi al bosco. Ernst Jünger nell'era dei Titani*, Milano, Mimesis, 2000; Eugenio Mazzarella, *Heidegger e Jünger: ontologia e assiologia del nichilismo*, "Itinerari", nn. 1-2, 1986, pp. 209-226; in termini più generali si rimanda a Michela Nacci, *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, Torino, Loescher, 1982.

³ Cfr. Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, II. *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München, Verlag C. H. Beck, 1980; trad. it. *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, [1992] 2007, pp. 4 sgg. Il secondo volume dell'*Uomo è antiquato*, senz'altro – accanto al primo – lo scritto teoricamente più consistente di Anders, appare a venticinque anni di distanza dal primo. Lo stesso autore precisa di essersi dedicato in questo periodo alla «prassi», ossia a un attivismo e impegno civile, come attestano i numerosi scritti e articoli dedicati al nucleare che lo hanno allontanato dalla «teoria». Questa centralità della prassi è ribadita *a fortiori* in una intervista in cui si precisa che dinanzi ai campi di sterminio non si può disertare la realtà, occupandosi di questo o quel soggetto accademico, pena l'irresponsabilità (cfr. Günther Anders, *Brecht ne pouvait pas me sentir*. Entretien avec Fritz J. Raddatz, "Austriaca. Cahiers Universitaires d'Information sur L'Autriche", n. 35, 1992, p. 9).

Occasione ed esagerazione: la filosofia della tecnica

L'interrogativo da cui prende le mosse la riflessione di Anders ha a che vedere con un'urgenza capitale, più che con teorie e sistemi politici, ossia con il *che cosa* la tecnica «ha fatto, fa e farà di noi, ancor prima che noi possiamo fare qualche cosa di lei»⁴. La tecnica, più che come mezzo o strumento, è un destino, un fato che gli uomini non sono in grado di guidare, ma che tuttavia non devono rinunciare a poter sorvegliare. È una visione che nelle intenzioni tenta di collocarsi a una distanza critica da Heidegger, pur attingendo a pieno dal suo orizzonte categoriale, soprattutto per ciò che attiene al rapporto tra produrre e rappresentare⁵.

Prima di prendere in esame la curvatura in senso apocalittico che gli scritti di Anders hanno impresso alla direzione della tecnica, può essere

⁴ Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, Verlag C. H. Beck, 1956; trad. it. *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, [1963] 2007, p. 17.

⁵ Cfr. Pier Paolo Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 127-128. Nel saggio di Portinaro, uno dei rari studi in area italiana su Günther Anders, si rimarca l'influenza di Heidegger sulla filosofia della tecnica andersiana. Heidegger ha messo in luce come la visione strumentale della tecnica, che pure è esatta, non sia ancora l'essenza della tecnica. Questa è un modo di disvelare inteso nei termini di portare allo scoperto, alla presenza il reale come «fondo». Il modo di disvelamento che vive nell'essenza della tecnica è l'im-posizione, che a sua volta è la richiesta all'uomo di svelare il reale quale «fondo» nel modo dell'impiegare. L'im-posizione intesa come *un* destino del disvelamento non implica il darsi ciecamente alla tecnica, tuttavia laddove domina l'imposizione in quanto destino vi è pericolo. Nello specifico, la minaccia consiste nel negare all'uomo la possibilità di «raccolgersi ritornando in un disvelamento più originario e di esperire così l'appello a una verità più principiale» (M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., pp. 57-59). Osserva a questo proposito Romano che «l'essenza ancora non appresa della tecnica, che già minacciava le generazioni precedenti e gli elementi del loro ambiente, espone attualmente l'uomo al nascente pericolo di divenire un puro e semplice materiale, una esclusiva funzione di oggettivazione, che lo costringe in modo sempre più preoccupante al ruolo di funzionario della tecnica» (B. Romano, *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger*, cit., p. 55). Sulla base degli scritti che Anders dedica ad Heidegger [si vedano *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*, "Philosophy and Phenomenological Research", VIII, 1948, pp. 337-371 e la raccolta contenuta in *Über Heidegger*, (hrsg. von) Gerhard Ober-schlick, München, Beck, 2001; Franco Volpi (a cura di), *Heidegger esteta dell'inazione*, in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Roma, Donzelli, 1998, pp. 23-62, apparso in precedenza sulla rivista "Micromega"], nonché delle opinioni espresse nelle interviste (si vedano i riferimenti sarcastici al maestro e alle sue analisi pre-capitaliste in «*Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?*», Günther Anders im Gespräch mit Mathias Greffath, 1979, in *Das Günther Anders Lesebuch*, Zürich, Diogenes Verlag, 1984, pp. 287-328; trad. it. *Opinioni di un eretico*, Roma-Napoli, Edizioni Theoria, 1991, p. 31), Portinaro fa riferimento a un rapporto con il maestro, uno fra i tanti e non esclusivi, che va dall'identificazione al rigetto fino alla parodia. Sul punto si veda altresì Helmut Hildebrandt, *Anders und Heidegger*, in Konrad Paul Liessmann (hrsg. von), *Günther Anders kontrovers*, München, C. H. Beck, 1992, pp. 34-48.

utile indugiare sulla modalità metodologica con la quale l'autore stesso ha inteso rappresentare i suoi scritti e sul modo con il quale si intende rileggerlo in questa sede. Anders, in alcune brevi osservazioni sul metodo premesse al primo volume dell'*Uomo è antiquato*, si riferisce ai propri saggi come a una «filosofia d'occasione», un filosofeggiare che si annoda all'oggi, che fa degli sguardi opachi aperti sul mondo contemporaneo ciò che muove le sue analisi⁶. Fenomeni attuali e investigazioni filosofiche sono interpolati in un incessante mutamento di prospettiva che sembra assumere il carattere della divagazione. Tuttavia resta fermo, nell'occasionalismo, il monito a che il filosofo prenda di petto «qualche cosa di specifico» da investigare fino in fondo⁷. La preoccupazione andersiana non attiene alle appartenenze o alle competenze, a che una riflessione entri a buon diritto nel terreno della filosofia, ma quel che rileva è solo «ciò che si porta a casa dall'*excursus*, dall'escursione»⁸. Da qui il rischio, assunto consapevolmente, di esercitare una tensione eccessiva sul legame tra concetti generali e fenomeni contingenti, tale da esibire l'andirivieni tra filosofia e attualità in modo sussultorio.

In questa direzione si collocano le precisazioni premesse al secondo volume dell'*Uomo è antiquato*, nelle quali si ammonisce che la filosofia della tecnica non vuole essere un «sistema», una «cornice entro la quale si sistemano, in un secondo tempo, quei fatti empirici che vi sono scivolati dentro in modo più o meno scorrevole»⁹. Il carattere impressionistico delle sue ricerche, un vero e proprio teorizzare «*en plain air*» scevro da intenti costruttivistici, si bilancia con l'ancoraggio a «esperienze precise» e fatti concretamente esperiti o accaduti¹⁰. A questa asistematicità contribuisce anche un quadro degli scritti certamente poco organico, in cui si avvicinano saggistica, testimonianze, articoli attraversati da innumerevoli «sentieri interrotti»¹¹. La contingenza del suo filosofare, provocata da fatti in-

⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato* I., cit., p. 17. Anders si avvede di come questa sua metodologia possa apparire, del resto così è apparsa a interpreti e lettori, un «ibrido incrocio tra metafisica e giornalismo».

⁷ *Ibidem*, p. 19.

⁸ *Ibidem*, p. 22. L'occasionalismo assume spesso i tratti dell'antiaccademismo, di una critica alla filosofia come mera speculazione. Sono talvolta i non-professionisti ad ampliare confini che poi assumono veste legale. Rileva Sonolet in merito che «costoro hanno compreso che solo l'analisi del sintomo isolato consente di dedurre quale sia il carattere dell'insieme di cui fa parte e non il contrario» (Daglinde Sonolet, *Günther Anders: phénoménologie de la technique*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2006, p. 56, trad. mia).

⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato* II., cit., p. 4.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, cit., p. 35. La produzione disomogenea di Anders può essere ricondotta in parte alla sua particolare biografia che, come il suo pensiero, sceglie le improvvise «deviazioni dalla strada maestra» (Sergio Fa-

quietanti come la catena di montaggio, la televisione, l'atomica, è difesa contro le speculazioni generali e metafisiche sul «tutto» e sul «fondamento», avviando a un ribaltamento di prospettiva in cui è la fatticità stessa a condurre al cuore delle cose¹².

Alla prima indicazione metodologica segue una seconda che attiene alla modalità *esagerata* di esporre fatti così singolari. Mutuando dalla scienza, dalla microscopia e dalla telescopica, il tentativo di venire a capo della verità ampliando l'immagine, Anders specifica che «esistono dei fenomeni che non si possono trattare senza accentuarli o ingrandirli; e ciò perché senza tale deformazione non si potrebbero né identificare né scorgere e, dato che si sottraggono all'osservazione a occhio nudo, essi ci pongono davanti all'alternativa: “*esagerarli o rinunciare a conoscerli*”»¹³. L'essenza dei prodotti tecnici non si svela all'occhio nudo di un osservatore che spesso si arresta alla loro neutra apparenza, come accade per le centrali nucleari o per i contenitori del Zyklon B¹⁴. «Di nessun prodotto, o quasi, si può capire a che scopo esso esiste: *non solo dunque essi nascondono la loro origine, ma anche la loro funzione*», questa constatazione origina dalla circostanza che la tecnica è divenuta così raffinata che la sensibilità non riesce a corrisponderle e ad adeguarvisi¹⁵. Il mondo dei prodotti si nasconde ai nostri occhi nella sua essenza, nella sua pericolosità, mostrandosi o insignificante o inappariscnte. La possibilità di comprendere il fine di un oggetto si sottrae allo sguardo e può essere vista solo attraverso la “fantasia”, cioè attraverso una “esagerazione deformante” che induca a trascendersi. Al di là della breccia possibilista che l'immaginazione apre, permane la constatazione che gli oggetti, oltre a non rivelare nulla di chi li ha fatti, «altrettanto poco tradiscono quello che [...] *essi fanno di noi*. Poiché non esiste alcun apparecchio, non importa se siamo i suoi servitori o i suoi con-

bian, *Postfazione*, in Günther Anders, *Die Antiquertheit des Hassens in Haß. Die Macht eines unerwünschten Gefühls*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1985; trad. it. *L'odio è antiquato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 72). Nelle pagine dedicate alla sua biografia, Portinaro osserva: «Günther Anders, pseudonimo di Günther Stern, appartiene al novero degli autori “rimossi”. A rimuoverlo è stata prima la storia, poi il bisogno di dimenticare, infine il desiderio di non sapere. La rimozione ha lasciato il segno sull'opera, condannandola a un radicalismo di altri tempi, e sull'uomo, condannandolo all'isolamento» (*ibidem*, p. 13). Il suo percorso appare come il paradigma di una tripla mancata integrazione che fa di lui il prototipo dello *schlemihl* intellettuale: alla sua non appartenenza come ebreo si aggiunge la sua mancata assimilazione nel paese in cui è emigrato e all'interno del gruppo di intellettuali emigranti.

¹² Cfr. D. Sonolet, *Günther Anders: phénoménologie de la technique*, cit., p. 57.

¹³ G. Anders, *L'uomo è antiquato* I., cit., p. 24.

¹⁴ È difficile dare ai prodotti una forma o un'immagine conforme alla loro funzione, così contenitori di gas distruttivi possono anche somigliare a qualcosa di molto più innocuo.

¹⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato* II., cit., p. 394.

sumatori, che non ci trasformi completamente»¹⁶. Nella deformazione ravvisiamo l'intento di deidealizzare, di far emergere la verità sotto una dissimulata parvenza, quasi che il grido d'allarme e la provocazione fossero in grado di svelare la reale pericolosità dei prodotti¹⁷.

Tali riflessioni ci conducono al nerbo delle riflessioni andersiane circa la tecnica e le sue implicazioni per l'umano. Prendendo le mosse da una periodizzazione degli scritti di Anders, peraltro connessa alle sue tappe biografiche, si può rilevare come i suoi primi saggi siano caratterizzati da un'antropologia negativa nella quale la contingenza dell'uomo avvia a una libertà come estraneità¹⁸. Quest'antropologia dell'estraneità si esplicita in un'impossibilità per l'uomo di identificarsi con se stesso e con il mondo circostante, in una non specificità che gli impedisce di riconoscersi nel proprio orizzonte, in una sorta di «ontologica apolidia»¹⁹. Rispetto alla constatazione di un'estraneità dell'uomo rispetto al mondo, messa in luce nei primi scritti, i cui toni rimandano alla paternità heideggeriana e anticipano alcune posizioni esistenzialiste, occorre registrare un mutamento di prospettiva negli scritti successivi, tale da segnare un'inversione radicale nel rapporto uomo-mondo. L'assunto di un'estraneità dell'uomo rispetto al mondo del primo Anders, che potremmo sintetizzare nella formula *uomo senza mondo*, si rovescia nelle riflessioni successive nell'ammonimento di un possibile *mondo senza uomo*. Questa radicalizzazione in senso apocalittico è *provocata*, per dirla con Heidegger, da eventi storici che scandiscono il percorso del Novecento in senso tragico: dai campi di sterminio alla polverizzazione di Hiroshima e Nagasaki fino alla guerra del Vietnam, si tratta di fatti che tendono l'antropologia negativa sino a un'escatologia negativa, quale orizzonte del *non-più* in cui l'uomo si vede espropriato del suo futuro²⁰. La cifra ermeneutica di questo ottenebramento prospettico, che rischia di apparire come una cesura, si addensa attorno a una radicale lettura della tecnica e dei suoi effetti.

¹⁶ *Ibidem*, p. 395.

¹⁷ Cfr. P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, cit., p. 68.

¹⁸ Cfr. Günther Stern, *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*, "Recherches Philosophiques", VI, Paris, 1936-7, pp. 22-54; trad. it. *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Bari, Palomar, 1993.

¹⁹ Cfr. G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., pp. 57-58. Per un approfondimento si rimanda a Aldo Meccariello, *Dignità (in)umana nel pensiero di Günther Anders*, "Kainós", n. 6, 2006.

²⁰ Cfr. P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, cit., pp. 45 sgg. Precisa Portinaro che l'uomo senza mondo riguarda l'estraneità di quell'uomo che sfugge a categorie come appropriazione, appartenenza e dominio, perde il mondo perché non fa parte di una classe, di una nazione. È un essere nel mondo che appartiene ad altri. Il mondo senza uomo dischiude una prospettiva ontologica differente, nella quale il mondo diviene spopolato e inabitabile.

L'intento programmatico enunciato da Anders nelle pagine di apertura del primo e del secondo volume dell'*Uomo è antiquato*, datati rispettivamente 1956 e 1980, attiene a una critica della tecnica nella sua deriva tecnocratica²¹. Al centro della controversia ingaggiata dall'autore non vi è il tentativo di sabotare il progresso, quanto la presa d'atto che oggi la tecnica non è *una* modalità di mettere in forma la realtà, ma la condizione in cui la storia si dispiega²². La tecnica è soggetto del mondo. I mezzi, intesi come apparecchi, non sono qualcosa di secondario che segue a una libera decisione circa i fini da raggiungere, essi non mediano in vista di una finalità ma rappresentano di per sé una decisione preliminare²³. Criticare la tecnica significa revocare in dubbio lo stesso prodotto fabbricato, sia che si tratti di un oggetto come la bomba atomica, sia che si tratti dell'uomo consumatore di immagini fabbricate su larga scala. La filosofia ha il compito di occuparsi della possibile eliminazione dell'uomo per opera dei suoi prodotti.

La produzione della propria distruzione è ripercorsa guardando al susseguirsi delle tre rivoluzioni industriali. Se la prima ha messo in campo il principio macchinale in cui l'uomo permane come eventuale inventore e consumatore di un processo, la seconda ha a che vedere con la possibilità di produrre i bisogni stessi²⁴. Si tratta di una fase nella quale si avverte il bisogno di appagare non solo il consumo dei prodotti, ma anche della stessa tecnica di produzione, come a dire che tutto ciò che può essere realizzato deve essere tradotto in realtà. La terza rivoluzione attiene alla possibilità per un prodotto di provocare l'estinzione della stessa umanità. L'ultima fase sembra essere quella nella quale la tecnica disvela una prospettiva metafisica, nella misura in cui avvia a un *esserci-ancora-appena* cui non potrà seguire un'altra era²⁵. In sintesi, la progressiva colonizzazione che la tecnica opera sull'umanità avvia all'obsolescenza dell'uomo e alla sua sostituzione²⁶.

Occorre, tuttavia, indugiare su quella che Anders individua come l'essenza della tecnica, cui fa seguire quelle conseguenze annichilenti che caratterizzano la terza rivoluzione industriale, ossia sul rilievo che non si può non produrre ciò che si è in grado di produrre e, soprattutto, non si può non utilizzarlo²⁷. L'idea fissa della terza rivoluzione industriale consiste nel considerare ogni cosa, in questo senso anche l'uomo, come completamente

²¹ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato* I., cit., p. 17.

²² Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato* II., cit., pp. 4 sgg.

²³ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato* I., cit., p. 13.

²⁴ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato* II., cit., pp. 11 sgg.

²⁵ *Ibidem*, p. 14.

²⁶ Cfr. Enzo Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 91.

²⁷ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato* II., cit., p. 13.

utilizzabili, senza che si possano porre limiti a eventuali effetti. È considerato scandaloso non sfruttare una potenziale materia prima, come pure «il non riconoscere in qualcosa di esistente della materia prima»²⁸. È un dovere scoprire la sfruttabilità immanente alle cose come all'uomo, perché la loro segreta utilizzabilità ne rappresenta la legge e l'essenza. In questo senso, il mondo non è qualcosa in sé, ma è una materia prima, constatazione che prelude a quella tesi metafisica dell'industrialismo che vuole l'*essere* coincidente con l'*essere materia prima*²⁹. Dopo l'incontro con l'atomica, Anders, nel diario su Hiroshima e Nagasaki, dà una piega a questi temi ancora più realistica osservando che il fatto di non produrre più reattori, armi atomiche, o mezzi di distruzione di massa non implica la soppressione della capacità di fabbricarli. «La situazione tecnica in cui l'uomo si trova è definita non solo da ciò che egli domina, ma anche da ciò che è incapace di *non* dominare»; si profila comunque una situazione apocalittica segnata dalla possibilità per l'umanità di autoannullarsi³⁰.

Anders indaga la frustrazione dell'uomo rispetto ai prodotti fabbricati, mettendo in luce come da principio tale senso di inadeguatezza assuma i contorni della vergogna, cioè di un disprezzo verso di sé in quanto ci si avverte necessariamente inferiori rispetto alle macchine. Questo sentimento, denominato «vergogna prometeica», descrive il disagio dell'uomo rispetto all'altezza e alla perfezione degli oggetti realizzati, attestando una loro ontologica superiorità³¹. Da qui il tentativo da parte dell'uomo di superare il senso di inadeguatezza rispetto alle cose cercando di adattarsi a esse, di farsi pezzo da conformare alle macchine. Questa velleità non potrà che essere perennemente delusa, dal momento che la materia prima di cui l'uomo si compone è deteriorabile, caduca, rispetto a quella di prodotti che possono comunque essere rimpiazzati e costruiti in serie. La tentazione mimetica può trasformare la vergogna in una sorta di idolatrica devozione verso oggetti che si rivelano altresì potenzialmente seduttivi³². In sintesi, l'umanità rischia di apparire preistorica rispetto a una realtà agita dal soggetto tecnica e di essere attratta dal suo campo magnetico per adeguarsi alla sua logica.

In termini più filosofici, la vergogna rappresenta altresì il fallimento dell'identificazione con se stessi, nella misura in cui non si può ovviare al

²⁸ *Ibidem*, p. 25.

²⁹ *Ibidem*, p. 26.

³⁰ Günther Anders, *Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki*, München, C. H. Beck Verlag, 1959; trad. it. *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Torino, Einaudi, 1961, pp. 26-27.

³¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato* I., cit., pp. 35 sgg.

³² Queste tematiche sono sviluppate maggiormente nel secondo volume dell'*Uomo è antiquato*. Sul punto si rimanda a P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, cit., pp. 58-60.

fatto di essere ancorati a un'origine, a un corpo non posto da se stessi ma ricevuto in dotazione³³. A questa dotazione naturale che opprime l'io si affianca un'altra dotazione, in questo caso tecnica, che attesta la partecipazione dell'uomo alla macchina e ai suoi automatismi. Nello sforzo di adattarsi ai ritmi della macchina, soprattutto nei meccanismi del lavoro, come quelli scanditi dalla catena di montaggio, può riscontrarsi una identificazione tra io e apparecchio, almeno finché il lavoratore convertito funziona come una rotella. Se, tuttavia, questo lavoro dovesse bloccarsi, l'io si incontrerebbe come forza avversa alla macchina e sarebbe ricacciato nella vergogna della sua arretratezza, scoprendo di non essere altro che un modo deficiente di essere macchina³⁴. L'ontologica superiorità degli apparecchi apre uno scenario in cui l'uomo è detronizzato e la tecnica si pone come soggetto della storia. L'umanità cerca di rincorrere i livelli raggiunti dalla tecnica sottomettendosi ai suoi imperativi, quali il consumo e il ricambio incessante dei prodotti. Si tratta di un imperativo che dispiega a pieno l'essenza della tecnica intesa nei termini di totale utilizzabilità, incontrando inoltre un'efficace realizzazione nell'industria bellica³⁵. La circostanza che la tecnica si imponga come soggetto storico comporta un'incapacità dell'uomo a volgersi tanto indietro quanto in avanti, nel senso che la storia si tramuta in una ininterrotta cancellazione di istanti presenti, una sorta di successione inosservata, che mai perviene a una consapevolezza di sé. L'umanità espropriata del passato e del futuro si ritrova per di più espropriata anche del senso del proprio lavoro, nella misura in cui il mondo creato artificialmente non è altro che un universo di mezzi³⁶.

Tra produrre e immaginare. La filosofia della discrepanza

Il sentimento di vergogna che gli uomini provano dinanzi alla propria subalterità al cospetto della macchina evidenzia uno scarto tra la dotazione bio-psicologica umana e l'artificialità dei prodotti, che Anders ha esplorato da una prospettiva filosofica in molti dei suoi scritti³⁷. Nel riprendere la tessitura teorica dell'*Uomo è antiquato* a venticinque anni di distanza dal

³³ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato* I., cit., p. 72.

³⁴ *Ibidem*, pp. 90-94.

³⁵ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato* II., cit., p. 265.

³⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato* II., cit., pp. 336-338. Nel prodotto cui contribuiamo anche con un gesto intervengono mediazioni tali che l'apporto personale neppure è visibile. Siamo esclusi dall'immagine dei nostri prodotti e non possiamo giudicare, né essere responsabili dei loro effetti. In un mondo siffatto non esistono oggetti che non siano mezzi.

³⁷ Cfr. P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, cit., p. 66.

primo volume, è lo stesso Anders a posteriori a rilevare che i suoi scritti appaiono una variazione persistente attorno a un tema fisso, ossia la filosofia della discrepanza come dislivello tra l'uomo e il mondo dei prodotti o, estensivamente, tra fare e immaginare³⁸. Sin dal sottotitolo al primo volume dell'opera sull'obsolescenza dell'uomo, «considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale», l'intento è quello di mettere in luce come l'anima non riesca a rimanere al corrente con la produzione. L'illimitata libertà prometeica di creare nuove cose induce a seguire da lontano i prodotti creati e per di più con la cattiva coscienza di essere antiquati. Anders chiama «dislivello prometeico» l'asincronizzazione ogni giorno crescente tra l'uomo e un mondo di prodotti che esercita una tirannia sempre maggiore³⁹. Tale distanza tra uomo e mondo in realtà rimanda a un dislivello tra facoltà umane, come se ognuna si affannasse dietro all'altra marciando a ritmo diverso. Questa mancata sincronizzazione tra facoltà attiene principalmente al divario tra il fare e l'agire rispetto all'immaginare e al sentire. Un simile ritardo soprattutto nel sentire, che può radicalizzarsi in distacco o in oblio, è esemplificato dalla possibilità di costruire un'arma di distruzione di massa senza essere in grado di raffigurarsene le conseguenze. E se questa implica lo sterminio, non si è in grado di compiangere le vittime oltre un certo numero⁴⁰.

Prima di mettere a fuoco più in dettaglio il nucleo teorico intessuto attorno al «dislivello prometeico», è necessario sottolineare che esso rimanda al «programma filosofico» enunciato da Anders nel primo volume dell'*Uomo è antiquato*: fare una *critica dei limiti dell'uomo* come *critica ai limiti delle sue facoltà*⁴¹. Oltre a ripercorrere tale analisi critica delle facoltà umane, cercando di chiarire in che misura Anders riesca o meno a sezionare facoltà così eterogenee, bisogna ricordare che proprio l'incontro con l'atomica ha occasionato un raffinarsi del *gap* tra uomo e cosa in una filosofia della discrepanza di capacità tra le facoltà umane, autentico assillo per l'autore⁴². Come è stato rilevato, questo dislivello, più che appuntarsi su una difformità *ab origine* tra facoltà umane, rileva il salto in avanti dello sviluppo tecnologico nel senso dell'automazione dei processi produttivi e del potenziale distruttivo dei prodotti, rispetto al quale si registra un'obsolescenza delle capacità umane⁴³. Muovendo dalla differente portata comprensiva

³⁸ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato* II., cit., p. 8. Anders ne parla in termini di un'idea fissa, variamente modulata sia negli scritti a carattere più teorico che in quelli occasionali.

³⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato* I., cit., pp. 24 sgg.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 26.

⁴² Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato* II., cit., p. 8.

⁴³ Cfr. P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, cit., pp. 66-67.

di facoltà quali il sentire, il fare, l'immaginare, l'assumere responsabilità, Anders evidenzia una dissociazione tra una capacità fattiva come quella di produrre e una rappresentativa come l'immaginare. Tale iato si esemplifica nella possibilità di progettare la distruzione di una città e nell'impossibilità di figurarsene effetti adeguati, per quanto si tenti di afferrarne gli effetti attraverso l'immaginazione⁴⁴. La preoccupazione che muove l'autore sembra essere la comprensione di quella scissione tra azione e coscienza che avvia con indolenza all'autoannientamento o, detto in altri termini, l'individuazione di quelle condizioni di possibilità che aprono a un'incapacità di sentire quanto si fa e si produce. Si tratta di un nodo concettuale che riecheggia, con una diversa formulazione, il monito al «pensare a ciò che facciamo» con il quale Arendt intraprende le sue riflessioni sulla morale⁴⁵. Non si può, tuttavia, non segnalare che l'indagine andersiana delle facoltà umane si presenta carente dal punto di vista speculativo, nel senso che l'auspicata critica delle capacità sembra rimanere sul terreno dell'intento se non addirittura risolto a priori quasi si trattasse di *evidenze filosofiche*⁴⁶.

È lo stesso Anders a circoscrivere il suo campo d'indagine alla forbice tra produrre e sentire, rimarcando l'incapacità per l'uomo di adeguare i propri sentimenti di angoscia rispetto agli effetti delle proprie azioni o dei propri prodotti⁴⁷. Il dislivello tra le facoltà implica che per quanto si possano conoscere gli effetti di una bomba che si può realizzare, questa competenza non sarà mai adeguata all'effettiva realizzazione. Il sentire, il rimpiangere appaiono anelastici, incapaci di afferrare anche solo l'idea di un'Apolisse. Le limitate prestazioni del sentire indicano che l'umanità non è all'altezza dei prodotti che riesce a fabbricare, del Prometeo che ha in sé. Se

⁴⁴ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato* I., cit., pp. 251-253. Possiamo immaginare poco di questo quadro confuso di rovine e di questo poco ancora meno possiamo responsabilizzarci. Siamo incapaci di sentirci responsabili per la città distrutta.

⁴⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958; trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2006, p. 5.

⁴⁶ Cfr. P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, cit., pp. 142-145. Portinaro fa notare come Arendt abbia, invece, dedicato le sue due opere filosofiche maggiori proprio a un'analisi integrata delle facoltà umane (agire, fabbricare, pensare, volere, giudicare). Nel tentativo di non schivare la concretezza, a differenza di quanto rimprovera ad Heidegger, Anders ha tralasciato l'approfondimento analitico per l'urgenza della prassi.

⁴⁷ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato* I., cit., pp. 253 sgg. Oltre a lamentare l'assenza di una storia dei sentimenti, Anders sottolinea che gli uomini come esseri senzienti sono a un livello rudimentale, nella misura in cui possono uccidere in serie raggiungendo livelli industriali ma all'occorrenza pentirsi per un solo assassino. Il fatto che un uomo potesse essere nel contempo un addetto al campo e un buon padre, che i due frammenti non si toccassero, che ci fosse un'innocenza dell'atrocità non è più un caso singolo, ma sembra preludere a una dissociazione collettiva.

il volume del fare e del pensare è dilatabile, lo è molto meno quello del sentire e dell'immaginare. In maniera più radicale si può sostenere che le prestazioni del sentire, come il pentimento e l'angoscia, paiono decrescere con la potenza delle azioni⁴⁸.

Questo rapporto tra illimitatezza produttiva e limiti immaginativi rimanda alle trasformazioni che la tecnica ha impresso al mondo del lavoro, segnatamente a quegli automatismi processuali che, combinando principio di efficienza e indifferenza morale, sottraggono all'uomo il fine ultimo della propria attività⁴⁹. Nel secondo volume dell'*Uomo è antiquato*, il «dislivello prometeico» è calato all'interno della macchina produttiva, nel senso che la stessa produzione presenta una non identificazione interna⁵⁰. Il lavoratore non riconosce come proprio l'oggetto o il prodotto, ma si trova defraudato del diritto di realizzare un riconoscimento, anche solo in forma di traccia, con ciò che realizza. Alla catena di montaggio, e lo stesso vale per il lavoro burocratico, si possono avere solo prestazioni frammentate con le quali non è possibile realizzare un'identificazione ma solo una ripetizione. I passaggi che compie l'autore muovendo dalla sproporzione tra forza produttiva e immaginativa riguardano allora per un verso l'incapacità di rappresentarsi gli effetti delle proprie azioni, per un altro la modifica dell'azione stessa che è sempre di più un collaborare o un mero azionare⁵¹. In questa prospettiva, l'inadeguatezza del sentire non esprime un affievolimento della facoltà, quanto un accrescimento dei suoi compiti dinanzi ad azioni smisurate, che assumono sempre più il senso di atti di supina collaborazione. C'è una frattura tra i compiti e la capacità degli uomini di provare emozioni di fronte alla quale si inceppano i sentimenti della colpa, dell'orrore e l'assunzione di responsabilità. Lo smisurato produce indifferenza, una sorta di «analfabetismo emotivo» che rimuove il confronto con ciò che appare troppo grande⁵². L'autore utilizza il termine *sovraliminale* con l'intento di nominare quegli eventi che trascendono la capacità umana di comprendere e ricordare⁵³.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 256.

⁴⁹ Cfr. D. Sonolet, *Günther Anders: phénoménologie de la technique*, cit., p. 11.

⁵⁰ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato* II, cit., pp. 60 sgg.

⁵¹ Cfr. Claude Eatherly, Günther Anders, *Off Limits für das Gewissen*, Hamburg, Rowohlt, 1961; trad. it. *La coscienza al bando. Il carteggio del pilota di Hiroshima Claude Eatherly e di Günther Anders*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 32 sgg.

⁵² *Ibidem*. Il fallimento di questo sentire (dell'immaginazione, dei sentimenti) è peggiore dei fatti perché li rende ripetibili e accrescibili.

⁵³ G. Anders, *Opinioni di un eretico*, cit., pp. 80-81. Né i produttori né i consumatori sono più spiritualmente all'altezza della sovradimensione degli effetti dei loro prodotti. Sovraliminale e discrepanza tra immaginare e produrre sono i reperti più importanti del filosofare di Anders.

La riflessione che Anders mette a punto circa la metamorfosi delle persone da agenti a collaboratori prende il nome di «medialità»⁵⁴. Essa ha a che fare con quella conformistica collaborazione aziendale in cui, mancando una visione d'insieme, non è possibile stabilire una linea di demarcazione tra componenti reattive e attive di un addetto alla macchina. In questa dimensione, l'esistenza umana si connota per l'assunzione di uno stile attivo-passivo-neutrale⁵⁵. La «medialità» è stata esibita in modo paradigmatico nei processi per i crimini contro l'umanità, laddove gli accusati si sono mostrati incapaci di provare sentimenti, dalla presa di coscienza al rimorso, rispetto a quanto avevano commesso, perché per loro l'essenza morale coincideva con la collaborazione a un certo ente di gestione. La comprensione di questi crimini esige la sottolineatura del principio che li ispira, anche a costo di sminuirne la portata *eccezionale*, vale a dire di quella «medialità» conformistica che si manifesta in una collaborazione attiva-passiva-neutrale tipica delle aziende⁵⁶. «L'azienda è il luogo in cui viene creato il tipo dell'uomo mediale senza coscienza, il luogo di nascita del conformista», poiché la neutra moralità del prodotto si riflette anche sull'azione. In sintesi, si può contribuire alla costruzione di una bomba o di un gas senza che questo getti un'ombra sulla moralità del lavoro come tale. Tali crimini allora non sono né spaventosi né erratici poiché la loro condizione di possibilità, ossia lo stile di lavoro, è sopravvissuta e si è amplificata in modalità che possono essere impartite quotidianamente. La tesi di fondo di Anders è che i crimini si leghino a quella «medialità» dello stile di lavoro che oblitera la coscienza nella coscienza con cui si svolge un compito⁵⁷.

Questa analisi del plesso lavoro-irresponsabilità sembra suffragata dalla figura di Eichmann e dai tanti anonimi addetti a processi produttivo-distruttivi da cui sono azionati. Nel carteggio con Eatherly, pilota di Hiroshima, nelle lettere aperte al figlio di Eichmann, le riflessioni di Anders sulla discrepanza di capacità investono anche l'ambito morale. Quando il principio macchinale del massimo rendimento si trasferisce al mondo si è sul sentiero di un tecnotalitarismo in cui l'espansionismo come essenza della macchina ingloba tutto nel suo processo⁵⁸. La piena realizzazione di

⁵⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato* I, cit., pp. 268 sgg.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Pur contribuendo ogni giorno alla ragion d'essere dell'azienda, gli individui non ne conoscono gli scopi, e non è necessario che li conoscano come pure non è necessaria una coscienza, ma solo una coscienza. La coscienza si addensa attorno a quella zelante ripetizione lavorativa che oblitera la coscienza.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 272.

⁵⁸ Cfr. Günther Anders, *Wir Eichmannsöhne*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1964; trad. it. *Noi figli di Eichmann*, Firenze, Editrice la Giuntina, 1995, pp. 55 sgg.

questo regno chiliastico della tecnica renderà tutti gli uomini pezzi più o meno diretti della macchina che potranno essere sostituiti o eliminati come scarti globali, per dirla con Bauman⁵⁹. Il totalitarismo tecnico-politico che ha prodotto Auschwitz sembra proseguire sulla strada della comacchiazione in cui molti sono utilizzati per la copreparazione di armi di varia natura con le quali saranno eliminate intere porzioni di umanità. Questi individui rappresentano il triste ripetersi del destino di impiegati che svolgono il proprio lavoro nella coincidenza tra esserci e funzione, tra specializzazione e separazione dall'effetto finale⁶⁰. La coscienziosità con cui si sostituisce la coscienza equivale allora a un voto di non discernere il risultato dall'attività cui si partecipa. L'aziendalità con la quale l'uomo è chiamato a svolgere i propri compiti si estende finanche all'uccisione, al punto che si può arrivare a sostenere che l'addetto al campo di sterminio non ha agito ma ha semplicemente lavorato. E dal momento che lo scopo e gli effetti del lavoro non riguardano il funzionario, il suo collaborare gli apparirà moralmente neutrale⁶¹.

Eppure Anders non sembra arrendersi all'evidenza della discrepanza, né alla cieca incoscienza dell'addetto al processo che ha contribuito a scomporre, approdando spesso a esiti nichilistici quali l'assurdità dell'esistenza umana e la fine della storia. Per quanto possa apparire paradossale rispetto al suo impianto teorico intessuto attorno a una diagnosi intransigente della minorità del sentire umano dinanzi alla tecnica, l'autore non rinuncia a fornire indicazioni per una nuova etica dell'era tecnologica. A tale riguardo ammonisce che

«se le cose stanno così, se non vogliamo che tutto vada perduto, *il compito determinante del giorno d'oggi consiste nello sviluppo della fantasia morale*, cioè nel tentativo di vincere il dislivello, di adeguare la capacità e l'elasticità della nostra immaginazione e del nostro sentire alle dimensioni dei nostri prodotti e alla imprevedibile dismisura di ciò che possiamo perpetrare; nel portare allo stesso livello di noi produttori le nostre facoltà immaginative e sensitive»⁶².

Occorre tentare di ampliare le prestazioni del sentire, dell'immaginazione e della fantasia, attraverso esercizi di estensione morale tesi a infrangere i limiti delle capacità. Il monito è quello di provare a recuperare la dismisura tra il mondo fabbricato e i sensi, in una sorta di autodilatazio-

⁵⁹ Cfr. Zygmunt Bauman, *Wasted lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge, Polity Press, 2004; trad. it. *Vite di scarto*, Roma-Bari, Laterza 2005.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 61-63.

⁶¹ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato* I, cit., pp. 272-273. Il voto segreto dell'uomo mediale è essere cieco allo scopo.

⁶² G. Anders, *L'uomo è antiquato* I, cit., p. 256.

ne che riattivi la capacità di essere affetti, di avvertire gli effetti di quanto si fa. Anders non dice come possa compiersi questa apertura, ma invita a sostare sulla soglia dell'azione, a trattenersi in quel momento liminare che la precede per provare a estendere quelle facoltà del sentire che normalmente non riescono a oltrepassare il disporre⁶³.

Al di là di un accrescimento del volume dell'anima o dell'invenzione di inedite modalità del sentire, si vuole soprattutto riattivare un sentimento di paura, un'angoscia vivificante propria di chi ha a cuore le sorti del mondo⁶⁴. La paura su cui Anders intende fare leva è altra da quella diffusa nell'intento di ingannare e da quella hobbesianamente capace di bilanciare la forza. Dinanzi all'impossibilità che il mondo possa conservarsi illeso a seguito delle manipolazioni tecnologiche, a un fare che eccede il prevedere scollandosi dalla sfera emozionale, un risveglio della paura appare in grado di riattivare una qualche reazione. Il rischio che l'onnipotenza prometeica dell'*homo faber* si rovesci nell'impotenza del collaboratore, del consumatore-spettatore che assiste inerte all'estinzione della specie, deve indurre a un'assunzione etica di consapevolezza. La limitata capacità immaginativa degli uomini deve tentare almeno di rappresentarsi il nulla e reagire a questo senso di perdita di ciò che non è dato una volta per tutte ampliando il sentire, risvegliando la paura di una mancanza. Anders scrive che gli uomini sono utopisti al rovescio: non sanno immaginare ciò che hanno prodotto mentre gli utopisti non riescono a realizzare ciò che immaginano⁶⁵. L'angoscia appare tuttavia indisponibile a uomini anestetizzati e immuni ai rischi di quello che producono, abituati a deresponsabilizzarsi per gli effetti quasi si trattasse di una questione riservata agli esperti.

Nel suo *Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Anders ha rimarcato come sia una leggerezza pensare che tecnici o politici siano più competenti a decidere circa le sorti del mondo, poiché nessuno ha la competenza morale sull'essere e il non essere⁶⁶. Il senso della democrazia si ravvisa proprio nel diritto e dovere di partecipare a decisioni che riguardano la *res publica* in quanto uomini e cittadini. In questa direzione va la formulazione di quell'imperativo morale che invita a possedere solo quei prodotti le cui massime possono diventare massime dell'uomo. Il monito attiene alla necessità di conoscere gli impulsi nascosti delle macchine che si utilizzano per sanare il *gap* tra sentire e fare. Questa paura come passione che reagisce alla minaccia di una perdita sembra assumere altresì i contorni di un'etica civile, laddove si chiarisce che agire sul piano morale implica la capacità di limi-

⁶³ *Ibidem*, pp. 257-279.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Cfr. G. Anders, *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, cit., pp. 203 sgg.

⁶⁶ *Ibidem*.

tare quanto si può fare⁶⁷. La coscienza deve essere capace di radicarsi al punto dall'inibire dal fare, dall'utilizzare ordigni, suscitando un'indignazione generale. Siamo dinanzi a un'ipotesi che, per quanto destinata al fallimento, bisogna tentare almeno di immaginare.

La paura per la perdita del mondo e per l'estinzione dell'umano ci segnala che la discrepanza non rappresenta per Anders un alibi che assolve tutti come vittime della megamacchina. L'incapacità di sentire non autorizza a pensare che sia stata già decisa la sconfitta morale dell'umanità: per quanto la morale del lavoro ottunda l'immaginazione è comunque possibile dilatare l'immaginazione e guardare ai pericoli che si annidano nei meccanismi. Vi è ancora una *chance* per disidentificarsi con il puro accadere che si dischiude quando si inceppa il meccanismo che aziona la medialità umana, mettendo così in moto una resistenza morale. Scrive Anders a questo proposito che «chi davvero ha cercato almeno una volta di immaginare gli effetti dell'azione che stava progettando (o meglio: gli effetti del progetto in cui egli senza rendersene conto era stato coinvolto [...]), e chi dopo il fallimento di questo tentativo di immaginazione ha davvero ammesso tale fallimento, costui a causa di ciò viene colto dalla paura»⁶⁸. Una paura vivificante nei confronti di ciò che si sta per provocare potrebbe consentire un ritorno sulle decisioni riguardo alle proprie azioni, scampando forse alla zona di pericolo eichmanniana.

Nello scritto *Noi figli di Eichmann*, Anders ricorda che per Eichmann la discrepanza ha funzionato da principio di irresponsabilità e di legittimazione di quella perfetta coincidenza tra esserci ed essere funzione dell'apparato di sterminio, al cui interno la morale non ha mai fatto irruzione⁶⁹. Un tentativo di tenere viva la coscienza dell'apparato attraverso l'assunzione della responsabilità morale personale per quanto aveva eseguito è stato compiuto, invece, da Claude Eatherly, uno dei piloti che ha collaborato alla cancellazione di Hiroshima, l'unico, tuttavia, ad aver assunto su di sé a posteriori il fardello della colpa per la sua azione militare. Sottolinea Anders a riguardo che «no, Eatherly non è il gemello di Eichmann, ma la sua grande e (per noi) consolante antitesi. Non è l'uomo che fa del meccanismo un pretesto e una giustificazione della mancanza di coscienza, ma l'uomo che scruta il meccanismo come paurosa minaccia della coscienza»⁷⁰. In questo orizzonte di senso, le figure di Eichmann e di Eatherly, poste agli antipodi l'una dall'altra, simboleggiano i due possibili esiti della morale in un

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 26-27. Si tratta di un compito morale da lasciare in eredità perché la capacità di non usare ciò che possiamo è una eventualità con la quale occorre convivere.

⁶⁸ G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 40.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ C. Eatherly, G. Anders, *La coscienza al bando. Il carteggio del pilota di Hiroshima Claude Eatherly e di Günther Anders*, cit., pp. 148-149.

mondo progressivamente colonizzato dai principi imperialistici dell'impegno, del consumo, della specializzazione del lavoro⁷¹.

Non dissimilmente da quanto si è rilevato per la filosofia della discrepanza, anche l'impianto etico andersiano presta il fianco a una debolezza teorica risolta sommariamente sul piano dell'evidenza. La fine apocalittica dell'umanità appare una verità indubitabile dalla quale si fa derivare l'imperativo morale dell'impegno alla conservazione del mondo e della vita *tout court*, considerando marginali aspetti e valori che significano la vita stessa, come la libertà e l'autonomia. La perplessità teorica degli interpreti dinanzi a un intransigente catastrofismo e a un rigorismo morale può essere forse bilanciata dal riferimento al contesto in cui è maturata la filosofia di Anders: quell'umanità inabissata nella propria distruzione che attraversa il pensiero del Novecento e assume tragica concretezza con Auschwitz e Hiroshima. A fronte di questi eventi, l'umanità non può che essere rappresentata come «sopravvissuta» nella filosofia andersiana, amara considerazione che in fondo «si limita a generalizzare, in uno spirito universalistico, l'esperienza soggettiva dell'*ebreo* Günther Anders»⁷².

Bibliografia

- Anders G., *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*, "Philosophy and Phenomenological Research", VIII, 1948, pp. 337-371.
- Anders G., *Die Antiquiertheit des Menschen*, I. *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, Verlag C. H. Beck, 1956; trad. it. *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, [1963] 2007.
- Anders G., *Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki*, München, C. H. Beck Verlag, 1959; trad. it. *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Torino, Einaudi, 1961.

⁷¹ A proposito delle istanze morali di Anders, è stato rilevato in sede interpretativa il suo controverso approdo alla paura come possibilità di stornare la volontà dal compiere il male. Per Portinaro quello andersiano è un intuizionismo etico privo di fondamento dottrinario, quasi a dire che il nichilismo diagnostico per il mondo non intacca la morale. Appare arduo il potenziamento dell'emozione attraverso la drammatizzazione se il presupposto teorico è l'insufficienza emozionale dinanzi ai compiti della tecnica. L'intreccio tra antropologia negativa, squilibrio delle facoltà, nichilismo della storia renderebbero impossibile un'istanza etica (cfr. P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, cit., pp. 150-155). Indugiando sull'opposizione delle figure di Eichmann e Eatherly, Traverso fa notare come nel carteggio emerga un'apertura possibilista, rappresentata dall'assunzione di responsabilità e dal risveglio della coscienza, che smorza il principio disperazione lasciando immaginare una *chance*, seppur ristretta, di auto-liberazione (cfr. E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali*, cit., pp. 101-103).

⁷² E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali*, cit., p. 104.

- Anders G., *Wir Eichmannsöhne*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1964; trad. it. *Noi figli di Eichmann*, Firenze, Editrice la Giuntina, 1995.
- Anders G., «Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?». Günther Anders im Gespräch mit Mathias Greffath, 1979, in *Das Günther Anders Lesebuch*, Zürich, Diogenes Verlag, 1984, pp. 287-328; trad. it. *Opinioni di un eretico*, Roma-Napoli, Edizioni Theoria, 1991.
- Anders G., *Die Antiquiertheit des Menschen*, II. *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München, Verlag C. H. Beck, 1980; trad. it. *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, [1992] 2007.
- Anders G., *Brecht ne pouvait pas me sentir*. Entretien avec Fritz J. Raddatz, "Austriaca. Cahiers Universitaires d'Information sur L'Autriche", n. 35, 1992.
- Anders G., *Über Heidegger*, (hrsg. von) G. Oberschlick, München, Beck, 2001.
- Arendt H., *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958; trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2006.
- Bauman Z., *Wasted lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge, Polity Press, 2004; trad. it. *Vite di scarto*, Roma-Bari, Laterza 2005.
- Bonesio L., Resta C. (a cura di), *Passaggi al bosco. Ernst Jünger nell'era dei Titani*, Milano, Mimesis, 2000.
- Eatherly C., Anders G., *Off Limits für das Gewissen*, Hamburg, Rowohlt, 1961; trad. it. *La coscienza al bando. Il carteggio del pilota di Hiroshima Claude Eatherly e di Günther Anders*, Torino, Einaudi, 1962.
- Fabian S., *Postfazione*, in G. Anders, *Die Antiquiertheit des Hassens in Haß. Die Macht eines unerwünschten Gefühls*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1985; trad. it. *L'odio è antiquato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- Heidegger M., *Die Frage nach der Technik*, in *Die Künste im technischen Zeitalter*. Dritte Folge des Jahrbuchs «Gestalt und Gedanke», (hrsg. von) der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, München, Oldenbourg, 1954, pp. 69-108, poi in *Vorträge und Aufsätze* (1954); trad. it. *La questione della tecnica*, in *Le arti nell'età della tecnica*, (a cura di) M. Guerri, Milano, Mimesis, 2001, pp. 43-65.
- Hildebrandt H., *Anders und Heidegger*, in K.P. Liessmann (hrsg. von), *Günther Anders kontrovers*, München, C. H. Beck, 1992, pp. 34-48.
- Jünger E., *Der Arbeiter* (1932), in *Sämtliche Werke*, Bd. 8, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981; trad. it. *L'operaio. Dominio e forma*, Milano, Longanesi, 1984.
- Jünger E., Heidegger M., *Oltre la linea*, Milano, Adelphi, 1989.
- Mazzarella E., *Heidegger e Jünger: ontologia e assiologia del nichilismo*, "Itinerari", nn. 1-2, 1986, pp. 209-226.
- Mazzarella E., *Tecnica e Metafisica. Saggio su Martin Heidegger*, Napoli, Guida, 1981.
- Meccariello A., *Dignità (in)umana nel pensiero di Günther Anders*, "Kainós", n. 6, 2006.
- Nacci M., *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, Torino, Loescher, 1982.
- Pansera M.T., *L'uomo e i sentieri della tecnica. Heidegger, Gehlen, Marcuse*, Roma, Armando Editore, 1998.
- Portinaro P.P., *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

- Romano B., *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger*, Torino, Giappichelli, 1969.
- Sonolet D., *Günther Anders: phénoménologue de la technique*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2006.
- Stern G., *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*, “Recherches Philosophiques”, VI, Paris, 1936-7, pp. 22-54; trad. it. *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Bari, Palomar, 1993.
- Traverso E., *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, il Mulino, 2004.
- Volpi F. (a cura di), *Heidegger esteta dell'inazione*, in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Roma, Donzelli, 1998, pp. 23-62.

NATASCIA MATTUCCI

THE GAP BETWEEN MAN AND WORLD.
REFLECTIONS ON THE TECHNIQUE AND THE MINORITY
OF HUMAN IN GÜNTHER ANDERS

The goal of this contribution is not the one of offering a critical wide-range investigation on the effects of the rule of technique in the Twentieth Century, nor of supplying a philosophic reconstruction of the several writers who questioned, especially in the last Century, the matter of technique linked to its capacity of characterising an age, as well as becoming an interpretative category. Considering the alliance technique-violence shown in the world wars and, *maxime*, in the death camps, we will start, generally speaking, from what we can with Arendt define “some matters of moral philosophy”, that is to say the dissipation of the capacity of noticing limits to what one can do. It is a matter we could summarise in terms of human incapability of thinking and, to express it like Anders, of being able to feel how much, instead, we can produce. Being able to place oneself in this difference produced among the overflowing – that can also be exponentially increased – possibilities offered to the human being by technique and the difficulty or impossibility of his imaginative capacity of taking responsibility of what is realised, means to reactivate a moral task. The attempt of investigating and reflecting on this gap between what we can do and what we can imagine, as well as the divergence between action and thought, can also stretch out to topics like guilt and individual responsibility. This short analysis will be lead through the works by some authors, for the most part Günther Anders, that offered conceptual tools to follow one of the several furrows drawn by the matter of technique in the Twentieth Century thought. It is that frame of mind that, starting from Auschwitz and from Hiroshima, has warned people about the legitimisation of future scenarios which would lead to human extinction.

Parte seconda

IL MISCONOSCIMENTO DELL' ALTERITÀ:
UNO SGUARDO CONTEMPORANEO
TRA DIRITTO E SOCIETÀ

ANTONELLO CIERVO

OLTRE AUSCHWITZ:
IL CAMPO TRA BIOPOLITICA E DIRITTO.
UNO SGUARDO AL PRESENTE

Affrontare il problema del campo di concentramento, in una prospettiva squisitamente giuridica, è compito gravoso e complesso, perché ciò che è avvenuto nei campi supera talmente il concetto di crimine che si è quasi rinunciato ad approfondirne il fondamento normativo. L'obiettivo di questo scritto è quello di analizzare il problema della "forma campo" nell'attuale dibattito giuridico-filosofico, in particolare alla luce delle importanti riflessioni sulla questione esposte da Giorgio Agamben in una delle sue opere più importanti, *Homo sacer*¹.

Il punto di vista di Agamben, infatti, è molto chiaro: partendo da una concezione fortemente schmittiana sia del diritto che del concetto giuridico di sovranità, il filosofo ritiene che i campi di concentramento nascano in uno stato di anomia e siano, sotto il profilo istituzionale, la prosecuzione della *Schutzhaft* prussiana, istituito attraverso il quale era possibile sospendere le garanzie ed i principi dello Stato di diritto, per motivi di sicurezza e di ordine pubblico².

Lo stato d'eccezione, tuttavia, troverebbe un proprio consolidamento, sempre in Germania, durante il periodo nazista: generalizzando questa particolarissima esperienza giuridica, il filosofo assume la "forma campo" come modello paradigmatico di uno spazio politico che si apre quando lo stato d'eccezione diventa la regola³.

Ad avviso di Agamben, infatti, il campo non è mai un evento extra-normativo, al contrario, esso è strettamente legato alla concezione positivista del diritto in quanto la legge, per potersi affermare in tutta la sua forza, talvolta è costretta a negare la propria vigenza⁴.

¹ Cfr. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005.

² *Ibidem*, p. 189.

³ *Ibidem*, pp. 185-186.

⁴ *Ibidem*, pp. 57 sgg.

Le conseguenze di questa particolare posizione filosofica non tardano a trarsi: da un lato la “forma campo” diventa il paradigma biopolitico attraverso il quale pensare l’intera esperienza giuridica moderna e contemporanea, dall’altro il concetto di biopolitica elaborato da Foucault nei suoi scritti⁵ si trasformerebbe automaticamente in “tanato-politica”⁶.

La riflessione di Agamben è sicuramente affascinante e, nella stringente consequenzialità del suo ragionamento, appare assai persuasiva anche se i presupposti da cui il filosofo parte per svolgere il proprio pensiero necessitano, ad avviso di chi scrive, di un ulteriore approfondimento critico.

Innanzitutto, non può essere considerato “soggetto sovrano” colui che decide nello stato d’eccezione: una simile ricostruzione concettuale, infatti, può guadagnarsi una propria validità solo in determinate esperienze giuridiche del passato, ma non può certo assumersi come modello paradigmatico della “struttura ontologica del diritto” moderno e contemporaneo.

Un ulteriore approfondimento in sede storica, inoltre, ci dimostra come il paradigma della “forma campo” non nasca affatto in Occidente ma, al contrario, nei territori coloniali: il campo è stato per secoli l’unico luogo in cui era possibile confinare un’eccedenza soggettiva che non era codificabile negli schemi giuridici e nella logica politica dei colonizzatori⁷.

Aimé Césaire, pensatore martinicano, nel suo *Discours sur le colonialisme* del 1955, già formulava una lettura completamente “altra” del fenomeno dei fascismi europei. Per Césaire, infatti, la nascita del totalitarismo in Europa ha coinciso con l’importazione delle pratiche di controllo biopolitiche coloniali all’interno del territorio statale delle potenze colonizzatrici. Il vero tabù infranto dal nazismo con Auschwitz – ad avviso del filosofo martinicano – quindi, consisterebbe nell’aver impiegato nei confronti dei propri cittadini le stesse tecniche di controllo, di dominio e di sterminio concepite per i “sudditi” delle colonie, tecniche ritenute legittime soltanto in quel particolare contesto sociale, proprio perché i “sudditi” vivevano in uno spazio politico per certi aspetti simile allo “stato di natura”⁸.

Un ulteriore spunto per approfondire la prospettiva filosofico-giuridica di Agamben ci viene fornito dalla torsione “tanato-politica” che il filosofo compie nei confronti del concetto di biopolitica foucaultiana. Agamben, infatti, ribadisce in più punti della sua opera che l’analisi del pensatore

⁵ Al riguardo si rinvia, in particolare, a Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, vol. I, Milano, Feltrinelli, 2001, pp. 30 sgg.

⁶ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 11 sgg.

⁷ Cfr. Federico Rahola, *La forma campo. Appunti per una genealogia dei luoghi di internamento contemporanei*, “Deportate, esuli, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile”, n. 5-6, 2006, pp. 1 sgg.

⁸ Così Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris-Dakar, Presence africaine, [1955] 1989, pp. 12 sgg.

francese non si è mai soffermata ad elaborare una genealogia della “forma campo”, preferendo invece approfondire i meccanismi e le pratiche di potere prodotte all’interno delle altre istituzioni “totali” della politica occidentale, come la prigione e l’ospedale psichiatrico⁹.

Ad avviso di chi scrive, il campo di concentramento inteso come paradigma giuridico-politico della contemporaneità non regge all’analisi di quegli istituti del diritto vigente che, *mutatis mutandis*, tendono a riprodurre dinamiche di potere e di controllo sui viventi, per certi aspetti simili a quelle messe in pratica dal regime nazista.

Le politiche attuali nei confronti del fenomeno migratorio, ad esempio, non possono essere ricondotte al modello “tanato-politico” del campo di concentramento teorizzato da Agamben. Al riguardo, se consideriamo l’istituto dei “Centri di Permanenza Temporanea” – oggi “Centri di Identificazione e di Espulsione” (CIE) –, ci rendiamo subito conto di come il paradigma della “forma campo” non sia estendibile ai nuovi luoghi di reclusione delle vite in eccesso. In questo caso, infatti, ci troviamo senza dubbio di fronte ad istituti giuridici fortemente problematici – il cui unico obiettivo è quello di creare percorsi di controllo dei flussi migratori al di fuori della legalità costituzionale – e tuttavia simili istituti non possono essere ricondotti, anche sotto il profilo biopolitico, alla tragica esperienza nazista dei campi di concentramento.

I CIE possono essere definiti come dei luoghi di detenzione funzionali a determinati processi di controllo e di normalizzazione del fenomeno migratorio – e da questo punto di vista rientrano senz’altro nel paradigma biopolitico, genuinamente foucaultiano, di controllo dei viventi – ma in essi non si può certo riscontrare un esercizio della sovranità statale nei confronti di “nude vite”, un esercizio di sovranità cioè che sia in grado di tramutare questo controllo biopolitico in un processo “tanato-politico”.

Non a caso, come è stato sottolineato da Judith Butler, i migranti rinchiusi nei centri di identificazione e di reclusione non sono soggetti spossessati per legge del loro *status* di individui, poiché essi vengono semplicemente «[...] depositati in una situazione densa di potere militare in cui le funzioni giuridiche diventano la prerogativa dei militari. Questa non è la nuda vita, ma una particolare formazione di potere e di coercizione concepita per produrre e per mantenere la condizione, lo stato di spossessato»¹⁰.

Nel caso dei migranti, insomma, il grado di destituzione del loro *status* giuridico è determinato dall’esercizio di una serie di poteri di polizia che producono e mantengono questa destituzione. Se quindi è corretto affer-

⁹ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 4-10 e pp. 178-185.

¹⁰ Così Judith Butler, Gayatri Chakravorty Spivak, *Che fine ha fatto lo Stato-nazione?*, Roma, Meltemi, 2009, p. 33.

mare che coloro che sono imprigionati in un CIE sono ridotti a “elementi umani basilari”, tale condizione tuttavia deve essere considerata come il risultato di una produzione attiva, reiterata e monitorata di politiche certamente repressive e discriminatorie, ma niente affatto riconducibili all’esercizio di un potere sovrano che produce i propri effetti in un quadro di totale anomia.

Se si inquadra il fenomeno migratorio in questa particolare ottica, che certamente non è riconducibile al paradigma agambeniano della “forma campo”, allora si recupera, ad avviso di chi scrive, quella funzione effettivamente “disciplinare” che viene svolta da istituzioni come i CIE.

Ogni società, infatti, ha bisogno di discipline, poiché la costituzione e la conservazione del legame sociale è necessariamente affidata al giuoco fra potere ed obbedienza: l’efficacia di queste discipline consisterà nella loro capacità di riscuotere l’obbedienza a cui sono finalizzate e, in questo senso, esse hanno bisogno di un “presupposto legittimante” che consenta alle medesime di fare presa sulla realtà¹¹.

In questa ottica, allora, è possibile «[...] pensare la cittadinanza come una forma del disciplinamento, cioè come un complesso di discorsi che provengono, volta a volta, dallo stesso potere politico, dall’elaborazione del pensiero filosofico, sociologico, politico e giuridico, dalla dinamica delle relazioni sociali ed economiche, e che si propongono di convalidare certe opzioni disciplinari, ma anche di analizzarle, di metterle in discussione, di criticarle»¹².

Questa prospettiva, in parte diversa da quella elaborata da Agamben – e da cui vorremmo partire, invece, in questa sede per affrontare il problema dei CIE e del reato di “immigrazione clandestina” –, tende da un lato a leggere il concetto di biopolitica in maniera più fedele rispetto ai testi di Foucault, stabilendo un legame più solido tra la biopolitica medesima ed il problema del disciplinamento e del governo dei viventi; dall’altro lato tende ad analizzare con maggior precisione il discorso giuridico su questi fenomeni, prescindendo anche dal paradigma della “forma campo”.

Il rischio che si corre nell’enfatizzare il carattere eccezionale del campo, infatti, soprattutto quando si affrontano temi così complessi come quello migratorio, è quello di trascurare il rapporto essenziale che esiste tra i centri di detenzione contemporanei e la ristrutturazione del mercato del lavoro. La prospettiva agambeniana non sembra tenere in considerazione il fatto che i CIE «[...] rappresentano l’altra faccia della nuova flessibilità

¹¹ Così Francesco Cerrone, *La cittadinanza e i diritti*, in Paolo Ridola, Roberto Nania (a cura di), *I diritti costituzionali*, II ed., Torino, Giappichelli, 2006, p. 283.

¹² Si veda ancora F. Cerrone, *La cittadinanza e i diritti*, cit., p. 284.

del capitalismo: sono concreti luoghi di oppressione e al tempo stesso sono una metafora di quella tendenza dispotica a controllare la mobilità del lavoro che costituisce un carattere strutturale del “capitalismo storico”»¹³.

Un’ulteriore funzione svolta da questi centri è sicuramente simbolica e “tranquillizzante”, soprattutto per quelle fasce della pubblica opinione che vedono nell’immigrazione un pericolo per la sicurezza e l’ordine pubblico. Ancora una volta riemerge una prospettiva governamentale che non è riconducibile soltanto ad un mero esercizio di sovranità politica, al contrario, in questo caso il fenomeno migratorio viene inteso come “governo dei viventi” in una prospettiva burocratica e poliziesca, al fine di creare un circuito di internamento tutto giocato tra carceri e centri di detenzione, un circuito in cui «[...] non solo lo straniero che non ottempera ad un primo ordine di espulsione rischia per questo di venire arrestato, ma anche perché spesso gli immigrati che a vario titolo escono dal carcere, liberi dunque ma senza titolo di soggiorno, finiscono in molti casi per essere ricondotti in uno di questi centri»¹⁴.

Una concreta verifica di quanto stiamo dicendo ci sembra che emerga con forza dalle più recenti riforme normative in tema di immigrazione poste in essere, nel corso degli ultimi anni, dal legislatore italiano. Si pensi, in particolare, all’introduzione nel nostro ordinamento giuridico del reato di “immigrazione clandestina”, previsto all’articolo 10-*bis* del Testo Unico sull’immigrazione e alla circostanza aggravante a carico degli stranieri che commettono un reato sul territorio dello Stato e che si trovano in una situazione di clandestinità, così come stabilito dall’articolo 61, n. 11-*bis* del Codice penale.

Per quanto concerne il reato di “immigrazione clandestina”, esso è previsto, salvo che il fatto non costituisca più grave reato, nei confronti di tutti gli stranieri extracomunitari che fanno ingresso ovvero si trattenono nel territorio dello Stato, in violazione delle disposizioni del Testo Unico sull’immigrazione, con un’ammenda, cioè con una mera sanzione pecuniaria, che può andare dai 5.000 sino ai 10.000 euro. Tuttavia, come previsto dal quinto comma dell’articolo 10-*bis*, se il giudice competente acquisisce la notizia dell’esecuzione dell’espulsione dello straniero, ai sensi dell’articolo 10, secondo comma del Testo Unico, è tenuto a pronunciare sentenza di non luogo a procedere e, pertanto, il procedimento penale si interromperà.

¹³ Così Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, Ombre corte, 2006, p. 110. Per un quadro generale delle politiche migratorie nell’ambito della Comunità europea, si rinvia per tutti a Enrica Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell’Unione allargata*, Roma, Meltemi, 2007.

¹⁴ Così Gianluca Bascherini, *Immigrazione e diritti fondamentali. L’esperienza italiana tra storia costituzionale e prospettive europee*, Napoli, Jovene, 2008, p. 213.

Bisogna poi aggiungere che al reato in questione non si applica l'articolo 162 del Codice penale, il quale prevede l'oblazione della contravvenzione, oblazione che consentirebbe al contravventore di pagare soltanto un terzo della pena a cui potrebbe essere condannato, purché presenti domanda prima dell'apertura del dibattimento o del Decreto penale di condanna e purché adempia tempestivamente all'obbligo di pagamento assunto con la suddetta domanda.

La normativa – ci sembra evidente – desta notevoli perplessità sotto il profilo della legittimità costituzionale, non solo perché non consente l'applicazione dell'oblazione ai clandestini – e così facendo discrimina tra cittadini che possono godere di questa particolare causa estintiva della pena ed extracomunitari che, invece, ai sensi dell'articolo 10-*bis* del Testo Unico non possono goderne –, ma anche perché, di fatto, il reato previsto dal legislatore non svolge nessuna funzione repressiva.

In effetti, pur volendo considerare come clandestino chiunque non abbia i requisiti legali per poter essere presente nel territorio dello Stato, nella prassi giudiziaria sarà l'espulsione amministrativa la vera sanzione dell'"illecito" commesso dallo straniero. Non è un caso, allora, che la norma preveda l'obbligo per il giudice di dichiarare il non luogo a procedere, qualora il clandestino sia stato già espulso dal territorio dello Stato da parte delle forze di polizia¹⁵.

Si deve prendere atto, quindi, che il reato di "immigrazione clandestina" è un classico caso di "diritto penale d'autore", una particolare tipologia di diritto penale in cui la ragion d'essere della punibilità non consiste nella condotta del migrante, finalizzata a ledere un particolare bene giuridico costituzionalmente protetto, ma nella mera criminalizzazione di un soggetto considerato anti-giuridico dal nostro ordinamento.

In questa particolare fattispecie penale, infatti, lo straniero costituisce l'oggetto di una disciplina di allontanamento e diventa "titolare" di meri divieti di ingresso o doveri di rimpatrio: è quindi una "non persona giuridica" a cui deve applicarsi un diritto penale speciale¹⁶.

La pericolosità dello straniero, in questo modo, diventa presunta in ragione del proprio *status* giuridico di clandestino e non in ragione delle concrete condotte eventualmente poste in essere nel territorio italiano. Risulta chiaro, quindi, che in questa prospettiva la sanzione penale non svolge al-

¹⁵ Al riguardo, è stato sostenuto in dottrina che «[...] la sanzione dell'espulsione resta la finalità primaria, e dunque la previsione del delitto per l'inosservanza dell'espulsione [...] ammette che la reclusione non è necessaria», così Massimo Donini, *Il cittadino extracomunitario da oggetto materiale a tipo d'autore nel controllo penale dell'immigrazione*, "Questione giustizia", n. 1, gennaio 2009, p. 125.

¹⁶ Per un inquadramento generale si veda, in dottrina, Angelo Caputo, *Diritto e procedura penale dell'immigrazione*, Torino, Giappichelli, 2006.

cuna funzione rieducativa, perché non vi può essere possibilità di recupero e neppure di reinserimento sociale nei confronti di un soggetto che, per definizione, non fa parte della comunità statale.

L'incostituzionalità di una simile norma risulta evidente: tra le numerose questioni di legittimità costituzionale sollevate dai giudici ordinari, i parametri costituzionali di riferimento invocati dalla magistratura risultano essere quasi sempre gli stessi.

Innanzitutto si è rilevata una violazione palese dell'articolo 3 della Costituzione, sotto il profilo dell'irragionevolezza, in quanto non era necessario introdurre una sanzione penale, visto che è già presente nel nostro ordinamento giuridico l'istituto dell'espulsione amministrativa. Un'ulteriore violazione dell'articolo 3, primo comma, è rintracciabile nell'espresso divieto di ricorrere all'oblazione della contravvenzione per lo straniero, oltre al fatto che possono incappare nelle maglie del reato anche quei migranti entrati regolarmente nel territorio italiano e che, tuttavia, potrebbero comunque trovarsi successivamente in una condizione di clandestinità, nel caso ad esempio di mancato rinnovo del permesso di soggiorno.

Inoltre, la norma risulta incostituzionale anche sotto il versante sanzionatorio, ai sensi dell'articolo 27 della Costituzione, proprio perché vi è una sproporzione tra la condotta criminosa – che, come abbiamo visto, in realtà non sussiste – e la sanzione prevista dal legislatore che, lo ribadiamo, non svolge alcuna funzione rieducativa o di reinserimento sociale del reo.

Al fine di mostrare le incongruenze giuridiche che, concretamente, ha prodotto l'introduzione di questo reato all'interno del nostro ordinamento giuridico, ci limitiamo in questa sede a citare un caso che, ad avviso di chi scrive, induce a riflettere sia il giurista, sia lo studioso di scienze sociali *tout court*.

Si tratta del caso del Signor Taleb, cittadino egiziano privo di regolare permesso di soggiorno il quale si rivolgeva al Tribunale di Voghera, al fine di accertare l'esistenza del proprio rapporto di lavoro subordinato e per chiedere la condanna del proprio datore al pagamento delle differenze retributive dovute per legge, oltre al risarcimento dei danni patiti in conseguenza di un infortunio occorso nello svolgimento della prestazione¹⁷.

Il ricorrente tuttavia non si presentava alla prima udienza davanti al giudice, perché con l'introduzione del reato di clandestinità nel nostro ordinamento, in capo al medesimo gravava l'obbligo, in quanto pubblico ufficiale, di segnalare e denunciare il Signor Taleb alle autorità di pubblica sicurezza, poiché privo di un regolare titolo di soggiorno.

In udienza, quindi, preso atto dell'assenza del lavoratore, il difensore del ricorrente chiedeva al giudice di sollevare una questione di legittimità co-

¹⁷ L'ordinanza è reperibile sul sito www.meltingpot.org.

stituzionale del reato di “immigrazione clandestina”, nella parte in cui non prevede deroghe all’obbligo di denuncia da parte dell’autorità giudiziaria cui lo straniero, privo di regolare permesso, si rivolga per la tutela dei propri diritti, in quanto ciò lederebbe il diritto inviolabile alla difesa, garantito dall’articolo 24 della Costituzione.

Il giudice di Voghera ha ritenuto di dover sollevare la questione di legittimità costituzionale, constatando questo terribile paradosso giuridico: un lavoratore extracomunitario che lavora illegalmente nel nostro Paese, che addirittura è vittima di infortuni sul posto di lavoro e che percepisce una retribuzione inferiore a quella prevista ai sensi di legge, a seguito dell’introduzione del reato di “immigrazione clandestina” non può denunciare alle autorità giurisdizionali competenti la propria condizione di sfruttamento perché correrebbe il rischio di essere denunciato, incarcerato ed espulso per mano delle stesse persone a cui si è rivolto, al fine di ottenere giustizia.

A problemi e a conseguenze giuridiche analoghe, se non più complesse sotto il profilo normativo, rinvia l’altra novella del Codice penale che prevede l’aggravante comune del fatto commesso mentre il colpevole si trova illegalmente sul territorio nazionale: con questa disposizione legislativa, infatti, si aggrava la responsabilità penale di un soggetto per il semplice fatto di essere clandestino.

Anche in questo caso, non si riesce a comprendere la *ratio legis* dell’aggravante, poiché la clandestinità in sé e per sé non può essere considerata, da sola, un elemento fattuale che determini automaticamente l’aumento di una sanzione penale. Se così fosse, si dovrebbe desumere l’esistenza, all’interno del nostro ordinamento giuridico, di una presunzione assoluta di pericolosità sociale del clandestino: il concetto stesso di clandestinità, allora, dovrebbe essere considerato come sinonimo di criminalità¹⁸.

Al riguardo è necessario, ad avviso di chi scrive, che la circostanza venga interpretata in chiave costituzionalmente orientata e, per questo motivo, riteniamo che non si possa parlare di un’aggravante *di* clandestinità, ma di un’aggravante applicabile nei confronti di quegli extracomunitari che commettono un reato *in* clandestinità, cioè quando il loro *status* di clandestino

¹⁸ La Corte costituzionale con la sentenza n. 78 del 2007 (reperibile in “Giurisprudenza costituzionale”, n. 2, 2007 pp. 745 sgg.) ha invece affermato a chiare lettere che «[...] la radicale esclusione dalle misure alternative alla detenzione di un’intera categoria di soggetti, individuata sulla base di un indice – la qualità di cittadino extracomunitario presente irregolarmente sul territorio dello Stato – privo di univoco significato rispetto ai valori [costituzionali] rilevanti [...] risulta collegata in modo automatico ad una condizione soggettiva – il mancato possesso di un titolo abilitativo alla permanenza nel territorio dello Stato – che, di per sé, non è univocamente sintomatica né di una particolare pericolosità sociale, incompatibile con il perseguimento di un percorso rieducativo attraverso qualsiasi misura alternativa, né della sicura assenza di un collegamento col territorio, che impedisca la proficua applicazione della misura medesima».

è già stato precedentemente accertato e riconosciuto dalle autorità giudiziarie e/o di pubblica sicurezza.

Inoltre, lo *status* di clandestino deve materialmente favorire la commissione del reato: è necessario, quindi, che sia rilevabile un effettivo nesso di causalità tra la clandestinità medesima ed il reato commesso dallo straniero, perché «[...] solo a queste condizioni si potrebbe dire che non è la presunzione irragionevole di un'equiparazione clandestinità = pericolosità a venire sanzionata in occasione di un qualsiasi reato»¹⁹.

Non convince, pertanto, una diversa ipotesi di lettura che vedrebbe nell'aggravante di clandestinità, come del resto in quella prevista all'articolo 61 n. 6 del Codice penale nei confronti dei latitanti, delle specificazioni dell'aggravante della "minorata difesa" dello Stato rispetto ad una determinata categoria di soggetti, nei confronti dei quali l'ordinamento riuscirebbe con maggiori difficoltà a reagire, al fine di reprimerne le condotte illecite²⁰.

In questo modo, infatti, si continua a presumere, senza alcuna necessità di accertamento giudiziale, il nesso di strumentalità-agevolazione tra lo *status* di clandestino e la commissione del reato, non rendendo ancora la suddetta circostanza in armonia con i principi costituzionali.

Di recente, la Corte costituzionale ha preso posizione sulle novelle legislative analizzate nel corso di queste pagine e, con le sentenze nn. 249 e 250 del 2010, ha finalmente espresso il proprio punto di vista, tanto sulla circostanza aggravante, quanto sul reato di "clandestinità".

Il Giudice delle leggi, nella prima delle due sentenze citate, ha dichiarato l'incostituzionalità, ai sensi dell'articolo 3, primo comma, della circostanza aggravante di "clandestinità", in ragione del fatto che tale aggravante

[...] non rientra nella logica del maggior danno o del maggior pericolo per il bene giuridico tutelato dalle norme penali che prevedono e puniscono i singoli reati. Non potrebbe essere ritenuta ragionevole e sufficiente, d'altra parte, la finalità di contrastare l'immigrazione illegale, giacché questo scopo non potrebbe essere perseguito in modo indiretto, ritenendo più gravi i comportamenti degli stranieri irregolari rispetto ad identiche condotte poste in essere da cittadini italiani o comunitari. Si finirebbe infatti per distaccare totalmente la previsione punitiva dall'azione criminosa contemplata nella norma penale e dalla natura dei beni cui la stessa si riferisce,

¹⁹ Cfr. M. Donini, *Il cittadino extracomunitario da oggetto materiale a tipo d'autore*, cit., p. 129.

²⁰ Così Vito Plantamura, *La circostanza aggravante della presenza illegale sul territorio nazionale*, in Sergio Lorusso (a cura di), *Le nuove norme sulla sicurezza pubblica*, Padova, Cedam, 2008, p. 283.

specificamente ritenuti dal legislatore meritevoli della tutela rafforzata costituita dalla sanzione penale²¹.

La Corte, inoltre, ha motivato la completa incostituzionalità della disposizione anche in ragione del fatto che non sarebbe comunque possibile, da parte del giudice ordinario, effettuare un'interpretazione adeguatrice della disposizione medesima, un'interpretazione cioè che sia in grado di renderla compatibile con i principi costituzionali del nostro ordinamento giuridico²².

La Consulta è invece giunta ad un diverso esito, con la sentenza n. 250/2010, per quanto concerne il reato di "immigrazione clandestina": in questo caso, infatti, il Giudice delle leggi ha chiarito come

[...] il bene giuridico protetto dalla norma incriminatrice [sia] agevolmente identificabile nell'interesse dello Stato al controllo e alla gestione dei flussi migratori, secondo un determinato assetto normativo: interesse la cui assunzione ad oggetto di tutela penale non può considerarsi irrazionale ed arbitraria – trattandosi, del resto, del bene giuridico "di categoria", che accomuna buona parte delle norme incriminatrici presenti nel testo unico del 1998 – e che risulta, altresì, offendibile dalle condotte di ingresso e trattamento illegale dello straniero. L'ordinata gestione dei flussi migratori si presenta, in specie, come un bene giuridico "strumentale", attraverso la cui salvaguardia il legislatore attua una protezione in forma avanzata del complesso di beni pubblici "finali", di sicuro rilievo costituzionale, suscettivi di essere compromessi da fenomeni di immigrazione incontrollata²³.

Nonostante, quindi, la Corte abbia dichiarato costituzionale l'introduzione del reato di "immigrazione clandestina" nel nostro ordinamento, – anche in ragione del fatto che il potere di disciplinare la materia migratoria rappresenta un profilo essenziale della sovranità dello Stato, rientrando nell'ambito di insindacabilità politica del legislatore ordinario –, tuttavia, ha avuto modo di formulare una serie di direttive ermeneutiche, rivolte alla magistratura ordinaria, al fine di fissare in maniera più rigorosa quale

²¹ Così la Corte, al punto 5 del "Considerato in Diritto" della sentenza n. 249/2010.

²² Al punto 8 del "Considerato in Diritto" della sentenza *de quo*, infatti, è possibile leggere quanto segue: "La stessa impossibilità di una interpretazione conforme si deve riconoscere a proposito dell'ambito di applicazione della norma censurata. La formulazione testuale della disposizione che la contiene esclude infatti che l'aggravante *de qua* debba applicarsi soltanto nei casi in cui la condotta criminosa sia stata agevolata dalla presenza illegale del reo sul territorio nazionale o il reato sia stato commesso per consentire l'ingresso o la permanenza illegale. La previsione legislativa non contiene espressioni che possano autorizzare in alcun modo siffatte interpretazioni restrittive, le quali contrastano con la portata generale e indifferenziata della circostanza aggravante prevista".

²³ Punto 6. 3. del "Considerato in Diritto".

dovrà essere l'interpretazione costituzionalmente conforme della norma da parte dei giudici *a quibus*.

Così, solo per fare un esempio in questa sede, la Corte ha avuto modo di affermare che, anche nel caso di applicazione della fattispecie penale *de quo*, sono sempre riconosciute all'imputato le esimenti di carattere generale: in questo modo, la Consulta ha comunque dimostrato una grande attenzione nei confronti dei migranti sottoposti al giudizio penale di "clandestinità".

Inoltre, una prima lettura della sentenza ci spinge ad affermare che ancora molte saranno le questioni di legittimità costituzionale che verranno sollevate sul punto e non sembra peregrina l'ipotesi che la Consulta abbia deciso di "smantellare", un poco alla volta, l'intera fattispecie di reato, visti anche i numerosi suggerimenti rivolti ai giudici *a quibus*, suggerimenti che, assai spesso, risultano essere dei veri e propri consigli su come sollevare una corretta *quaestio legitimitatis*, al fine di ottenere un'ulteriore declaratoria parziale di incostituzionalità²⁴.

Vorremmo concludere la nostra analisi soffermandoci su un ulteriore aspetto legato allo *status* giuridico dello straniero all'interno dei CIE: ai sensi dell'articolo 14, secondo comma del Testo Unico sull'immigrazione, infatti, «lo straniero è trattenuto nel centro con modalità tali da assicurare la necessaria assistenza ed il pieno rispetto della sua dignità umana».

Certo, come è stato notato in dottrina, il concetto di dignità umana sotto il profilo giuridico risulta sfuggente e non è riconducibile, dogmaticamente, alla categoria dei diritti soggettivi: esso sembra considerato dal legislatore come una "modalità situabile", non definibile in positivo, ma soltanto attraverso il ritaglio negativo tracciato dalla sua trasgressione²⁵.

La dignità umana diventa, in questo modo, giuridicamente intangibile, non perché tratto essenziale dell'essere umano, ma in quanto essenza dell'idea stessa di umanità, refrattaria ad ogni definizione dogmatica. Al riguardo, è stato osservato come una simile norma faccia sorgere un dilemma nella mente del giurista: la dignità umana deve essere attribuita/restituita all'essere umano che ne è privo oppure deve essere riconosciuta come un *quid* resistente a qualsiasi compressione del potere statale?²⁶ Nel cercare di formulare una risposta a questo problema, tuttavia, il giurista correrebbe il rischio di cadere in un'aporia peggiore del dilemma, ovvero che il ricono-

²⁴ Al riguardo, per ragioni di economia espositiva, si rinvia direttamente alla lettura del punto 11 sgg. del "Considerato in Diritto" della sentenza n. 250/2010.

²⁵ Cfr. Maria Chiara Lipari, *La dignità dello straniero*, "Politica del diritto", n. 2, aprile 2006, p. 291.

²⁶ G. Bascherini, *Immigrazione e diritti fondamentali*, cit., p. 216.

scimento della dignità umana ed il suo pieno rispetto possano concretamente realizzarsi soltanto nel momento in cui la dignità medesima viene compressa con evidente brutalità, proprio come avviene nel caso dei migranti detenuti nei CIE²⁷.

Per il concetto di dignità umana, insomma, manca una formula sintetica *a priori* che sia capace di concretizzare la sua lesione in fattispecie normative ben determinate: del resto è lo stesso articolo 14 del Testo Unico a sfruttare, in maniera più o meno consapevole, questa mancanza di oggetto, facendola agire «[...] quasi come un perfezionamento o completamente nell'ideazione e nel funzionamento dei [CIE], mentre se essa indicasse un diritto soggettivo su un bene individuato, probabilmente agirebbe da limite esterno e freno alla configurabilità stessa di tali strutture»²⁸.

Tuttavia, il rischio che sotto il profilo dogmatico l'idea di dignità umana possa rivelarsi una scatola vuota, non deve certo preoccupare il giurista, soprattutto quando egli è consapevole del fatto che il diritto è «[...] un'esperienza che non vive fuori dalla storia, nell'astratta razionalità delle costruzioni intellettuali ed occorre comprendere le esigenze e i sentimenti del tempo in cui si vive, prima di irrigidire questi fattori in regole di dover essere»²⁹. Tali concetti, infatti, sono destinati ad assumere significati indeterminati ed imprevedibili, significati che ovviamente non possono prescindere dalle esigenze umane concrete che si manifestano in determinati momenti storici.

Con la sentenza n. 252 del 2001, ad esempio, la Corte costituzionale ha definito a chiare lettere il divieto di espulsione dello straniero introdottosi irregolarmente in Italia, al fine di ottenere una prestazione sanitaria che non avrebbe potuto ricevere nel paese di provenienza, stabilendo che il giudice ordinario dovrà sempre valutare caso per caso la necessità di tutelare la salute del migrante, prima di eseguire l'espulsione amministrativa³⁰.

Proprio a partire da questa sentenza è allora possibile ritenere che il richiamo alla dignità umana nel Testo Unico sull'immigrazione abbia come scopo quello di porre un argine alla compressione dei Diritti fondamentali del migrante.

Risulta evidente, pertanto, come il fenomeno migratorio e le istituzioni "totali" che sono state previste dall'ordinamento giuridico per fronteggiare l'"immigrazione clandestina", non possano in alcun modo essere in-

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ M. C. Lipari, *La dignità dello straniero*, cit., p. 290.

²⁹ Così Angel Antonio Cervati, *Per uno studio comparativo del diritto costituzionale*, Torino, Giappichelli, 2009, p. 48.

³⁰ Così G. Bascherini, *Immigrazione e diritti fondamentali*, cit., p. 304. La sentenza citata nel testo è reperibile in "Giurisprudenza costituzionale", n. 5, 2001, pp. 2168 sgg.

cluse nel paradigma della “forma campo” teorizzato da Agamben. È innegabile che la scienza giuridica, come sottolinea il filosofo, abbia inscritto la vita naturale dell’uomo nell’ordine politico dello Stato-nazione, che determinati diritti siano riconosciuti all’uomo solo in quanto cittadino e che vi sia una non perfetta coincidenza tra il concetto di uomo e quello di cittadino, in tutta la riflessione costituzionalistica moderna e contemporanea³¹.

Tuttavia, ad avviso di chi scrive, non è possibile ritenere che il diritto debba necessariamente coincidere con la legge positiva emanata da organi costituzionali, mentre sarebbe da considerarsi “sovrano”, in ultima istanza, soltanto colui che decide in un astratto stato d’eccezione.

Il diritto è qualcosa di diverso dalla legge ed il suo esercizio non coincide necessariamente con quello di una sovranità politica, caratterizzata da potenti elementi teologici e questo perché, come si è provato a dimostrare nel corso di queste pagine, attraverso il diritto è sempre possibile far valere specifiche istanze di riconoscimento e di tutela delle soggettività, anche da parte di chi sembrerebbe privo di qualsiasi tutela, come nel caso dei migranti.

Bibliografia

- Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005.
- Bascherini G., *Immigrazione e diritti fondamentali. L’esperienza italiana tra storia costituzionale e prospettive europee*, Napoli, Jovene, 2008.
- Butler J., Spivak G.C., *Che fine ha fatto lo Stato-nazione?*, Roma, Meltemi, 2009.
- Caputo A., *Diritto e procedura penale dell’immigrazione*, Torino, Giappichelli, 2006.
- Cerrone F., *La cittadinanza e i diritti*, in P. Ridola, R. Nania (a cura di), *I diritti costituzionali*, II ed., Torino, Giappichelli, 2006.
- Cervati A.A., *Per uno studio comparativo del diritto costituzionale*, Torino, Giappichelli, 2009.
- Césaire A., *Discours sur le colonialisme*, Paris-Dakar, Presence africaine, [1955] 1989.
- Donini M., *Il cittadino extracomunitario da oggetto materiale a tipo d’autore nel controllo penale dell’immigrazione*, “Questione giustizia”, n. 1, gennaio 2009, pp. 101-133.
- Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, vol. I, Milano, Feltrinelli, 2001.
- Lipari M.C., *La dignità dello straniero*, “Politica del diritto”, n. 2, giugno 2006, pp. 283-319.
- Mezzadra S., *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, Ombre Corte, 2006.

³¹ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 139 sgg.

- Plantamura V., *La circostanza aggravante della presenza illegale sul territorio nazionale*, in S. Lorusso (a cura di), *Le nuove norme sulla sicurezza pubblica*, Padova, Cedam, 2008.
- Rahola F., *La forma campo. Appunti per una genealogia dei luoghi di internamento contemporanei*, "Deportate, esuli, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile", n. 5-6, 2006, pp. 17-31.
- Rigo E., *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Roma, Meltemi, 2007.

ANTONELLO CIERVO

BEYOND AUSCHWITZ:
THE CAMP BETWEEN BIOPOLITICS AND LEGALITY

In front of the horror of the concentration camps, it would be necessary to wonder not only how it was possible to commit similar atrocious crimes against human beings, but above all it would be necessary to understand on which legal basis this could have happened. What happened in the camps can not be read applying the classical juridical classification, because of the nature of the concentration camp, that looks as a hybrid of juridical and factual elements, a place where it is difficult to distinguish between *quaestio facti* and *quaestio iuris* and where every question about its legality has no sense. The aim of this paper is to explain the juridical and political devices which are the source of the camp paradigm and the basis of several Italian anti-migration laws, in particular paying attention to the CIE structure and eventual gender discrimination in the camp.

MARIA CHIARA LOCCHI

LO STRANIERO E LA COSTITUZIONE:
I LIMITI DELL'INCLUSIONE NEL SISTEMA
DEI DIRITTI COSTITUZIONALI

La disciplina giuridica delle migrazioni contemporanee verso l'Europa e della condizione degli stranieri immigrati negli ordinamenti costituzionali europei è caratterizzata dal ricorso a paradigmi concettuali e dispositivi giuridici spesso associati, per alcuni profili, alle forme di esclusione tipiche degli Stati autoritari e, in particolare, al processo di “nullificazione” dell'essere umano come soggetto di diritti intrinseco alla logica concentrazionaria¹; tale accostamento si inserisce a pieno titolo nel solco del parallelismo tra esperienze autoritarie e democrazie liberali tracciato con particolare riferimento al controllo e alla repressione delle “classi pericolose”² e alla istituzionalizzazione dello stato di eccezione come «paradigma di governo dominante nella politica contemporanea»³. Da una prospettiva giuridica, d'altra parte, risulta fondamentale restituire le diverse forme di Stato nella loro specifica fisionomia, evidenziandone le peculiarità – in generale – con riferimento ai principi e ai valori fondamentali e – nello specifico del tema trattato – in termini di categorie giuridiche utilizzate per regolamentare la condizione di “straniero”.

¹ Cfr. tra gli altri, Alessandro Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 2004 e Marco Rovelli, *Lager italiani*, Milano, BUR, 2006.

² Cfr. Laurence Lustgarten, 'A Distorted Image of Ourselves': Nazism, 'Liberal' Societies and the Quality of Difference, in Christian Joerges, Navraj Singh Ghaleigh (eds.), *Darker Legacies of Law in Europe: The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Traditions*, Portland, Hart Publishing, 2003, pp. 116 sgg.

³ Cfr. Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 11: «Il totalitarismo moderno può essere definito [...] come l'instaurazione, attraverso lo stato di eccezione, di una guerra civile legale, che permette l'eliminazione fisica non solo degli avversari politici, ma di intere categorie di cittadini che per qualche ragione risultino non integrabili nel sistema politico. Da allora, la creazione volontaria di uno stato di emergenza permanente (anche se eventualmente non dichiarato in senso tecnico) è divenuta una delle pratiche essenziali degli Stati contemporanei, anche di quelli cosiddetti democratici», p. 11.

Il punto di partenza della riflessione che sarà sviluppata con il presente contributo è rappresentato dal dualismo tra diritti umani e diritti del cittadino caratteristico di tutte le Costituzioni democratiche contemporanee e, più alla radice, delle origini stesse del costituzionalismo occidentale, a partire dalla “Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino” del 1789. Sulle conseguenze tragiche di tale dualismo – incapace di arginare le ondate di quella “schiuma della terra” costituita dalle minoranze nazionali e dagli apolidi nell’Europa tra le due guerre – Hannah Arendt ha scritto pagine celeberrime che hanno svelato impietosamente il corto circuito tra “uomo” e “cittadino” come titolari dei diritti e che pesano ancora oggi come macigni⁴.

Il superamento delle esperienze autoritarie novecentesche – che avevano visto l’eclissi della persona umana come soggetto di diritti a vantaggio dell’individuo radicato nella comunità razziale e inserito nella gerarchia politico-sociale – non poteva avvenire in totale continuità con il passato liberale: «[...] il diritto per principi dello Stato costituzionale aveva bisogno di porsi alla ricerca di una giusta distanza fra pubblico potere e cittadini attraverso l’individuazione di un nuovo equilibrio fra astratto e concreto»⁵. L’unità politica del popolo, dei cittadini dello Stato – lungi dal configurarsi come “realtà” naturale, precedente e indifferente alla Costituzione – diventava ora un dato problematico, bisognoso di confrontarsi con il principio personalistico e con la dignità umana a fondamento degli ordinamenti costituzionali contemporanei⁶; ciò non ha impedito, del resto, che la distinzione tra stranieri e cittadini in relazione alla titolarità dei diritti e delle libertà costituzionali continuasse ad essere gravida di conseguenze.

Pur con differenze affatto trascurabili di cui non è qui possibile dar conto, la generalità delle Costituzioni europee contemporanee, nel porre a fondamento dell’ordinamento statale i diritti e le libertà fondamentali, utilizzano formule di riconoscimento a carattere universale – quali “tutti”, “ogni uomo”, “ciascun lavoratore” ecc. – e formule particolaristiche che rimandano all’appartenenza nazionale e sono quindi riferite ai “cittadini”, ai

⁴ Cfr. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1951; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 415, 418.

⁵ Cfr. Cesare Pinelli, *Stato costituzionale e società multiculturale*, relazione presentata al Convegno dell’Università di Cassino su “I diritti fondamentali nella società multiculturale: verso un nuovo modo di intendere la Costituzione?” 27-28 novembre 2009, in www.associazionedeicostituzionalisti.it, p. 4.

⁶ Cfr. Maurizio Fioravanti, *Appunti di storia della Costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Torino, Giappichelli, 1995, p. 136. Il ruolo storico dello Stato costituzionale, in definitiva, «non è stato quello di rifondare politicamente il vincolo etnico, ma piuttosto quello di porre le condizioni idonee a favorire, sul terreno politico, la risolutiva trasmutazione della comunità statale dalla condizione di *ethnos* a quella di *demos*», cfr. Claudio De Fiore, *Nazione e Costituzione*, vol. I, Torino, Giappichelli, 2005, p. 388.

“Francesi”, ai “Tedeschi” ecc. A partire da questo dualismo – che, inteso alla lettera, sembra comportare per lo straniero il riconoscimento di quei diritti garantiti a “tutti” e l’esclusione da quelli riservati ai “cittadini” – la dottrina costituzionalistica maggioritaria e gli stessi giudici costituzionali sono giunti a sostenere che il dato letterale possa e debba essere superato, ricomprendendo gli stranieri nel novero dei titolari dei diritti e delle libertà costituzionali, con la preclusione, generalmente, dei diritti politici e del diritto di ingresso e soggiorno. In particolare, l’assenza in capo allo straniero del diritto di entrare e soggiornare liberamente nel territorio statale è speculare al potere dello Stato di decidere discrezionalmente, attraverso le leggi sull’immigrazione, condizioni e modalità dell’accesso e della permanenza dei non cittadini entro i confini nazionali, traducendo in possibilità di godimento concreto ed effettivo quella astratta titolarità dei diritti e libertà costituzionali: si tratta, come è evidente, di una declinazione fondamentale della sovranità dello Stato, consacrata dal diritto positivo, nazionale e internazionale, e storicamente cruciale nel processo di formazione e consolidamento dei moderni Stati territoriali europei⁷.

In virtù di tale ancestrale potere di regolazione della mobilità umana verso il territorio statale, i paesi capitalistici europei hanno affrontato la fase di espansione economica post-bellica, e il conseguente bisogno di manodopera straniera scarsamente qualificata, attraverso l’adozione di normative nazionali funzionali alle specifiche esigenze politiche ed economico-sociali di ciascuno stato. I modelli di politiche migratorie tradizionalmente indicati come contrastanti, se non antitetici, sono quelli tedesco e francese: mentre il primo, il c.d. sistema dei “lavoratori ospiti” (*Gastarbeiter*), aveva i suoi cardini nel reclutamento rigidamente in mano pubblica dei lavoratori stranieri e nella “rotazione” della loro presenza nel territorio in funzione dei bisogni contingenti dell’economia, il modello francese si caratterizzava per il tentativo di selezionare gli stranieri ammessi nel territorio non solo in ragione delle dinamiche della domanda di lavoro ma anche sulla base di indicatori “qualitativi” legati ad una maggiore probabilità di “assimilazione” secondo i capisaldi della cittadinanza repubblicana⁸. Con la crisi economica

⁷ Cfr. su questi aspetti, John Torpey, *The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

⁸ Per un’analisi dei modelli tedesco e francese di politiche migratorie cfr. tra gli altri, Philip L. Martin, *Germany: Reluctant Land of Immigration*, in Wayne A. Cornelius, Philip L. Martin, James F. Hollifield (eds.), *Controlling Immigration. A Global Perspective*, San Diego, University of California, 2003, pp. 189-225; Serhat Karakayah, Vassilis Tsianos, *Il governo delle migrazioni in Germania*, in Fabio Raimondi, Maurizio Ricciardi (a cura di), *Lavoro migrante. Esperienza e prospettiva*, Roma, Deriveapprodi, 2004, pp. 130 sgg.; Alain Morice, *Selezione, razzismo e assimilazione in Francia*, in Pietro Basso, Fabio Perocco (a cura di), *Gli immigrati in Europa. Diseguaglianze, razzismo, lotte*, Milano, FrancoAngeli; Daniele Lochak, *Face aux migrants: État de droit ou état de siege?*, Paris, Textuel, 2007.

seguita allo shock petrolifero del 1973 le specificità delle singole soluzioni normative nazionali sono state drasticamente neutralizzate in virtù della convergenza dei vari paesi europei di immigrazione verso la “politica di *stop*” nei confronti dei lavoratori migranti, concretizzatasi nella chiusura unilaterale delle frontiere e nel tentativo di rimpatrio della manodopera straniera: a partire da questo momento la costruzione della “forteza Europa” è proseguita attraverso il ricorso a paradigmi destinati ad imporsi come irrinunciabili, quali la severa selettività degli ingressi, la militarizzazione del contrasto dell’immigrazione irregolare, la rigidità del condizionamento del possesso di un lavoro rispetto all’autorizzazione all’ingresso e al soggiorno.

Di fronte alla decisiva compressione dei fondamentali diritti costituzionali nei confronti di milioni di stranieri presenti in Europa le Costituzioni democratiche – per quanto, si è detto, pericolosamente ambigue nell’individuazione degli aventi diritto alla protezione costituzionale, ma proprio per questo aperte a molteplici esiti interpretativi – non sono rimaste mute. O meglio, esse hanno parlato per bocca dei giudici costituzionali, i quali, esercitando la loro funzione contro-maggioritaria in difesa della legalità costituzionale, sono stati protagonisti di uno straordinario processo di progressiva inclusione degli stranieri all’interno del sistema dei diritti e delle garanzie costituzionali, attraverso un’opera delicata, non priva di arresti e regressioni, volta all’“imbrigliamento” di quel potere di distribuire discrezionalmente il bene dell’“appartenenza” che si è detto connotato alla sovranità dello Stato⁹. L’analisi di alcune decisioni storiche del Tribunale costituzionale federale tedesco e del Consiglio costituzionale francese può aiutare a comprendere i percorsi argomentativi attraverso i quali i giudici hanno svolto la difficile e preziosa attività, irrimediabilmente destinata a creare tensione, di bilanciamento del principio di protezione dei diritti fondamentali della persona umana e del principio di sovranità, declinato nelle amplissime attribuzioni dell’amministrazione in relazione al rilascio e al rinnovo dei titoli di soggiorno e all’espulsione degli stranieri irregolari.

L’emersione di uno statuto costituzionale dello straniero in Francia e in Germania si è realizzata a partire da tre principali poli di tensione: la limi-

⁹ Un’interessante ricostruzione del ruolo dei giudici costituzionali nel processo di costituzionalizzazione dei diritti degli stranieri negli ordinamenti costituzionali europei è quella di Christian Joppke, Elia Marzal, *Courts, the new constitutionalism and immigrant rights. The case of the French Conseil Constitutionnel*, “EJPR”, 43, 2004, pp. 823-844. Per un’analisi comparata della giurisprudenza di alcune corti costituzionali europee (in particolare, di Germania, Francia e Spagna) in tema di diritti degli stranieri immigrati cfr. Elia Marzal, *Constitutionalising immigration law*, Bingley, Emerald, 2006. Marzal precisa che quelle costituzionali non sono state le uniche corti ad impegnarsi nella protezione giuridica degli stranieri: soprattutto in Francia, infatti, il Consiglio di Stato ha avuto un ruolo decisivo a tale riguardo.

tazione del potere statale di espulsione; il riconoscimento di un fondamento costituzionale del soggiorno degli stranieri nel territorio nazionale e della loro condizione giuridica; l'affermazione di un diritto costituzionale all'unità della famiglia e, quindi, al ricongiungimento familiare.

Rispetto al primo profilo la pronuncia fondamentale del Tribunale Costituzionale tedesco si è avuta nel 1973, con il c.d. *Arab Case*¹⁰. Senza mettere in discussione le premesse di fondo del modello migratorio tedesco – e quindi confermando la legittimità del principio cardine della sovranità statale in ordine alla decisione sull'ingresso e il soggiorno degli stranieri nel territorio – i giudici hanno ritenuto che l'esecuzione immediata del provvedimento di espulsione, disposto dall'autorità amministrativa con un enorme margine di discrezionalità¹¹, fosse incostituzionale per violazione del diritto al libero sviluppo della personalità (art. 2 c. 1 LF) e del diritto ad una difesa effettiva (art. 19 c. 4 LF)¹². Era la prima volta che lo straniero veniva attratto esplicitamente nella sfera della Costituzione e che, per questa via, il potere statale di espulsione era sottoposto al vaglio del principio di proporzionalità, attraverso il quale i giudici giungevano a sostenere che «l'interesse pubblico deve essere bilanciato con gli interessi privati degli stranieri [...] va quindi valutato l'impatto dell'allontanamento sulla loro vita economica, professionale e privata [...] così come sui loro legami sociali»¹³. In Francia il percorso argomentativo del Consiglio costituzionale

¹⁰ Cfr. BVerfGE 35, 382, (1973). Il caso da cui era originato il ricorso riguardava due studenti palestinesi residenti da anni in Germania, sospettati di coinvolgimento nell'attentato terroristico alle Olimpiadi di Monaco del 1972 ad opera dell'organizzazione "Settembre Nero" e raggiunti da un ordine di espulsione per "motivi di sicurezza".

¹¹ La legge sugli stranieri (*Ausländergesetz*) del 1965, rimasta in vigore fino all'adozione della nuova legge del 1990, disciplinava l'espulsione all'art. 10: oltre alla previsione di alcune cause specifiche di espulsione (es. condanne penali, evasione fiscale, malattia mentale, violazione della legge sugli stranieri, impossibilità di provvedere a sé stessi e alle persone a proprio carico ecc.) era sancita una formula di chiusura che consentiva l'allontanamento dello straniero dal territorio nel caso di "pericolo per un interesse nazionale sostanziale". Nonostante la legge garantisse formalmente la sospensione dell'esecuzione dell'espulsione in caso di ricorso giurisdizionale – in applicazione di un più generale principio costituzionale che garantiva l'effetto sospensivo dei ricorsi avverso gli atti amministrativi – nella prassi tale sospensione era semplicemente negata in via di fatto, cfr. E. Marzal, *Constitutionalising immigration law*, cit., p. 34.

¹² La "clausola aperta" del diritto al libero sviluppo della personalità, in particolare, ha rappresentato il principale strumento di estensione della protezione costituzionale di alcuni principi fondamentali, con particolare riferimento alle garanzie legate allo Stato di diritto, nei confronti degli stranieri, cfr. Ruth Rubio-Marín, *Immigration as a Democratic Challenge. Citizenship and Inclusion in Germany and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 189.

¹³ Cfr. Christian Joppke, *Immigration and the Nation-State. The United States, Germany and Great Britain*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 73. Nel caso di specie, in particolare, i due studenti non erano stati accusati di alcun reato e, d'altra parte, il rischio del

si è sviluppato diversamente, pur incentrandosi anch'esso sulla necessità di comprimere la sfera di autonomia dell'amministrazione, riconosciuta e garantita dalle leggi, in tema di espulsione degli stranieri. Pur procedendo con grandissima cautela – negando l'esistenza di una specifica norma costituzionale che impedisse la discrezionalità politica del legislatore nella regolamentazione della materia in questione – il Consiglio ha progressivamente superato la concezione, inizialmente avallata, di una libertà personale “speciale” dello straniero, tale da risultare compatibile con la sostanziale sottrazione della disciplina della “*police des étrangers*” alla operatività dei principi costituzionali¹⁴. Il passo avanti è avvenuto nel 1993, con l'estensione alle misure amministrative adottate nel campo dell'immigrazione delle garanzie costituzionali connesse alla libertà personale – *in primis* della necessità dell'intervento del giudice – sulla base della valorizzazione del “carattere punitivo” della sanzione, indipendentemente dalla natura non giurisdizionale dell'autorità alla quale il legislatore ha attribuito il potere di espulsione e trattenimento degli stranieri¹⁵: il riconoscimento della necessaria competenza del giudice ordinario, conseguente alla copertura fornita dall'art. 66 della Cost. 1958 in tema di libertà personale, ha rappresentato dunque un passaggio determinante nel processo di “normalizzazione” e “costituzionalizzazione” dell'immigrazione nell'ordinamento giuridico francese.

In ordine al secondo dei profili citati – relativo al fondamento costituzionale del soggiorno e della condizione giuridica degli stranieri – il caso decisivo per l'ordinamento costituzionale tedesco è stato il c.d. *Indian Ca-*

loro coinvolgimento negli attentati terroristici non era stato sufficientemente comprovato dal giudice: secondo il Tribunale Costituzionale il mero sospetto non era idoneo a legittimare l'esecuzione immediata dell'espulsione, dovendosi identificare più rigorosamente il requisito degli “interessi nazionali”.

¹⁴ Ancora con Dec. 86-216 – nel pronunciarsi sulla prima *loi Pasqua* del 1986 – il Consiglio costituzionale riteneva che le misure dell'espulsione, dell'accompagnamento coattivo alla frontiera e del trattenimento in vista dell'espulsione fossero riconducibili alla “polizia amministrativa degli stranieri”, un ambito speciale di polizia amministrativa funzionale alla tutela dell'ordine pubblico con riferimento al fenomeno dell'immigrazione; non essendo considerate misure a carattere penale e punitivo, il Consiglio escludeva l'applicabilità dei diritti e dei principi costituzionali rilevanti in ambito penale. Cfr., nello stesso senso, la precedente Dec. 79-109 sulla *loi Bonnet*.

¹⁵ Cfr. Dec. 92-307 sulla legge di autorizzazione alla ratifica della Convenzione di applicazione dell'Accordo di Schengen del 1985. Al Cons. 15 il Consiglio afferma che: «il mantenimento di uno straniero in una zona di transito [...] ha non di meno per conseguenza di incidere sulla libertà personale della persona che ne è fatta oggetto ai sensi dell'art. 66 della Costituzione; [...] se la competenza a decidere del mantenimento può essere conferita dalla legge all'autorità amministrativa, il legislatore deve prevedere, con modalità appropriate, l'intervento dell'autorità giudiziaria affinché questa eserciti la responsabilità e il potere di controllo che le competono».

se del 1978: si è trattato di un caso realmente “esemplare” poiché riguardante un lavoratore indiano rientrante a pieno titolo nel tipo di *Gastarbeiter* delineato dalla legislazione dell’epoca, in quanto consegnato ad una condizione di strutturale precarietà giuridica in virtù della politica tedesca di ostinato rifiuto della realtà della Germania come “paese di immigrazione”¹⁶. Contestando l’equiparazione legislativa tra rilascio del primo permesso di soggiorno e successivi rinnovi dello stesso, i giudici hanno fatto leva sul già visto diritto al libero sviluppo della personalità e sul principio costituzionale dell’“affidamento” (*Vertrauensschutz*), sostenendo che i continui rinnovi del permesso avessero generato nel lavoratore una legittima fiducia nella prosecuzione del soggiorno e, quindi, di quei rapporti sociali e personali sorti per il fatto di essersi inserito nella società tedesca: tale fiducia, secondo la Corte, doveva risultare prevalente rispetto all’orientamento politico restrittivo discrezionalmente impresso alle politiche migratorie poiché, banalmente, «il rifiuto del permesso di soggiorno non è sufficiente a dimostrare che la Germania non è un paese di immigrazione»¹⁷. La ricostruzione di un vero e proprio statuto costituzionale dello straniero è avvenuto in Francia con la storica Dec. 93-325: pur confermando l’assenza di un diritto generale e assoluto d’ingresso e soggiorno nel territorio nazionale e, specularmente, l’esistenza di un potere dell’autorità amministrativa in ordine all’adozione di misure specifiche di polizia a tutela dell’interesse generale individuato dal legislatore, il Consiglio costituzionale ha non di meno riconosciuto a tutti coloro che risiedono nel territorio la libertà personale – interpretata estensivamente così da ricomprendervi la libertà di circolazione, la libertà di matrimonio e il diritto a condurre una vita familiare normale – il diritto alla protezione sociale e il diritto di difesa¹⁸. Il diritto ad una vita familiare normale, insieme al diritto alla vita pri-

¹⁶ Cfr. BVerfGE 49, 168, (1978). Il lavoratore indiano era entrato per la prima volta in Germania nel 1961 come apprendista in un’industria siderurgica e fino al 1967 aveva lavorato in un’impresa edile sulla base di permessi di soggiorno temporanei rinnovati di anno in anno, nel frattempo sposando una connazionale ed avendo un figlio nato in Germania. Nel 1973 l’autorità amministrativa aveva rifiutato l’ennesimo rinnovo del permesso, facendo valere l’ampia discrezionalità garantita dalla legge del 1965 in funzione degli “interessi pubblici della Repubblica Federale Tedesca” e sostenendo che tali interessi erano compromessi dalla volontà del richiedente di soggiornare nel territorio a tempo indeterminato, cfr. Gerald L. Neuman, *Immigration and Judicial Review in the Federal Republic of Germany*, “N.Y.U. Journal of International Law and Politics”, vol. 23:35, 1990-1991, p. 48.

¹⁷ C. Joppke, *Immigration and the Nation State*, cit., p. 73.

¹⁸ Su questa importantissima decisione cfr., tra gli altri, Bruno Genevois, *Un statut constitutionnel pour les étrangers*, “Rev. fr. Droit adm.”, 9 (5), sept-oct. 1993; Id, *Le Conseil constitutionnel et les étrangers*, in *Mélanges Jacques Robert. Libertés*, Paris, Montchrestien, 1998. La pronuncia era relativa alla seconda *loi Pasqua*, un provvedimento di segno decisamente repressivo volto a limitare il diritto al soggiorno di numerose categorie di stranieri, cfr. Daniele Lochak, *Le débat politique et l’évolution de la législation en France*, in Emmanuelle

vata, ha costituito in Francia il riferimento costituzionale utile a fondare un “quasi incondizionato” diritto al rinnovo del permesso di soggiorno¹⁹, giungendo il Consiglio costituzionale a ribaltare il proprio precedente orientamento con l’affermazione del necessario bilanciamento, e non più della mera subordinazione, di tale diritto con la difesa dell’ordine pubblico²⁰.

In relazione al terzo ed ultimo profilo – che ha riguardo alla tutela costituzionale del diritto al ricongiungimento familiare dello straniero già residente nel territorio – il Tribunale Costituzionale Federale tedesco ha segnato una svolta nel 1987, con il *Turkish and Yugoslav Case*²¹. Il compito dei giudici costituzionali è consistito in questo caso nella verifica di conformità della già rigida disciplina legislativa sui ricongiungimenti, inasprita ulteriormente dalle indicazioni restrittive indirizzate dal governo federale ai *Länder* nel 1981²², rispetto alla tutela costituzionale della famiglia e dei suoi membri *ex art. 6 LF*: nonostante un indiscutibile arretramento rispetto alle posizioni coraggiose assunte negli anni precedenti in ordine al soggiorno degli stranieri nel territorio²³, il Tribunale ha giudicato sproporzionata e quindi incostituzionale la richiesta, avanzata da alcuni *Länder*, di un periodo di attesa di tre anni dalla celebrazione del matrimonio per il ricongiungimento con il coniuge, estesa addirittura agli immigrati di prima generazione residenti in Germania ormai da lungo tempo. Pur escludendosi

Bribosia, Andrea Rea (a cura di), *Les nouvelles migrations, un enjeu européen*, Paris, Editions Complexes, 2002, pp. 207 sgg. Già con la Dec. 89-269, peraltro, il Consiglio aveva affermato che «il legislatore può adottare nei riguardi degli stranieri disposizioni specifiche a condizione di rispettare gli obblighi internazionali sottoscritti dalla Francia e le libertà e i diritti fondamentali di valore costituzionale riconosciuti a tutti coloro che risiedono nel territorio della Repubblica», cfr. su questa pronuncia Justin Kissangoula, *La Constitution française et les étrangers. Recherches sur les titulaires des droits et libertés de la Constitution sociale*, Paris, L.G.D.J., 2001, pp. 208 sgg.

¹⁹ Cfr. Dec. 97-389, nella quale si afferma che la semplice minaccia all’ordine pubblico non può prevalere sul diritto al soggiorno maturato dallo straniero che risiede da più di dieci anni nel territorio e che ha sviluppato legami profondi nella società francese.

²⁰ Cfr. C. Joppke, E. Marzal, *Courts, the new constitutionalism and immigrant rights*, cit., p. 835.

²¹ BVerfGE 76, 1, (1987), con il quale il Tribunale si è pronunciato in relazione a tre casi analoghi riguardanti le richieste di ricongiungimento avanzate da stranieri di prima e seconda generazione residenti in Germania.

²² Sul contenuto di tali raccomandazioni governative – volte a limitare il primo ingresso dei coniugi degli stranieri di seconda generazione residenti in Germania – cfr. Ruth Rubio-Marín, *Immigration as a Democratic Challenge*, cit., p. 207.

²³ Nella sentenza si affermava esplicitamente che Parlamento e Governo erano liberi di decidere sull’ingresso degli stranieri con riferimento al numero e ai requisiti; era fatto salvo altresì il requisito legale della durata minima di otto anni del permesso di soggiorno dello straniero richiedente e quello relativo alla durata minima di un anno del matrimonio ai fini del ricongiungimento con il coniuge residente all’estero.

la configurabilità di un diritto costituzionale ad entrare in Germania tramite ricongiungimento, dunque, sono stati dedotti dall'art. 6 LF, letto in combinato disposto con il principio di proporzionalità, interessi costituzionalmente protetti a favore dei familiari di stranieri residenti in territorio tedesco, con un rilevante ampliamento del raggio d'azione del diritto costituzionale all'unità familiare come limite alla discrezionalità politica del legislatore²⁴. Se già dagli anni Settanta il diritto al ricongiungimento familiare era stato riconosciuto anche in Francia come *principe général du droit* ricavabile dal decimo capoverso del Preambolo alla Cost. 1946²⁵, il salto di qualità è stato compiuto con la già citata Dec. 93-325, che ha assegnato al diritto al ricongiungimento lo *status* di principio di valore costituzionale riconducibile alla medesima norma del *bloc de constitutionnalité*²⁶.

Le considerazioni fin qui svolte non intendono sottovalutare le perplessità e le critiche, spesso condivisibili, di chi contesta la reale capacità contro-maggioritaria delle corti costituzionali nella tutela dei principi e dei diritti fondamentali costituzionali²⁷; è altrettanto innegabile, tuttavia, che rispetto alla condizione giuridica degli stranieri il ruolo delle corti si sia dimostrato in certi frangenti prezioso e irrinunciabile nell'attivazione delle potenzialità delle Costituzioni democratiche come "legge del più debole"²⁸.

²⁴ Cfr. G. L. Neuman, *Immigration and Judicial Review in the Federal Republic of Germany*, cit., p. 63.

²⁵ Si tratta della famigerata decisione del Consiglio di Stato dell'8 dicembre 1978 (c.d. *Arrêt GISTI*).

²⁶ Cfr. B. Genevois, *Un statut constitutionnel pour les étrangers*, cit., pp. 879 sgg. Il Consiglio, in applicazione del decimo capoverso del Preambolo della Cost. 1946, aveva dichiarato incostituzionali la norma della *loi Pasqua* che escludeva *a priori* gli studenti stranieri dalla possibilità di ricongiungersi con i familiari e quella che imponeva allo straniero, il cui vincolo matrimoniale fosse stato sciolto legalmente, un'attesa di due anni prima di chiedere il ricongiungimento con altro familiare.

²⁷ Cfr. in questo senso, Raymond Coulon, *Des droits de l'homme en peau de chagrin. Les droits des étrangers dans la jurisprudence du Conseil constitutionnel*, Paris, L'Harmattan, 2000, che parla di una «mummificazione dei diritti dell'uomo» come esito di una giurisprudenza che tenta di combinare la credibilità nella difesa dei diritti e l'attenzione a non alienarsi il legislatore-costituente, p. 13.

²⁸ Cfr. Luigi Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, (a cura di) Ermanno Vitale, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 339. Secondo l'Autore, «[...] storicamente, tutti i diritti fondamentali sono stati sanciti, nelle diverse carte costituzionali, come il risultato di lotte o rivoluzioni che di volta in volta hanno lacerato il velo di normalità e naturalità che occultava una precedente oppressione o discriminazione [...] sempre questi diritti sono stati conquistati come altrettante tutele a difesa di soggetti più deboli contro la legge del più forte – chiese, sovrani, maggioranze, apparati polizieschi o giudiziari, datori di lavoro, potestà paterne o maritali – che vigevo in loro assenza».

Bibliografia

- Agamben G., *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1951; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004.
- Coulon R., *Des droits de l'homme en peau de chagrin. Les droits des étrangers dans la jurisprudence du Conseil constitutionnel*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Dal Lago A., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- De Fiore C., *Nazione e Costituzione*, vol. I, Torino, Giappichelli, 2005.
- Ferrajoli L., *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. Vitale, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- Fioravanti M., *Appunti di storia della Costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Torino, Giappichelli, 1995.
- Genevois B., *Un statut constitutionnel pour les étrangers*, "Rev. fr. Droit adm.", 9 (5), sept-oct. 1993.
- Genevois B., *Le Conseil constitutionnel et les étrangers*, in *Mélanges Jacques Robert. Libertés*, Paris, Montchrestien, 1998.
- Joppke C., *Immigration and the Nation-State. The United States, Germany and Great Britain*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Joppke C., Marzal E., *Courts, the new constitutionalism and immigrant rights. The case of the French Conseil Constitutionnel*, "EJPR", 43, 2004.
- Karakayah S., Tsianos V., *Il governo delle migrazioni in Germania*, in F. Raimondi, M. Ricciardi (a cura di), *Lavoro migrante. Esperienza e prospettiva*, Roma, Deriveapprodi, 2004.
- Kissangoula J., *La Constitution française et les étrangers. Recherches sur les titulaires des droits et libertés de la Constitution sociale*, Paris, L.G.D.J., 2001.
- Lochak D., *Le débat politique et l'évolution de la législation en France*, in E. Bribozia, A. Rea (a cura di), *Les nouvelles migrations, un enjeu européen*, Paris, Editions Complexe, 2002.
- Lochak D., *Face aux migrants: État de droit ou état de siege?*, Paris, Textuel, 2007.
- Lustgarten L., 'A Distorted Image of Ourselves': Nazism, 'Liberal' Societies and the Quality of Difference, in C. Joerges, N. Singh Ghaleigh (eds.), *Darker Legacies of Law in Europe: The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Traditions*, Portland, Hart Publishing, 2003.
- Martin P.L., *Germany: Reluctant Land of Immigration*, in W.A. Cornelius, P.L. Martin, J.F. Hollifield (eds.), *Controlling Immigration. A Global Perspective*, San Diego, University of California, 2003.
- Marzal E., *Constitutionalising immigration law*, Bingley, Emerald, 2006.
- Morice A., *Selezione, razzismo e assimilazione in Francia*, in P. Basso, F. Perocco (a cura di), *Gli immigrati in Europa. Diseguaglianze, razzismo, lotte*, Milano, FrancoAngeli, 2008.
- Neuman G.L., *Immigration and Judicial Review in the Federal Republic of Germany*, "N.Y.U. Journal of International Law and Politics", vol. 23:35, 1990-1991.
- Pinelli C., *Società multiculturale e stato costituzionale*, dicembre 2009, in www.as-sociazioneedicostituzionalisti.it.

- Rovelli M., *Lager italiani*, Milano, BUR, 2006.
- Rubio-Marín R., *Immigration as a Democratic Challenge. Citizenship and Inclusion in Germany and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Torpey J., *The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*, Cambridge Cambridge, University Press, 2000.

MARIA CHIARA LOCCHI

FOREIGNERS AND THE CONSTITUTION: THE LIMITS OF INCLUSION IN THE SYSTEM OF CONSTITUTIONAL RIGHTS

The comparison between Auschwitz as a paradigm of exclusion and some implications of contemporary European immigration policies has been very often drawn referring to several aspects, as the “annihilation” of human beings as subject of rights or the generalization of state of exception as a practice of government. It is however very important, from a legal perspective, to analyze the peculiar characteristics of Authoritarian and Democratic States, considering both the general level (that of fundamental constitutional principles and rights) and the specific one (that of immigration law and legal *status* of foreigners).

Even if originally ambiguous – as pointed out by Hannah Arendt asserting that a *man* who’s not also a *citizen* is not really protected by human rights law – constitutional declarations of human rights succeeded in determining a constitutional *status* for foreigners in European countries. Especially Constitutional courts – checking the constitutionality of laws and interpreting evolutionarily constitutional norms – made it possible to extend fundamental rights and constitutional guarantees even to foreigners, in some cases declaring restrictive laws on immigration and legal *status* of foreigners unconstitutional.

Examining the first decisions of the French *Conseil Constitutionnel* and the German *Bundesverfassungsgericht* on immigration and constitutional *status* of migrants it is possible to point out three main spheres in which courts succeeded in narrowing state power of determining conditions of entry and stay of foreigners in the national territory: the restriction of state power of expulsion; the constitutional foundation of residence and legal *status* of foreigners; the recognition of a constitutional right to family life and family reunification.

SILVIA MARCHETTI

LA SHOAH E L'IMMIGRAZIONE STRANIERA IN ITALIA:
LE «PERICOLOSE» ANALOGIE FRA PASSATO E PRESENTE

Nell'agosto del 2009, un evento ha scosso le coscienze di molti italiani: una nave partita dalla Libia e diretta in Italia con settantotto eritrei a bordo è rimasta alla deriva per più di venti giorni senza che nessun paese accorresse in loro aiuto. Quando finalmente sono arrivati i soccorsi maltesi al largo della costa della Sicilia, erano solo cinque le persone ancora vive, le altre, decedute a mano a mano, sono state buttate in mare¹. In un editoriale apparso sul quotidiano cattolico *Avvenire*, la giornalista Marina Corradi ha commentato questo tragico avvenimento nel modo seguente:

Nessuna politica di controllo dell'immigrazione consente a una comunità internazionale di lasciare una barca carica di naufraghi al suo destino [...] Quando, oggi, leggiamo delle deportazioni degli ebrei sotto il nazismo ci chiediamo: certo, le popolazioni non sapevano; ma quei convogli piombati, le voci, le grida nessuno li vedeva e sentiva? Allora erano il totalitarismo e il terrore, a far chiudere gli occhi. Oggi no. Una quieta, rassegnata indifferenza, se non anche una infastidita avversione. L'Occidente a occhi chiusi².

Per esprimere il suo cordoglio e denunciare il vergognoso comportamento della comunità internazionale, comprese le autorità italiane, Corradi rievoca le persecuzioni ebraiche sottolineando in particolare l'indifferenza che le caratterizza e le accomuna all'atteggiamento verso i migranti. Il richiamo all'Olocausto non è affatto un caso isolato, ma sta divenendo sempre più una prassi consolidata, «un nuovo tic» come lo definisce Pierluigi Battista in un articolo comparso sul *Corriere della Sera*, «che sembra contagiare tante persone, brave e non brave, prese dall'ansia di denunciare qualche innominabile torto subito»³.

¹ Si veda www.repubblica.it, agosto 2009.

² Marina Corradi, *Ad occhi chiusi come con la Shoah*, agosto 2009, in www.unita.it.

³ Pierluigi Battista, *Quegli stolti paragoni con la Shoah*, 12 aprile 2010, in www.archi-

Il parallelo con la migrazione assume, a mio avviso, una particolare importanza, non solo perché è divenuto assai frequente, come lamenta Battista, ma anche perché genera spesso vari tipi di analogie fra passato e presente e una visione di continuità fra queste due dimensioni temporali. In questo saggio cercherò di proporre un modo diverso di rapportarsi alla Shoah e di indurre così una riflessione sul rapporto con il passato.

Nelle analogie spesso stilate fra la migrazione e la Shoah, quest'ultima, implicitamente o esplicitamente, diventa il secondo termine di paragone usato per far risaltare la tragicità di eventi o situazioni contemporanei che coinvolgono gli immigrati, come pure per denunciare il pregiudizio e il razzismo verso di loro. In questo modo la Shoah diventa *funzionale* al presente e diviene direttamente collegata ad esso. Ci potremmo chiedere infatti per quale motivo la giornalista di *Avvenire* abbia sentito il bisogno di fare un paragone fra l'indifferenza verso gli ebrei e quella nei confronti degli immigrati. Dopo tutto, questi non sono i soli due casi di morti avvenute nella totale indifferenza degli astanti. Credo che ci si appelli alla Shoah per rendere in maniera forte ed inequivocabile il grado di efferatezza dell'evento e suscitare un sicuro sdegno e rammarico nel lettore. A tale scopo vengono spesso presi a prestito termini propri della persecuzione e deportazione ebraica. Gli eventi di Rosarno dello scorso gennaio, che hanno visto la cacciata di molti immigrati dalla cittadina calabrese nonché molti atti di violenza nei loro confronti, ce ne offrono alcuni esempi: dalle denunce del giornalista Gad Lerner di *programs*⁴ contro gli immigrati ad un sit-in di solidarietà dal titolo *Contro l'intolleranza e i lager dei migranti*⁵.

Queste analogie possono essere «pericolose», come sembra suggerire il filosofo Walter Benjamin quando afferma che «chi va a frugare nel passato come in un ripostiglio di esempi e di analogie, non ha le benché minima idea di quanto, in un dato attimo, dipenda dalla loro attuazione»⁶. Attuando e dando vita a queste analogie si corre il rischio, infatti, di restringere troppo il campo delle conoscenze degli eventi e di fornire spiegazioni li-

vistorico.corriere.it. In questo articolo Battista menziona, ad esempio, il paragone tra la campagna antisemita nazifascista e gli attacchi anti-cattolici in seguito ai casi di pedofilia e l'analogia stilata da José Saramago, premio Nobel, fra Gaza ed Auschwitz.

⁴ *La rivolta di Rosarno*, in www.temi.repubblica.it.

⁵ *Presidio contro l'intolleranza e i lager dei migranti*, in www.quartierionline.it.

⁶ Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di Gianfranco Bonola, Michele Rancetti, Torino, Einaudi, 1997, p. 85. Questo passo appartiene ai *Materiali preparatori delle tesi*, scritti in cui Benjamin discute temi che riprende poi ne *Sul concetto di storia e Passagen-Werk*. In questo saggio estrapolerò passi da tutte e tre queste raccolte di testi, una selezione delle quali è contenuta nell'opera curata da Gianfranco Bonola e Michele Rancetti da cui attingerò.

mitanti e fuorvianti. Si prenda ancora una volta l'articolo di *Avvenire*. Durante la Seconda guerra mondiale le persone di paesi sotto il dominio nazista e fascista non hanno chiuso gli occhi nei confronti del dramma ebraico solo per paura, come sostiene Corradi, ma anche a causa, in alcuni casi, di un profondo e latente antisemitismo⁷.

Deriva da una sottesa analogia anche il voler spiegare l'interesse e la «riscoperta» della Shoah che si è registrata negli ultimi due decenni alla luce del fenomeno migratorio. Dopo una situazione durata quasi mezzo secolo e caratterizzata da una tiepida attenzione per l'argomento, nei primi anni Novanta si è assistito ad un interesse sempre crescente per le tematiche legate alla persecuzione ebraica in Italia. Tale interesse ha condotto ad una proliferazione di testi sul tema di vario genere, da documentari a film, da romanzi a opere di stampo giornalistico. Lo studioso Franco Girelli-Carasi, ad esempio, nel cercare di spiegare perché questo interesse per la Shoah si sia sviluppato proprio in questi anni, avanza un'ipotesi che

takes into consideration the major social changes that have taken place recently in Italy, the most relevant of which has been the arrival of immigrants. In this context, I contended, Italians began interrogating themselves about the myths and the truths of their proclaimed tolerance and antiracist nature in view of particularly hideous episodes of violence and widespread attitude of intolerance⁸.

Secondo Girelli-Carasi, gli italiani hanno fatto un atto di coscienza e hanno iniziato a mettere in discussione il mito della loro tolleranza ed anti-razzismo (in altre parole, il mito dell'italiano brava gente) assistendo ad atti di razzismo verso gli immigrati. Ciò li ha resi propensi a scavare nel proprio passato e affrontare il tema spinoso della discriminazione verso gli ebrei italiani durante il periodo fascista.

C'è indubbiamente una relazione fra i due momenti storici che l'autore molto giustamente rileva: un esame dell'atteggiamento verso il «diverso» e delle nefaste conseguenze cui questo può condurre, reso impel-

⁷ Vorrei segnalare a tale proposito il romanzo autobiografico *La parola ebreo* (1997) di Rosetta Loy, cattolica, che al tempo delle leggi razziali era una bambina. In questa opera, nata da un intreccio fra ricordi e ricerche su varie fonti, la scrittrice fornisce tutta una serie di motivazioni sottese alla «cecità» di molti italiani di fronte alla persecuzione e deportazione degli ebrei italiani che, oltre alla paura, comprendono l'opportunismo (si pensi a coloro che hanno approfittato dell'espulsione degli ebrei da varie professioni) ed investe anche l'opera del Vaticano e di Papa Pio XII.

⁸ Fabio Girelli-Carasi, *Italian-Jewish Memoirs and the Discourse of Identity*, in Stanislao Pugliese (a cura di), *The Most Ancient of Minorities. The Jews of Italy*, Westport, CT, Greenwood Press, 2002, p. 195.

lente dal fenomeno della migrazione, sicuramente porta a riflettere su altre epoche in cui si è riproposto tale rapporto. Credo che si debba rivedere, tuttavia, il modo in cui viene impostata tale relazione: prima di tutto vi è implicita un'analogia (il razzismo odierno è analogo e quindi fa tornare alla mente l'antisemitismo del passato); inoltre, viene creata una sorta di relazione causa-effetto (la riscoperta dell'Olocausto è effetto e dipende dal fenomeno migratorio). In questo modo si genera una continuità ed un rapporto quasi di esclusività fra i due momenti storici tale che lo studio del passato della Shoah diventa imprescindibile da quello della migrazione.

In altri casi la continuità suggerita fra le due epoche dà origine al rapporto inverso. La Shoah è presentata come un momento storico che, in quanto ormai noto, fornisce strumenti interpretativi utili a spiegare il presente. Nel 2008, in occasione del sessantesimo anniversario della promulgazione delle leggi razziali, per esempio, la Soprintendenza per i beni culturali della regione Emilia-Romagna ha organizzato una mostra, rivolta soprattutto agli studenti, sul tema della propaganda fascista contro gli ebrei. Nel presentare la mostra e spiegarne le motivazioni ispiratrici, Rosaria Campioni, soprintendente per i beni librari e documentari, fa riferimento al «complesso fenomeno dell'immigrazione» e all'«insieme di stereotipi e pregiudizi assai diffusi a livello di inconscio collettivo. Non si può ignorare che certi meccanismi di esclusione lascino intravedere radici profonde e remote». Queste radici, si capisce leggendo l'intera presentazione, risiedono in un distorto atteggiamento verso l'altro (qui ritorna, anche se in veste un po' diversa, l'analogia implicita nelle affermazioni di Carasi) che un attento esame dell'antisemitismo e della persecuzione ebraica del periodo fascista può aiutarci a sondare e comprendere. In questo, Campioni continua, ci vengono in aiuto i vari documenti sull'argomento e a tal proposito viene fatta una precisazione:

Oltre alla lettura dei testi letterari e alla visione di celebri opere cinematografiche sul periodo, la ricerca diretta sulle fonti può trasformarsi in un esercizio che non si limita alla pur utile e doverosa comprensione del passato ma offre strumenti metodologici e categorie storiche per decodificare anche certi fenomeni attuali la cui interpretazione corretta risulta problematica per la mancanza di una probante distanza temporale⁹.

Questa visione ripropone in maniera molto esplicita la funzionalità della Shoah per la comprensione di eventi contemporanei. Campioni riconosce l'importanza di opere letterarie e cinematografiche, ma vede soprattutto

⁹ Rosaria Campioni, *Presentazione*, in *L'offesa della razza*, reperibile in www.ibr.re.gione.emiliaromagna.it.

to nella «ricerca diretta sulle fonti» quali, ad esempio, lo studio dei materiali usati per la propaganda fascista¹⁰, la via privilegiata per acquisire strumenti atti a sondare il fenomeno migratorio, ancora troppo presente per essere affrontato con lucidità.

A questo punto è d'obbligo una precisazione: criticando gli usi della Shoah sopra citati non intendo suggerire che sia scorretto invocare la Shoah per discutere fatti contemporanei. Al contrario, portare la Shoah nel presente costituisce un modo privilegiato per onorarne la memoria, un imperativo per tutti noi. Non è la relazione fra i due eventi ad essere scorretta, ma il tipo di relazione che si costruisce e ciò che essa presuppone.

Infatti, le analogie o le relazioni dirette scaturiscono da quella che la scrittrice polacco-americana Eva Hoffmann definisce «familiarization of the horror» della Shoah, ovvero la percezione di avere dimestichezza e «familiarità» con ciò che è stato, di conoscerlo, e quindi di essere autorizzati ad usarlo per connotare, gettar luce o spiegare fenomeni contemporanei. Il parallelo fra l'indifferenza di ieri e di oggi è infatti seguita dall'esposizione certa e ferma delle diverse cause di questa responsabili; affermare che i centri di detenzione sono come lager presuppone una conoscenza di come sono stati davvero i campi di concentramento; considerare le fonti sulla Shoah depositarie di strumenti metodologici certi per capire e affrontare l'immigrazione implica un'assodata conoscenza dell'Olocausto.

Hoffman ritiene che una tale percepita familiarità sia dovuta principalmente a «the sheer quantity of production around this atrocity, the familiarization of horror through the reiteration of images and formulaic phrases, [which] makes it available for increasingly glib perceptions and representations»¹¹. La vasta produzione di testi che si è registrata negli ultimi due decenni ha reso l'Olocausto molto presente anche in Italia e suscettibile di «facili percezioni e rappresentazioni». Si pensi ad esempio al giorno della memoria celebrato il 27 gennaio che vede un numero sempre crescente di iniziative non solo per gli addetti ai lavori, ma anche per il grande pubblico.

A questo punto è doveroso chiedersi: come possiamo rapportarci alla Shoah in un modo che si discosti da questa familiarità? Come possiamo relazionare l'Olocausto agli avvenimenti contemporanei? Hoffman suggerisce che, prima di tutto, dovremmo «acknowledge the distance at which we stand from events – and from which we have to start if we want to further

¹⁰ Fra i materiali d'epoca presentati nella mostra vi sono fotografie dei campi di sterminio e delle deportazioni, oltre alla modulistica emessa dal regime fascista per dichiarare la propria non-appartenenza alla razza ebraica.

¹¹ Eva Hoffman, *After such knowledge: memory, history, and the legacy of the Holocaust*, New York, Public Affairs, 2004, p. 171.

the reach of our knowledge»¹². È un passo cruciale, infatti, riconoscere la distanza dalla Shoah quale evento passato e riconoscere, cosa altrettanto importante, che i documenti a nostra disposizione, non solo opere di fiction come romanzi e film, ma anche le fonti storiche che spesso vengono presentate come portatrici di verità ci offrono solo una visione molto parziale di ciò che è stato. Afferma la storica Ann Rigney: «sources are not see-through windows on the past [...] they are opaque windows of frosted glass which both reveal and conceal what is on the other side»¹³. Entrare nell'ordine delle idee che la nostra visione del passato è parziale e «appannata» è il primo passo per astenerci dal ricercare cause ed effetti, spiegazioni certe e legami necessari e continui.

È utile al riguardo rammentare l'ammonimento di Primo Levi, il quale riecheggia chiaro e forte nelle orecchie di chiunque si avvicini alla Shoah e voglia instaurare un legame proficuo fra questa e il presente: c'è una lacuna in ogni testimonianza e nemmeno i sopravvissuti possono essere considerati testimoni integrali. Levi si riferisce all'impossibilità di fornire una testimonianza completa dell'esperienza dei campi per chiunque non abbia visto la «Gorgone»¹⁴; solo i sommersi sono testimoni integrali. L'ammonimento di Levi deve guidarci ogniqualvolta ci accingiamo a confrontarci con la Shoah e con ogni altro evento del passato.

Porre fra il passato e noi questa lacuna spezzerà la continuità fra il presente e il passato cosicché non sarà più così semplice e immediato ricorrere ad essa per far risaltare la tragicità di alcuni avvenimenti contemporanei come la migrazione o per trovarvi strumenti metodologici per esplorarlo. Tuttavia, confrontarsi attivamente con questa lacuna può divenire proficuo e risultare rilevante e significativo per lo studio del fenomeno migratorio. In *Quel che resta di Auschwitz*, Giorgio Agamben discute i limiti alla nostra conoscenza e comprensione dell'esperienza concentrazionaria attingendo proprio dalle riflessioni di Levi; invita, tuttavia, il lettore ad «ascoltare» questa lacuna in quanto «prestare ascolto ad una lacuna non si è dimostrato un lavoro inutile [...] l'autore si riterrà pago della sua fatica se [...] avrà ottenuto che alcuni termini con cui è stata registrata la lezione decisiva del secolo siano rettificati, che alcune parole siano lasciate cadere e altre comprese in modo diverso»¹⁵. È significativo che Agamben parli di una «lezione regi-

¹² *Ibidem*, p. 180.

¹³ Ann Rigney, *Literature and the Longing for History*, in Jürgen Pieters (a cura di), *Critical Self-Fashioning: Stephen Blatt and the New Historicism*, Frankfurt, Peter Lang, 1999, p. 22.

¹⁴ Cfr. Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1991. Afferma Levi: «non siamo noi, i superstiti, i testimoni veri [...] Noi [...] siamo quelli che [...] non hanno toccato il fondo. Chi lo ha fatto, chi ha visto la Gorgone, non è tornato per raccontare [...] sono loro [...] i sommersi, i testimoni integrali» (*ibidem*, p. 64).

¹⁵ Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 10.

strata» come a voler suggerire che la Shoah è narrata tramite modi di espressione «fissi» che dovrebbero essere rivisitati. Ritengo anch'io che interrogare una lacuna sia proficuo e che possa aiutarci a «scardinare» le analogie entro cui l'Olocausto è confinato infrangendo così l'aura di conoscibilità e familiarità che la vasta produzione sull'argomento produce.

A questo proposito mi sembra pertinente la riflessione che Walter Benjamin effettua riguardo al concetto di storia, riflessione che lo porta a scontrarsi apertamente con lo storicismo e con i suoi metodi¹⁶. Dello storicismo Benjamin critica soprattutto la visione di storia come continuità e progresso, la concezione del tempo come omogeneo e vuoto e la certezza di conoscere il passato «come è stato davvero», il che porta a congelarlo in un'immagine immobile e «eterna», invece di calarsi in «un'esperienza con esso»¹⁷.

A questa visione Benjamin ne oppone una nuova secondo cui il passato è vivo e riscopribile sempre nuovamente. Come puntualizzano giustamente Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti, il concetto di storia di Benjamin presuppone una «vitalità inestinta del passato, [una] potenzialità di vita interiore [...] Prova non ultima della vitalità del passato è quindi [...] che esso rimane suscettibile di modificarsi con ogni presente che vi sappia fare riferimento e se ne senta investito»¹⁸.

Il passato ha in sé la capacità di vivere ben al di là del suo tempo e di diventare parte integrante del presente. Condizione imprescindibile è sentirsi «investiti» da esso e intravedere i modi in cui questo si «allea» con il presente per instaurare una relazione proficua. Ciò condurrà inevitabilmente a fare una nuova «esperienza» dei fenomeni contemporanei.

Secondo Benjamin, è necessario giungere ad una visione «dialettica» della relazione fra presente e passato, definizione che reca un forte richiamo a Marx in quanto viene intesa come «a salti», indicando un legame discontinuo fra passato e presente¹⁹. In una nota tratta dal *Passagen-Werk*,

¹⁶ Come puntualizza Renato Solmi, per «storicismo (Historismus) [...] non bisogna intendere la filosofia hegeliana della storia (che rimane piuttosto al di fuori dell'orizzonte di Benjamin) quanto lo storicismo trascendentale e relativistico del tardo Ottocento (o del primo Novecento). È la concezione per cui il tempo si presenta come un decorso "rettilineo e vuoto", privo di salti qualitativi e di emergenze irripetibili» (Renato Solmi, *Introduzione a Walter Benjamin, Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995, p. XXXVIII). Per approfondire questo punto si vedano, nell'opera a cura di Bonola e Ranchetti, le seguenti parti esplicative: pp. 141-144; 190-198 e 219-228.

¹⁷ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 191-192.

¹⁹ *Ibidem*, p. 117. Questo passo è tratto dal *Passagen-Werk*. Il *Passagen-Werk* è una raccolta di scritti che Benjamin stava accumulando per il grande lavoro dedicato a Parigi, capitale del XIX secolo. Sia ne *Sul concetto di storia* che nel *Passagen-Werk* si trovano specifici richiami a Marx; nella prima opera, ad esempio, Benjamin parla del «salto dialettico» sulla base del qua-

Benjamin afferma infatti che «la relazione del passato con il presente è dialettica, a salti»²⁰. Compito dello storico²¹, quindi, è avere l'intuizione giusta e pronta per creare delle connessioni entro queste «lacune» e, rifiutando le analogie, scoprire delle «costellazioni» fra passato e presente, le quali danno origine ad una particolare immagine. Sostiene Benjamin: «non è che il passato getti la sua luce sul presente o che il presente getti la sua luce sul passato; ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'adesso in una costellazione»²². Criticando lo storicismo aggiunge che «lo storicismo si accontenta di stabilire un nesso causale fra momenti diversi della storia. [...] Lo storico [materialista] [...] cessa di lasciarsi scorrere tra le dita la successione delle circostanze come un rosario. Egli afferra la costellazione in cui la sua epoca è venuta ad incontrarsi con una ben determinata epoca anteriore»²³.

Benjamin vede presente e passato uniti in una costellazione, in un assetto, quindi, in cui gli elementi mantengono la propria indipendenza e, al contempo, significano assieme. Ecco la ragione per cui affermavo in precedenza che non è il mettere in relazione la Shoah e la migrazione ad essere sbagliato, ma il tipo di relazione che si instaura. Benjamin ci invita infatti ad effettuare questo tipo di operazione, a far incontrare il presente con un'epoca anteriore e ad afferrare le potenzialità che ne possono derivare²⁴. Riguardo ai paragoni fra la Shoah e la migrazione, Battista critica il fatto che «torcendo la storia come fosse un docile elastico, si stabilisce un'equiparazione tra le attuali (ovviamente discutibili) leggi anti-immigrati e le leggi razziali che furono l'antefatto della "soluzione finale"». Condivido con Battista la critica a tale equiparazione, ma non al concetto di storia come un «docile elastico». Ritengo infatti che il sapersi muovere in modo duttile e flessibile fra i vari momenti storici sia di cruciale importanza per la creazione delle costellazioni di cui ci parla Benjamin.

È altresì significativo sottolineare che per il filosofo tedesco questo tipo di costellazioni equivalgano ad un'immagine particolare che rende pos-

le «Marx ha concepito la rivoluzione» (*ibidem*, p. 47). Nella seconda, poi, l'autore accomuna il materialismo storico alla «comprensione marxista della storia» (*ibidem*, p. 116).

²⁰ *Ibidem*, p. 87. Tale affermazione, che si ritrova più volte ribadita nell'opera di Benjamin in riformulazioni diverse, è tratta dai *Materiali preparatori delle tesi*.

²¹ Benjamin intende qui il materialista storico. Per un primo approfondimento sul concetto di materialismo storico nella riflessione benjaminiana si veda l'opera a cura di Bonola e Ranchetti (*ibidem*, pp. 176-182).

²² *Ibidem*, p. 116. Questo passo è tratto dal *Passagen-Werk*.

²³ *Ibidem*, p. 74.

²⁴ Il termine originale tedesco «Konstellation» racchiude proprio l'idea dell'incontro di particolari fattori e traduce anche il termine italiano «combinazione» o «concorso» (di circostanze).

sibile il legame dialettico. La dimensione visiva è centrale nella riflessione benjaminiana della storia ed assume a volte toni cinematografici. La costruzione di queste costellazioni si basa infatti per Benjamin sul «principio del montaggio nella storia» che usa «minuscoli elementi costruttivi ritagliati con nettezza e precisione»²⁵. Come in un montaggio cinematografico, infatti, la relazione fra un fotogramma e l'altro è data non da analogie e paralleli, ma da «tagli», da cesure, da discrepanze, da quel «gap» che distingue e contrappone l'uno all'altro. Vale la pena di ricordare che il regista russo Sergej Eisenstein definì il montaggio una «collision [...] the collision of two factors gives rise to an idea [...] montage is conflict»²⁶. L'idea che darà poi alla luce l'immagine di una costellazione può quindi essere generata da un conflitto, da collisioni; il senso congiunto derivante da un elemento passato e da uno presente può anche scaturire da un incontro brusco e violento. Benjamin parla, infatti, anche di costellazioni «cariche di tensioni»²⁷. Nei termini della nostra analisi, la relazione dialettica fra la Shoah e la migrazione può essere tale da evidenziare le tensioni; lo studio, ad esempio delle leggi sulla migrazione può essere alimentato e trarre beneficio dai punti di contrasto fra queste e le leggi razziali, e dalla preservazione di tale separazione e distanza pur all'interno della stessa costellazione.

Le immagini ed il montaggio che ci propone un cortometraggio del regista Ettore Scola delucidano, a mio avviso, la relazione dialettica fra la Shoah e la migrazione. Questo corto del 1997 dal titolo *43-97*, non molto conosciuto, almeno a giudicare dal suo non facile reperimento, è proprio incentrato sulla relazione fra la persecuzione ebraica e il razzismo nei confronti degli immigrati e sulla non-continuità fra i due fenomeni.

In questo cortometraggio, della durata di solo alcuni minuti, un bambino ebreo riesce a scappare dal rastrellamento nazista del ghetto di Roma del 16 ottobre 1943, nascondendosi dapprima all'interno di un materasso pieghevole nella sua stanza, e una volta all'esterno, in una sala cinematografica. Subito dopo, si spengono le luci, la sala diventa buia e si accende il riflettore. In un solo minuto, cinquant'anni di cinema italiano scorrono sullo schermo, da *Roma Città Aperta* (1945) di Roberto Rossellini a *La tregua* (1997) di Francesco Rosi. Si riaccendono le luci: è il 1997 e il bambino è ora un signore anziano. L'uomo si gira e vede un giovane di colore che entra trafelato nel cinema. Lo spettatore capisce immediatamente che il giovane sta scappando da un inseguimento. Il signore ebreo e il giovane si guardano. Si rispongono le luci e ancora una volta lo schermo si accende.

²⁵ *Ibidem*, p. 116. Questo passo è tratto dal *Passagen-Werk*.

²⁶ Sergej Eisenstein, *Film Form*, in Leo Braudy, Marshall Cohen (a cura di), *Film Theory and Criticism*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 21.

²⁷ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 51.

La ripetizione della trama del cinema che diventa un rifugio per le vittime di persecuzione nel 1997 così come nel 1943 non deve essere concepito come un ritorno circolare, un'interpretazione che sarebbe semplicistica e fuorviante. Lo sguardo che i due protagonisti si scambiano rappresenta l'incontro di due epoche che sono venute a trovarsi in una costellazione. C'è ovviamente una connessione fra il giovane di colore che si nasconde nel cinema nel 1997 e il bambino ebreo che ha fatto lo stesso decenni prima. Non sono, tuttavia, *direttamente* collegati. Ciò che ci distoglie dal creare una continuità fra i due momenti storici è l'oscurità che avvolge il bambino ebreo allo spegnimento delle luci, da cui il signore anziano emerge una volta che la sala si illumina di nuovo. Questi attimi di buio rappresentano le lacune fra i due momenti storici, le barriere che ci impediscono di creare una continuità. Scola illumina la lacuna, le discrepanze e le tensioni privandoci, paradossalmente, della luce. Tali cesure danno invece origine ad una relazione dialettica fra le due epoche che ci costringe infatti a fare un «balzo» fra l'una e l'altra. Il titolo stesso del cortometraggio riflette tale legame dialettico, come dimostra il trattino che unisce ma anche divide in modo brusco le due date; è con un sigulto, infatti, che passiamo dal 1943 al 1997, con un salto.

Il fatto poi che cinquant'anni di cinema siano condensati in un minuto suggerisce la necessità di adottare una visione flessibile, elastica e discontinua di tempo storico. La successione di clips secondo un montaggio molto personale e veloce crea conflitti fra i vari film e fra le epoche diverse cui appartengono e che quindi non si possono «sgranare come un rosario». Una progressione continua e lineare è quindi inficiata e procediamo per cesure, discontinuità, lacune.

Il cortometraggio di Scola ci aiuta a capire che la relazione fra la persecuzione ebraica e il razzismo nei confronti degli immigrati non può essere racchiusa in analogie ed analizzata secondo la visione storica che queste presuppongono. La relazione che questo film instaura fra i due momenti storici è però proficua in quanto crea fra loro la possibilità di dialogo, di confronto e anche di scontro. La costellazione che li unisce incorpora e prende vita dalle lacune e ci sprona a porci continuamente delle domande. Domande su «come è stato davvero» e su come il presente si avvicini e si distanzi da esso; domande cui non potremo dare risposte certe e definitive. Sono questi quesiti sul passato, tuttavia, che contribuiranno a preservarne la vitalità e duttilità.

Bibliografia

- Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
 Battista P., *Quegli stolti paragoni con la Shoah*, 12 aprile 2010, in www.archivio-storico.corriere.it.
 Benjamin W., *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997.

- Campioni R., *Presentazione*, in *L'offesa della razza*, in www.abc.regione.emilia-romagna.it.
- Corradi M., *Ad occhi chiusi come con la Shoah*, agosto 2009, in www.unita.it.
- Eisenstein S., *Film Form*, in L. Braudy, M. Cohen (a cura di), *Film Theory and Criticism*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 15-42.
- Girelli-Carasi F., *Italian-Jewish Memoirs and the Discourse of Identity*, in S. Pugliese (a cura di), *The Most Ancient of Minorities. The Jews of Italy*, Westport, CT, Greenwood Press, 2002, pp. 191-199.
- Hoffman E., *After such knowledge: memory, history, and the legacy of the Holocaust*, New York, Public Affairs, 2004.
- Lerner G., *Cosa è cambiato dopo Rosarno*, in www.gadlerner.it
- Levi P., *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1991.
- Loy R., *La parola ebreo*, Torino, Einaudi, 1997.
- Rigney A., *Literature and the Longing for History*, in J. Pieters (a cura di), *Critical Self-Fashioning: Stephen Blatt and the New Historicism*, Frankfurt, Peter Lang, 1999, pp. 21-43.
- Solmi R., *Introduzione* a W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1995, pp. VI-LVIII.

SILVIA MARCHETTI

THE SHOAH AND FOREIGN IMMIGRATION TO ITALY:
THE "DANGEROUS" ANALOGIES BETWEEN THE PAST
AND THE PRESENT

In August 2009, when an Italy-bound boat carrying seventy-eight Eritrean refugees sank because no action was taken to rescue them, an Italian journalist compared the indifference to their fate with the indifference to the plight of Jews during the Shoah. Parallels between the Shoah and migration are becoming increasingly frequent and give rise to various kinds of analogies between the past and the present. Using the Holocaust to convey the ordeal faced by migrants today or to attempt to comprehend the present implies, as I will argue in this essay, a certain «familiarity» with the event coupled with a vision of history as continuity, as cause-effect relationships. That is why, these analogies can have «dangerous» effects. It is necessary to acknowledge the distance at which we stand from the past and the irremediable lacunae existing in our knowledge of it. As I will discuss, listening to these lacunae can turn into a rewarding endeavour. I will draw on the concept of «constellation» and «image» developed by Walter Benjamin in order to envisage a relationship between the past and the present that relinquishes linear connections and identifies and pursues gaps, ruptures, and conflicts. To illustrate this concept, I will explore a short film by Italian director Ettore Scola titled *43-97*, which creates a clear connection between Jewish persecution in 1940s Italy and racism towards immigrants in contemporary Italian society in a way that renounces analogies and builds on discontinuities and differences.

EMANUEL CRUDU

FORMARE L'IDENTITÀ EUROPEA:
MODELLI CONVERGENTI DI MEMORIA E AMNESIA
DOPO IL 1945 E IL 1989¹

The use of “the East” as the other is a general practice in European identity formation. “The East” is indeed Europe’s other, and it is continuously being recycled in order to represent European identities. Since the “Eastern absence” is a defining trait of “European” identities, there is no use talking about the end of an East/West divide in European history after the end of the Cold War. The question is not *whether* the East will be used in the forging of new European identities but *how* this is being done. Iver Neumann, *Uses of the Other*².

Questo studio è una riflessione aperta sul ricordo, la rievocazione, ed i modi per riconoscere il passato o dimenticarlo nel processo di costruzione dell'identità europea contemporanea. Per quanto possa essere discusso il nesso di causalità tra la storia e la forma delle narrazioni identitarie sviluppate o emergenti nell'Unione Europea, ignorare il ruolo della memoria come serbatoio di risorse nei processi di creazione e costruzione dell'identità sfiderebbe il senso comune. E questo risulta particolarmente vero se si tiene seriamente conto del fatto che «il passato è sempre il luogo delle lotte che definiscono il presente»³. Tuttavia, questo saggio riguarda l'Europa

¹ Titolo originale: *Shaping the European Identity: Convergent Patterns of Memory and Amnesia After 1945/1989 Trademarks*, traduzione dall'inglese di Simona Losito (Laureata in Relazioni Internazionali presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Firenze nell'a.a. 2005-2006, e attualmente al secondo anno del dottorato di ricerca in “Political Systems and Institutional Change” all'IMT Alti Studi di Lucca).

² Iver B. Neumann, *Uses of the Other. “The East” in European Identity Formation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 207.

³ Chiara Bottici, *Europe, War and Remembrance*, in Furio Cerutti, Sonia Lucarelli (a cu-

dell'“oggi” intesa come momento della storia così come definito da Derrida nelle sue riflessioni sul vecchio continente, che pur tenta sempre di restare nuovo e attuale esercitando il tentativo di imporre l'«omogeneità di un mezzo, di norme discorsive e di modelli»⁴. È tuttavia anche un saggio polemico nel senso che la scelta di discutere di memoria e identità nel contesto attuale dell'Europa è sempre inevitabilmente polemico. Tale caratteristica non richiede alcuna spiegazione dal momento che è essa stessa un aspetto naturale della dimensione dialogica della cultura europea.

Una delle domande principali che richiede un crescente dispendio di energie al giorno d'oggi è di come sia e a chi appartenga di fatto l'identità europea, dando per assunto che ve ne sia una già formata o in costruzione. Un'ulteriore domanda è come l'Europa abbia fatto a diventare talmente integrante dopo una storia così lunga che ha trovato una prima fragile unità solo di fronte alle comuni minacce non europee e poi una profonda “unità nella divisione” durante la Guerra fredda. È ancora vero che la sola unità che l'Europa possa avere è nella diversità, o c'è qualcosa di più – come alcuni autori (quali Gadamer, Habermas) asseriscono? Edgar Morin aveva perfettamente ragione nel descrivere storicamente l'Europa come una vertigine auto-organizzantesi⁵. Ma questo era il risultato del suo interesse per i paradigmi della complessità. Questa vertigine continua oggi incantata dalle più belle parole di un'unità invocata che, storicamente, non è pienamente riconosciuta e, culturalmente, è ancora più precaria e incerta. Tuttavia, grandi sforzi sono compiuti in questa direzione. Un approccio istituzionale può spiegare facilmente il modello europeo di definizione e formazione, allargamento e integrazione. E tuttavia ancora non spiega il motivo per cui l'UE si concentri su una così profonda ricerca di un'identità comune e fino a che punto tale identità – se non discute seriamente e in profondità i ricordi delle singole nazioni – integri, includa o assimili o se rimanga addirittura cieca.

Dopo gli eventi drammatici della Seconda guerra mondiale, che delinea i caratteri dell'Europa degli anni a venire come figlia della catastrofe in cerca di un modo per superare le proprie attitudini autodistruttive, un nuovo momento di svolta emerse quarantacinque anni dopo e trovò manifestazione nelle rivoluzioni in Europa Centrale e Orientale. Entrambi i momenti influirono drammaticamente sull'auto-percezione dell'Europa: nel primo caso, stupita e ferita dalle proprie atrocità ma guidata nel contempo dall'imperativo di non permettere che tutto quello che era avvenuto acca-

ra di), *The Search for a European Identity. Values, Policy and Legitimacy of the European Union*, New York, Routledge, 2008, p. 53.

⁴ Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, Indiana, Indiana University Press, 1992, p. 54.

⁵ Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987.

desse ancora; nel secondo caso, l'Europa è apparsa riunificata in seguito al "ritorno" entusiastico degli Stati dell'Europa Centrale e Orientale.

La tesi che svilupperò in questa sede è che, sia dopo il 1945 sia dopo il 1989, è possibile osservare caratteri simili e ben identificabili nel riconoscimento del passato sia attraverso una memoria selettiva sia per mezzo di un'"amnesia" nell'intento di creare un'identità europea. Se dopo il 1945 l'identità e la civiltà europea furono drammaticamente sfidate e messe in discussione, dopo la caduta del muro di Berlino importanti e numerose rivalutazioni del passato si sono fatte largo alla ricerca di chiarezza. Tuttavia, un'amnesia immediata era stata considerata politicamente la scelta ottimale dopo il 1945, e lo stesso fu fatto dopo il 1989. L'identità europea come progetto in continuo divenire rischia perciò di esser costruita sulla base di un innumerevole insieme di ricordi. Sin dal 1945, l'identità europea era stata profondamente modellata dalla divisione imposta durante la Guerra fredda assieme ad un «desiderio, comune ad entrambe le parti, di dimenticare il recente passato e di creare un nuovo continente»⁶. Dopo il 1989 l'Europa era stata sottoposta ad una doppia rivalutazione: nuovi ricordi di guerra e del dopoguerra erano ancora una volta in discussione assieme al "sentimentalismo confuso" dell'Occidente nei confronti dell'Est. D'altra parte, i Paesi dell'Europa Orientale dovevano a quel punto reinterpretare la propria storia della Seconda Guerra Mondiale ed anche i sentimenti di abbandono dopo il 1945, sebbene questo dovesse avvenire all'interno delle regole di integrazione stabilite nell'ambito dell'*acquis historique communautaire*⁷ e delle politiche del *fait historique accompli*. Dal momento che dopo il 1945 l'Europa aveva gradualmente compiuto scelte su cosa ricordare e cosa dimenticare, dando così forma ad una controversa identità europea, la tesi di questo saggio è che una simile scelta è stata fatta o preservata nell'ambito delle narrative connesse all'allargamento all'Europa dell'Est. Piuttosto che aprire la via a nuove narrative di integrazione, un costante e specifico riferimento ad un'interpretazione storica normativa del passato europeo ed un richiamo a ricordi privilegiati hanno condotto alla persistenza di una separazione Est/Ovest all'interno dell'Unione Europea che continua a far uso delle antiche gerarchie della civiltà moderna e dei suoi schemi di conoscenza.

Dal punto di vista metodologico, questo studio si colloca all'interno della più ampia area degli studi sull'allargamento dell'Unione Europea po-

⁶ Tony Judt, *The Past is Another Country. Myth and Memory in Post-War Europe*, in Jan-Werner Müller (a cura di), *Memory and Power in Post-War Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 175.

⁷ Sull'esistenza di un *acquis historique communautaire* si veda Fabrice Lerat, *Presenting the Past: Political Narratives on European History and the Justification of EU integration*, "German Law Journal", 6 February 2005, pp. 287-289.

nendo un' enfasi costruttivista sulla formazione dell' identità europea ed il suo ruolo nel dar forma ad un particolare ordinamento/sistema politico europeo. L' esistenza di un sistema politico determina la propria legittimità prevedendo la creazione di un *demos* europeo che se legittimo richiede un certo livello di identificazione per essere sostenibile⁸. In tale contesto, questo saggio intende affrontare criticamente alcune caratteristiche specifiche della narrativa sull' identità europea e seguire alcune tracce che indichino le sue manifestazioni “altre”, che risultano da certi stereotipi che emergono quando si tratta di affrontare il passato. Criticare tale narrativa non significa contestare l' intera necessità di armonizzare le politiche tra gli Stati membri dell' UE ma valutare la gerarchia implicita e le sue implicazioni assiologiche. Connaturato al processo di allargamento, l' esistenza di questa gerarchia moltiplica le differenze in termini di caratteristiche essenziali e centrali dei luoghi che sono costitutivi della creazione di un' identità europea e la sua intrinseca tendenza a non tener conto di specifiche circostanze nazionali e storiche⁹. Come ha asserito Jan Werner Muller, «l' utilità di sottolineare il ricordo non è quello di negare che gli interessi danno forma alla politica, ma, per dirla con Max Weber, di esaminare la costruzione di tali interessi condizionati storicamente e ideologicamente»¹⁰. Dal momento che il ricordo e la rievocazione riguardano più l' identità che gli effetti delle politiche istituzionali o della storia, questo studio si propone di analizzare le lacune percepite nella cosiddetta identità europea e le sue discontinuità nell' affrontare il passato nell' Europa “riunificata”. Esplicito presupposto è l' ipotesi che le identità siano costruzioni sociali dinamiche piuttosto che sostantivi ontologici prestabiliti. Se un immaginario europeo sta formando una comunità europea, col significato proposto da Anderson di “comunità immaginate”¹¹, allora molteplici identificazioni sarebbero possibili in una logica inclusiva. Eppure, all' interno dell' attuale Europa, una logica di appropriazione agisce assieme ad una di esclusione. Come Ole Wæver ha più volte ribadito, un' identità politica paradossale pone enfasi sulla fragilità dell' integrazione europea¹² in un meccanismo della memoria che assomiglia profondamente alle strategie delle politiche del pas-

⁸ Thomas Risse, *Social Constructivism and European Integration*, in Antje Wiener, Thomas Diez, *European Integration Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 147.

⁹ Merje Kuus, *Geopolitics Reframed Security and Identity in Europe's Eastern Enlargement*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 29.

¹⁰ J.-W. Muller (a cura di), *Memory and Power in Post-War Europe*, cit.

¹¹ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991.

¹² Ole Wæver, *Three Competing Europes: German, French, Russian*, “International Affairs”, 66 (3), 1990, pp. 477-493.

sato dopo il 1945. L'allargamento europeo ha determinato la crescita delle narrative mediatiche tra le molteplici relazioni sociali e perciò la formazione di numerosi *network* non congruenti di relazioni sociali che hanno generato una profonda diversità di caratteri di costruzione dell'identità.

Frank Schimmelfennig ha dimostrato in modo convincente che l'Unione Europea assume l'aspetto di un club esclusivo quando si tratta di pagare il prezzo per la sua identità collettiva nel senso di favorire un'integrazione a beneficio dei nuovi membri¹³. Considerando che un mercato comune non è un modo di vivere insieme, le numerosi nazioni d'Europa passano all'interno del processo di costruzione di un'identità transnazionale attraverso fasi di "*self-othering*" (una forma di auto-esclusione o auto-marginalizzazione nel processo di costruzione identitaria) e una buona parte dei nuovi membri sono accolti come alterità nell'Europa allargata. L'identità europea prende forma, come Eriksen afferma, attraverso una dinamica interna di dicotomizzazione e complementarizzazione¹⁴. Secondo questo pensiero, il nesso centro-periferia si traduce nel considerare come desiderabile l'aver delle caratteristiche in comune e come meritevole di marginalizzazione ciò che è differente e non allineato. Una spiegazione basata sull'identità è in grado di spiegare la decisione dell'allargamento in sé più e meglio delle teorie convenzionali dell'integrazione¹⁵, ed è pertanto possibile comprendere di più sulla sostanza dell'identità europea solo se riusciamo a conoscere meglio gli "altri europei" d'Europa¹⁶. Nell'ambito di questa analisi, lo status di membro dell'Unione Europea è essenziale nell'influenzare i numerosi modi in cui diversi attori vedono se stessi e sono visti dagli altri come attori sociali. Riconoscere l'esistenza degli altri all'interno è essenziale, poiché indica che la formazione di un'identità europea dipende dal contesto e, al tempo stesso, limita drammaticamente le tendenze reificanti delle sue comprensioni essenzialiste e primordialiste. Questo accade perché le narrative identitarie non solo descrivono ma producono identità¹⁷ intese come razionalizzazioni collettive delle relazioni socia-

¹³ Frank Schimmelfennig, *The EU, NATO, and the Integrations of Europe. Rules and Rhetoric*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

¹⁴ Thomas H. Eriksen, *We and Us: Two Modes of Group Identification*, "Journal of Peace Research", 32 (4), 1995, pp. 427-436.

¹⁵ Per una trattazione ampia sull'argomento si veda F. Schimmelfennig, *The EU, NATO, and the Integration of Europe. Rules and Rhetoric*, cit., e Ulrich Sedelmeier, *Constructing the Path to Eastern Enlargement: The Uneven Policy Impact of EU Identity*, Manchester, Manchester University Press, 2005.

¹⁶ I. B. Neumann, *Uses of the Other. "The East" in European Identity Formation*, cit.

¹⁷ Si veda Anssi Paasi, *Europe as a Social Process and Discourse. Considerations of Place, Boundaries and Identity*, "European Urban and Regional Studies", 1 (8), 2001, pp. 7-28.

li¹⁸. Anna Triandafyllidou ha ampiamente dimostrato in quale modo le identità nazionali sono riconsiderate e i meccanismi attraverso cui le immagini del Sé e dell'Altro sono trasformate nell'emergente nuova Europa¹⁹.

Dopo il 1945 molti Paesi hanno voluto mantenere il silenzio su molti aspetti del passato. Dopo il 1989 le cose hanno iniziato ad apparire allo stesso modo: un dignitoso silenzio appariva più sostenibile nel processo di valutazione dell'“Europeità” per i nuovi Stati membri. Per Tony Judt, l'innaturale e fondamentalmente “falsa” identità europea è il risultato della «deliberata e improvvisa noncuranza per il recente passato europeo e la sua sostituzione con un “Euro-cant” nelle sue varie forme»²⁰. Analizzando le narrative istituzionali europee, Fabrice Larat ha dimostrato che nei testi dei trattati europei si possono riscontrare evidenti tentativi di unire le radici storiche dell'integrazione in modo da promuovere una storiografia “ufficiale” attraverso cui «alcuni aspetti dell'eredità europea siano accettati ed altri definitivamente rifiutati»²¹. A questo tipo di storiografia Judt reagisce quando scrive che «i modi in cui le versioni ufficiali del periodo bellico e di quello post-bellico si sono sviluppate negli ultimi anni indicano come vi siano problemi irrisolti sia per l'Europa occidentale sia per quella orientale»²². Nel periodo dopo il 1945, come Judt afferma, l'elemento caratteristico del dopoguerra non era rappresentato solo dalla divisione del continente europeo ma quello era anche «il periodo durante il quale la memoria europea del dopo guerra prendeva forma»²³. Il nesso ricordo/amnesia del tempo di guerra era costituito dalla semplice ma cinica logica di una proiezione auto-indulgente della colpa e di biasimo verso i tedeschi. Impiegando la logica del “Sono stati loro!” naturalmente ne seguiva la conclusione “Noi siamo innocenti”. Un'immediata amnesia era stata comodamente stabilita mentre i ricordi di complicità durante la guerra erano destinati a divenir marginali in breve tempo in tutta Europa, continente impegnato allora a dipingere due versioni della ricostruzione radicalmente diverse fra loro e che sarebbero rimaste a coprire due tipi di modernità: quella dell'Est e quella dell'Ovest. Fu il mito della resistenza ad emergere istan-

¹⁸ Klaus Eder, *A Theory of Collective Identity. Making Sense of the Debate on a “European Identity”*, “European Journal of Social Theory”, 4 (12), 2009, pp. 427-447.

¹⁹ Anna Triandafyllidou, *Immigrants and National Identity in Europe*, London, Routledge, 2001.

²⁰ T. Judt, *The Past is Another Country. Myth and Memory in Post-War Europe*, in J.-W. Müller (a cura di), *Memory and Power in Post-War Europe*, cit., p. 157.

²¹ Fabrice Larat, *Presenting the Past Political Narratives on European History and the Justification of EU Integration*, cit., p. 283.

²² T. Judt, *The Past is Another Country. Myth and Memory in Post-War Europe*, cit., p. 157.

²³ *Ibidem*, p. 160.

taneamente in tutta Europa per rafforzare le qualità selettive della memoria e perciò «una nazione per essere considerata innocente doveva aver resistito, e averlo fatto nella sua stragrande maggioranza, una richiesta che era fatta necessariamente e messa in atto pedagogicamente in tutta Europa, dall'Italia alla Polonia, dall'Olanda alla Romania»²⁴. La diffusione di queste narrative normative “ufficiali” come *loci memoriae* era considerata strategica ai fini di ristabilire legittimità e di incanalare le energie in direzione della ricostruzione.

Dopo il 1989, i Paesi dell'Europa Centrale e Orientale hanno seguito una strategia simile mentre l'Europa Occidentale li salutò dall'alto del suo nuovo status di “vincitore” della Guerra fredda. Per quanto non fosse tanto ansiosa/desiderosa di impiegare l'affermazione “Abbiamo vinto la Guerra Fredda” quanto lo era l'America, l'Europa sceglieva l'amnesia ancora una volta: “è stata tutta colpa dell'Unione Sovietica *ergo* siamo ancora una volta innocenti”. Dopo il 1989, quest'amnesia ha comunque creato alcuni sentimenti forti ma confusi, una sorta di unità che sarebbe presto stata coperta attraverso il messianismo della scelta razionale della condizionalità, indicando l'integrazione come funzionale e guidata da un principio di pari opportunità in una comunità europea caratterizzata da scelte assiologiche. L'amnesia è diventata così un pre-requisito per l'integrazione ed una prerogativa dell'essere europei.

Comunque, il non esplicito atteggiamento del vincitore sulla fine della Guerra fredda non fa altro che portare ancora avanti la logica stessa della Guerra fredda. Piuttosto, la cesura dell'Europa persisteva attraverso il perpetuarsi di questi sistemi narrativi che consideravano il post-Guerra fredda come il ritorno alla normalità dell'Est, che seppur non visto più come una minaccia per l'Europa, veniva investito del ruolo del “ritardatario” a cui andava nuovamente insegnato come adeguarsi alla desiderabilità presumibilmente universalistica dell'Occidente. Questo atteggiamento altro non indicava se non il ritorno alle riflessioni originali dell'Illuminismo, quando fu inventato il concetto di Europa Orientale in termini in primo luogo valutativi. Come Larry Wolff ha dimostrato nel suo affascinante libro *Inventing Eastern Europe*, è possibile far risalire l'origine del punto di vista occidentale sull'Europa come una divisione in due distinte civiltà all'agenda intellettuale del XVIII secolo. L'Europa Orientale è perciò, secondo Wolff, una costruzione culturale inventata, per interesse e per auto-promuoversi, dalla classe intellettuale illuminista. La costruzione di questo pensiero ha imposto comunque duraturi schemi mentali che continuano a configurare pregiudizievoli e quasi ontologiche opinioni dell'Ovest riguardo all'Est. Citando in modo esteso Larry Wolff:

²⁴ *Ibidem*, p. 163.

The revolution of 1989 in Eastern Europe has largely invalidated the perspective of half of century, compelling the reconsideration of Europe as a whole. The maps on the wall have always showed a continent of many colors, the puzzle pieces of many states; the dark line of the iron curtain, supplying the light and shadow in front and behind, was drawn on the maps in the mind. Those maps must be adjusted, adapted, reconceived, but their structures are deeply rooted and powerfully compelling. In the 1990s Italians are worriedly deporting Albanian refugees: *Albanesi, no grazie!* reads the graffiti on the wall. Germans are greeting visitors from Poland with thuggish violence and neo-Nazi demonstrations, while tourists from Eastern Europe are being arbitrarily stopped and searched in Paris shops, under the suspicion of shoplifting. Statesmen, who once enthusiastically anticipated the unity of Europe, are looking away from the siege of Sarajevo, wishing perhaps that it were happening on some other continent. Alienation is in part a matter of economic disparity, the wealth of Western Europe facing the poverty of Eastern Europe, but such disparity is inevitably clothed in the complex windings of cultural prejudice. The iron curtain is gone, and yet the shadow persists.²⁵

Questo non significa che l'Europa Occidentale non fosse abbastanza messianica dopo il 1989 ma che non fosse né preparata né desiderosa di trattare la parte orientale dell'Europa come un partner alla pari. Come ha affermato Timothy Garton Ash, la sola cosa che sembrava ormai contare del comunismo, e che tutt'oggi conta ancora, è il fatto che sia finito²⁶. Il processo di allargamento può essere considerato ancora una volta una richiesta *ad hoc* per una "Europeizzazione" predefinita piuttosto che per un'integrazione effettivamente sensibile alla preservazione delle identità. Le memorie sulla Seconda guerra mondiale e della Guerra fredda dei Paesi postcomunisti sono spesso considerate marginali o troppo complicate per essere integrate. Sebbene esista una letteratura assai vasta sul postcomunismo, solo di rado essa considera quest'ultimo come un elemento nel processo emancipatorio di creazione di un'identità europea, e non come una variabile indipendente che causa il suo sottosviluppo. Se durante la Guerra fredda gli sforzi per capire i Paesi dell'Europa dell'Est erano considerati «mere postille alla Sovietologia»²⁷, si corre il rischio che essi divengano ancora una volta postille ad una più ampia narrativa a protezione dell'Unione Europea. Il passato di questi nuovi membri

²⁵ Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 3.

²⁶ Timothy Garton Ash, *Trials, purges and history lessons: treating a difficult past in post-communist Europe*, in J.-W. Muller (a cura di), *Memory and Power in Post-War Europe*, cit., pp. 265-282.

²⁷ Timothy Garton Ash, *The Uses of Adversity: Essays on the Fate of Central Europe*, New York, Random House, 1989, p. 180.

deve essere riconosciuto nel progetto identitario europeo o i termini di conformità devono forgiare l'immaginario collettivo anche delle popolazioni di questi Paesi? L'Unione Europea ha richieste di condizionalità per l'amnesia storica? L'identità europea è inclusiva o escludente basandosi sulla divisione in *club*? Sono, queste, domande di notevole importanza poiché, come Tony Judt afferma, «l'esperienza comunista non viene dal nulla, non è scomparsa senza lasciare alcun segno, e non può esser scritta senza tener conto del passato locale, così come essa stessa aveva cercato di estromettere dal racconto del passato quegli elementi che pregiudicavano il suo stesso progetto»²⁸.

Timothy Snyder ha asserito che le differenze racchiuse nella memoria storica dell'Europa dell'Est e nell'Europa dell'Ovest vanno profondamente al di là dell'esperienza della Guerra fredda. Uno dei fatti che Snyder sottolinea sia stato raramente riconosciuto nei più recenti racconti nella narrativa occidentale è la particolarità storica che emerge nell'Europa dell'Est dalla duplice occupazione sia dei Tedeschi sia dei Sovietici. In un certo senso, è più difficile integrare l'esperienza dell'Est in un racconto storico europeo più ampio proprio perché «quasi tutte le peggiori azioni di violenza politica nell'Europa del XX secolo hanno avuto luogo in territori che si trovavano dietro la Cortina di Ferro»²⁹. La natura particolare della Guerra fredda ed il suo non essere una guerra "calda" combattuta sul campo non ha prodotto esperienze individuali significative, lutto e memoria in Europa Occidentale ma divisioni ideologiche che tendono a perdurare. L'Europa dell'Est era esposta ad un *decalage* temporale nel dover trattare i propri ricordi della Seconda guerra mondiale, dell'Olocausto e delle atrocità sovietiche, in modo che quando tali questioni erano disponibili per esser poste su un piano di discussione aperto dovevano affrontare la determinazione delle priorità che risultavano dalle idee sul presente e sul futuro. In questo modo alcuni collaboratori dei nazisti sono stati ridipinti come eroi in alcuni Stati postcomunisti a causa della loro opposizione ai sovietici, la quale era diventata una valuta pregiata. In termini di questa de-sincronizzazione nell'accedere alla memoria storica, l'Europa Orientale è descritta da Benoît Challand come in uno stato di *allocronismo* che deriva dal suo diverso posizionamento nel tempo in relazione con il referente dell'Europa Occidentale nell'affrontare la memoria. La preferenza degli europei dell'Est è dare priorità alla memoria delle occupazioni Nazista e Sovietica e delle atrocità derivanti da esse piuttosto che a quella dell'Olocausto, che è preso come esempio di *allocronismo*. *Eterocronia* è invece una combinazione terminologica che deriva da *allocronismo* ed *etero-*

²⁸ T. Judt, *The Past is Another Country. Myth and Memory in Post-War Europe*, cit., p. 175.

²⁹ Timothy Snyder, *The Historical Reality of Eastern Europe*, "East European Politics and Societies", 23 (1), february 2009, p. 10.

nomia ed è considerato da Challand ottimale per descrivere le differenze all'interno della rappresentazione collettiva che si ha dell'Europa dell'Est nell'Europa Occidentale. Per usare le sue parole, l'*eterocronia* esprime «la situazione in cui un dato gruppo non ha la capacità di scegliere i significati cognitivi per percepire se stesso come conseguenza di esser stato posto in una differente collocazione temporale»³⁰. Cercando di evitare il pregiudizio della centralità occidentale nella spiegazione delle differenze nell'affrontare il passato, Challand specifica anche la natura asimmetrica delle percezioni cognitive sul “modo corretto” di affrontare il passato nei due lati d'Europa socialmente costruiti. In tal senso, «una divisione lungo la linea Est-Ovest è ancora un obiettivo di riproduzione e reificazione»³¹. Questa divisione potrebbe persistere almeno fino a che l'UE non diventerà davvero una “sempre più stretta unione tra le genti d'Europa”. E questo momento non sembra avvicinarsi con molta rapidità, come a taluni piace pensare. Da un lato, secondo la prospettiva dell'Europa Occidentale, se devo usare lo stereotipo della divisione Est/Ovest, gli ultimi venti anni sono il pretesto per una commemorazione scomoda di circostanze non chiare avvenute nel 1989 e che devono comunque essere integrate come “europee” nella loro vittoria e “non europee” nel loro passato. D'altra parte, secondo la prospettiva dell'Europa Orientale, emerge una confusione imbarazzante su una moltitudine di eventi non ancora ben chiari che conduce ad evitare la rievocazione (certe volte *politically correct* certe altre no: si veda Timothy Garton Ash)³² a favore di semplici discorsi commemorativi associati al sentimento esotico di essere in qualche modo diversi e particolari nel contesto reale dell'Europa.

L'UE ha “prodotto” nuovi europei e per semplicità ha cercato di accoglierli con un'identità pre-costituita. Così facendo ha anche prodotto due categorie dell'“altro”: l'esterno e l'interno. Quelli esterni sono complessi e geopolitici: si pensi alla figura dell'Americano dal fare egemonico e dalla prospettiva unilaterale, a quella del Russo indesiderabile e falsamente mitologizzato, al Turco che è fonte di preoccupazioni, al post-Yugoslavo, al Cinese considerato strano ed efficiente, al Pakistano, all'Indiano o al Musulmano di cui si teme la rapida diffusione etc. Quelli interni sono ancor più preoccupanti dato che possono essere integrati in una forma immaginaria di unità e di eredità storica ma allo stesso tempo ne sfuggono e ne sono in qualche modo alieni. Questo “altro” interno è allo stesso tempo familiare e straniero ma porta sempre con sé un bagaglio di elementi in comune: è lo

³⁰ Benoît Challand, 1989. *Contested Memories and the Shifting Cognitive Maps of Europe*, “European Journal of Social Theory”, 12 (3), p. 400.

³¹ *Ibidem*, p. 397.

³² T. Garton Ash, *Trials, purges and history lessons: treating a difficult past in post-communist Europe*, cit. p. 282.

stesso come “altro”. Anche se l’Europa riguarda la libertà di movimento questo nuovo dentro l’“altro” rimane ancora un’alterità significativa.

Attila Melegh ha scritto un convincente libro sulle complessità dei processi di “alterità” all’interno dell’Europa e soprattutto riguardo all’Europa Centrale e Orientale. Egli individua una divisione Est/Ovest collegata ad un’utopia liberale che collega la struttura del processo di “alterità” nel discorso occidentale, sia coloniale sia post-coloniale, con un processo di “alterità” prodotto all’interno dell’Unione Europea in concomitanza con l’allargamento verso Est. La divisione della civiltà dell’Est e dell’Ovest è, per Melegh, stabilita storicamente ed è stata biopoliticamente visibile sin dal XVIII secolo. L’allargamento dell’Unione Europea è solo un ulteriore modo per rendere l’Europa Centrale e Orientale “altro” rispetto all’Occidente, cosa che deriva come reazione interna dell’Est all’atteggiamento paternalistico dell’Occidente. Per Melegh questo è un fenomeno sociologicamente visibile che non deve essere trasformato in affermazioni normative ma che deve essere analizzato più in profondità poiché questa divisione mostra una forte tendenza a persistere negli anni a venire³³.

Una divisione interessante tra l’auto percezione dell’Europa e dell’“altro interno” è stata prodotta nel 2003 dall’affermazione intellettuale di Habermas e Derrida nel tentativo di rispondere a Donald Rumsfeld³⁴. Riconoscendo nel 2003 il sostegno da parte della “nuova Europa” alla guerra in Iraq, Rumsfeld la contrappose alla “vecchia” Europa come contrappeso all’opposizione alla guerra dichiarata e mostrata dall’Europa Occidentale. Questa situazione condusse Habermas a far riferimento in una rapida risposta in termini essenziali al “cuore” europeo che dovrebbe definire la prospettiva morale dell’Europa sulla guerra. Per Habermas sono la Francia e la Germania o la “Vecchia Europa” il “cuore d’Europa” che dovrebbero definire/rappresentare il contrappeso all’unilateralismo statunitense. Tuttavia, nonostante l’affermazione di politica internazionale, Habermas riuscì a rendere esplicita una scissione che solitamente è tenuta nascosta nel momento in cui si parla di Europa: quando si parla della identità politica dell’Unione Europea, è il “centro” che dovrebbe contare come un riflesso di un atteggiamento europeo e non la “nuova Europa”.

Una delle numerose risposte a una tale affermazione è quella del famoso scrittore ungherese Peter Esterhazy:

³³ Attila Melegh, *On the East-West Slope. Globalization, Nationalism, Racism and Discourses on Central and Eastern Europe*, Budapest and New York, Central European University Press, 2006.

³⁴ Jurgen Habermas, Jacques Derrida, *February 15, Or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Begging in the Core of Europe*, “Constellations”, 10 (3), 2003, pp. 291-297.

Once I was an Eastern European; then I was promoted to the rank of Central European [...]. Then a few months ago, I became a New European. But before I had the chance to get used to this status – even before I could have refused it – I have now become a non-core European.[...] And while I see no serious reason for not translating this new division (core/non-core) with the terms “first class” and “second-class”, still, I’d rather not speak in that habitual Eastern European, forever insulted way³⁵.

L'ex presidente francese Jacques Chirac ha reso più intense le dichiarazioni di Rumsfeld affermando che i Paesi candidati all'ingresso nell'UE si trovano nella posizione di poter scegliere tra Bruxelles e Washington quando devono assumere una posizione su questioni di politica estera. Tali presupposti – ha dimostrato Christopher J. Bickerton – promettevano male, suggerendo che una volta che il numero degli stati membri dell'Unione fosse cresciuto «sarebbe stato impossibile per il continente raggiungere un'unità geopolitica»³⁶. In un libro intitolato “*What holds Europe together?*” era evidente l'intento dell'autore, Janos Matyas Kovacs, di voler rispondere alla richiesta sollevata da Romano Prodi di trovare le radici della solidarietà che possano rafforzare l'Europa in futuro e, riferendosi alle narrative sull'allargamento, asserisce che «riferimenti sporadici alle richieste troppo ambiziose degli Europei Orientali, così come alle loro performance povere e alle cattive abitudini rimaneva una componente indispensabile anche nella più amichevole/bendisposta/cordiale delle narrative occidentali»³⁷. Merje Kuus vede, inoltre, nonostante la più volte reclamata unità retorica, la riproduzione della divisione tra Est e Ovest e una sua continuità geopolitica. La narrativa dell'insicura Europa dell'Est – insicura sia per le sfide esterne sia per quelle interne all'Europa – persiste dopo la fine della Guerra fredda. «Il doppio allargamento non rappresenta un'insidia ma un lavoro in tandem con la nozione di un'Europa a più livelli in cui l'essere europei diminuisce man mano che si muove verso est»³⁸. Creata nel XVIII secolo, la divisione Est/Ovest era profondamente differente dall'antico concetto di diversità/alterità dell'Oriente: l'Europa dell'Est era

³⁵ Peter Esterhazy, *How Big is the European Dwarf?*, in Daniel Levy, Max Pensky, John Torpey (a cura di), *Old Europe, New Europe, Core Europe. Transatlantic Relations After the Iraq War*, New York, Verso, 2005, pp. 74-75.

³⁶ Christopher J. Bickerton, *A Union of Disenchantment: The New Politics of Post-Enlargement Europe*, in Yannis Stivachtis (a cura di), *The State of European Integration*, Burlington, Ashgate, 2007, pp. 89-110, p. 91.

³⁷ Janos Matyas Kovacs, *Between Resentment and Indifference. Narratives of Solidarity in the Enlarging Union*, in Krzysztof Michalski (a cura di), *What Holds Europe Together?*, Budapest, New York, Central European University Press, 2006, p. 58.

³⁸ M. Kuus, *Geopolitics Reframed. Security and Identity in Europe's Eastern Enlargement*, cit., p. 22.

divenuta il simbolo di connotazioni negative all'interno dell'Europa come un'alterità interna. Questa immagine/rappresentazione dell'Europa dell'Est – Kuus afferma – è stata sottoposta a numerose trasformazioni sin dal momento in cui è emersa, ma «la sua premessa di alterità è perdurata»³⁹. Il modo in cui ci si avvicinava alla comprensione dell'Europa Orientale dopo la fine della Guerra fredda, per Kuus, non è altro che la continuazione di un modello preesistente negli studi sull'area e nella Sovietologia durante il periodo della Guerra fredda, in cui si trattava la Russia, le Repubbliche Sovietiche e gli Stati satelliti come un unico blocco. Nel 1997, Adam Burgess stava già dimostrando che «il senso della profonda differenza tra Est ed Ovest si è, se non altro, intensificato con la fine della divisione politica tra blocco comunista e capitalista all'interno dell'Europa»⁴⁰.

La divisione Est/Ovest non opera tanto in chiari termini geografici quanto piuttosto in termini di valutazione dei gradi di europeismo, orientalismo, di sviluppo presente o assente, di maturità sviluppata o di là da venire, di sicurezza raggiunta o ancora auspicata, etc. Inoltre, questo schema assiologico viene rotto dalle divisioni interne alla stessa Europa dell'Est dove il concetto geometricamente variabile dell'Europa Centrale è in realtà divenuto più simile a quello di Europa Occidentale e ha causato frustrazione alla parte orientale che ne è rimasta esclusa. L'essere dell'Est è ancora un'identità europea “in costruzione” ma non proprio uno spazio da colonizzare. È perciò pienamente condivisibile l'affermazione di Cerutti secondo cui «qualunque cosa accada adesso, la nascita di un processo di auto-identificazione europea dipende dai futuri sviluppi politici più che da qualsiasi aspetto culturale predeterminato»⁴¹.

Il problema dell'identità europea, in un'analisi costi-benefici nella maggior parte dei lavori accademici, potrebbe esser facilmente abbandonato senza alcuna conseguenza reale significativa. Ruth Wittlinger ha spiegato che «la mancanza di un'identità europea non deve essere necessariamente vista come un difetto grave»⁴². Comunque, se si ritiene ancora che ci sia qualche pressione normativa a sostegno di un aperto dibattito sull'argomento, allora l'approccio dall'alto verso il basso, sino ad oggi dominante, andrebbe abbandonato, ed un approccio più critico e realista dovrebbe introdurre anche

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Adam Burgess, *Divided Europe: the New Domination of the East*, Chicago Illinois, Pluto Press, 1997, p. 2.

⁴¹ Furio Cerutti, *Why Political Identity and Legitimacy Matter in the European Union*, in F. Cerutti, S. Lucarelli (a cura di), *The Search for a European Identity. Values, Policies and Legitimacy of the European Union*, cit., p. 7.

⁴² Ruth Wittlinger, *The Quest for a European Identity: A Europe Without Europeans?*, in Klaus Larres (a cura di), *A Companion to Europe Since 1945*, Oxford and Malden, Blackwell Publishing Ltd., 2009, p. 380.

gli “altri” e la riformulazione della memoria e del ricordo che loro portano con sé. L’Europa dovrebbe evitare il “Platone totalitario”. Discussioni serie, ricerca e attivismo dovrebbero perciò esser professati nelle nuove nazioni europee, e – abbracciando il pensiero di Timothy Garton Ash⁴³ – credo che gli storici dovrebbero esercitare adesso un ruolo importante nel rivelare le “lezioni storiche” in queste “altre” nazioni, nel rendere più chiaro il ruolo del passato nel formare le percezioni dell’Europa come unione/unità, se non proprio come luogo per un’identità comune.

Di conseguenza, «il punto non è tanto che la memoria sia la variabile indipendente che *determina* la cultura politica e in ultima analisi anche le politiche, quanto che la memoria *sia essa stessa* in una certa misura cultura politica»⁴⁴. L’Europa, l’Europeismo, l’Europeizzazione saranno in futuro completati con nuove proposte intellettuali da parte della Russia, dell’Ungheria, della Repubblica Ceca, della Romania, della Bulgaria, della Lituania, della Polonia. “Gli altri” dovrebbero scrivere le proprie storie sul significato dell’essere europei e queste storie dovrebbero divenire parte integrante della comprensione di sé dell’Europa e contribuire alle forme che le politiche europee assumeranno in futuro. La memoria può donare significato e valore sia all’auto-valorizzazione nazionale sia ad un’attiva integrazione, conducendo i Paesi europei fuori da un meccanismo di slogan pre-costituiti.

Concludendo con un’affermazione di Timothy Snyder:

Europeans must find a way to rewrite the larger narrative so as to include both East and West. This requires a confrontation with two basic matters of the recent European past: that the center of the suffering Second World War was in the East rather than the West, and that East Europeans had to experience communist subjugation for four decades rather than European integration. It should be simple, one might think, to accept the full historical force of Nazi and Soviet terror. The European Union, after all, is built upon the premise that totalitarianism must never return. Yet in practice this requires some humility. One often hears the argument, nowadays, that Americans can learn about total war and political terror from Europeans, because they experienced the horrors of twentieth century. This is true. By the same token, West Europeans have much to learn from East Europeans.⁴⁵

⁴³ T. Garton Ash, *Trials, Purges and History Lessons: Treating a Difficult Past in Post-Communist Europe*, cit. 282.

⁴⁴ Jan-Werner Muller, *Introduction: the Power of Memory, the Memory of Power and the Power Over Memory*, in J.-W. Muller (a cura di), *Memory and Power in Post-War Europe*, cit., p. 26.

⁴⁵ T. Snyder, *United Europe Divided History*, in K. Michalski (a cura di), *What Holds Europe Together?*, cit., p. 188.

Bibliografia

- Anderson B., *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991.
- Bickerton C.J., *A Union of Disenchantment: The New Politics of Post-Enlargement Europe*, in Y. Stivachtis (a cura di), *The State of European Integration*, Burlington, Ashgate, 2007.
- Bottici C., *Europe, War and Remembrance*, in F. Cerutti, S. Lucarelli (a cura di), *The Search for a European Identity. Values, Policy and Legitimacy of the European Union*, New York, Routledge, 2008.
- Burgess A., *Divided Europe: the New Domination of the East*, Chicago Illinois, Pluto Press, 1997.
- Cerutti F., *Why Political Identity and Legitimacy Matter in the European Union*, F. Cerutti, S. Lucarelli (a cura di), *The Search for a European Identity. Values, Policies and Legitimacy of the European Union*, cit.
- Challand B., *Contested Memories and the Shifting Cognitive Maps of Europe*, "European Journal of Social Theory", 12 (3), 1989.
- Derrida J., *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, Indiana, Indiana University Press, 1992.
- Eder K., *A Theory of Collective Identity. Making Sense of the Debate on a "European Identity"*, "European Journal of Social Theory", 4 (12), 2009.
- Eriksen T.H., *We and Us: Two Modes of Group Identification*, "Journal of Peace Research", 32 (4), 1995.
- Esterhazy P., *How Big is the European Dwarf?*, in D. Levy, M. Pensky, J. Torpey (a cura di), *Old Europe, New Europe, Core Europe. Transatlantic Relations After the Iraq War*, New York, Verso, 2005.
- Garton Ash T., *Trials, Purges and History Lessons: Treating a Difficult Past in Post-Communist Europe*, in J.-W. Muller (a cura di), *Memory and Power in Post-War Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Habermas J., Derrida J., *Or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Begging in the Core of Europe*, "Constellations", 10 (3), 2003.
- Judt T., *The Past is Another Country. Myth and Memory in Post-War Europe*, in J.-W. Muller (a cura di), *Memory and Power in Post-War Europe*, cit.
- Matyas Kovacs J., *Between Resentment and Indifference. Narratives of Solidarity in the Enlarging Union*, in K. Michalski (a cura di), *What Holds Europe Together?*, Budapest, New York, Central European University Press, 2006.
- Kuus M., *Geopolitics Reframed Security and Identity in Europe's Eastern Enlargement*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.
- Lerat F., *Presenting the Past: Political Narratives on European History and the Justification of EU integration*, "German Law Journal", 6 February 2005.
- Melegh A., *On the East-West Slope. Globalization, Nationalism, Racism and Discourses on Central and Eastern Europe*, Budapest and New York, Central European University Press, 2006.
- Morin E., *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987.
- Muller J.-W. (a cura di), *Memory and Power in Post-War Europe*, cit.

- Neumann I., *Uses of the Other. "The East" in European Identity Formation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- Paasi A., *Europe as a Social Process and Discourse. Considerations of Place, Boundaries and Identity*, "European Urban and Regional Studies", 1 (8), 2001.
- Risse T., *Social Constructivism and European Integration*, in A. Wiener, T. Diez, *European Integration Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Schimmelfennig F., *The EU, NATO, and the Integrations of Europe. Rules and Rhetoric*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Snyder T., *The Historical Reality of Eastern Europe*, "East European Politics and Societies", 23 (1), february 2009.
- Triandafyllidou A., *Immigrants and National Identity in Europe*, London, Routledge, 2001.
- Wæver O., *Three Competing Europes: German, French, Russian*, "International Affairs", 66 (3), 1990.
- Wittlinger R., *The Quest for a European Identity: A Europe Without Europeans?*, in K. Larres (a cura di), *A Companion to Europe Since 1945*, Oxford and Malden, Blackwell Publishing Ltd., 2009.
- Wolff L., *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 1994.

EMANUEL CRUDU

SHAPING THE EUROPE IDENTITY:
CONVERGENT PATTERNS OF MEMORY
AND AMNESIA AFTER 1945/1989 TRADEMAKERS

This paper is an open reflection on remembrance, memory, and patterns of acknowledging the past in contemporary European identity construction. After the trademark of the Second World War a new trademark emerged 45 years later: the revolutions in Central and Eastern Europe. Both moments affected dramatically the self-perception of Europe firstly as thorn apart and astonished by its own atrocities and secondly as re-unified Europe after the enthusiastic return of the Central and East European States. This paper argues that there are distinguishable similar patterns in acknowledging the past both through remembrance and forgetting in the process of European identity building. If after Auschwitz the European identity/civilization was dramatically challenged, after the fall of Berlin Wall significant re-evaluations of the past have emerged. Yet, instant amnesia was often politically considered as an optimal choice after 1945 and so did after 1989. European identity as an ongoing project risks therefore being built on a "memory kitsch".

CLAUDIA SANTONI

DISUGUAGLIANZE NELLE DIFFERENZE.
PRINCIPI FONDATIVI E RISVOLTI DELLA MODERNITÀ

Questo scritto prende le mosse dalla ipotesi di proporre una lettura delle società attuali che passi attraverso la comprensione di ciò che è accaduto durante la loro evoluzione in forma moderna.

Il tema della modernità è stato uno dei più dibattuti e discussi oggetti di indagine delle scienze sociali, affrontato da più prospettive e da diversi autori al fine di decifrare il “proprio tempo”. Leggendo i numerosi scritti lasciatici in eredità da autori classici del pensiero sociologico emerge in modo chiaro l’idea del moderno come mutamento continuo, rottura, cambiamento, rinascita: questa è anche la visione cosiddetta “occidentale” della modernità e che legge il mondo così generatosi come radicalmente diverso da quello passato. Nel tempo questo dinamismo capace di produrre nuovi e differenti linguaggi, culture ed anche modelli istituzionali viene definito attraverso un nuovo approccio conoscitivo, quello di molteplicità¹: non c’è una storia unica della modernità ma la costituzione di forme societarie differenti che producono fenomeni che pur essendo coevi sono in forte contraddizione tra di loro. Progresso e distruzione, civilizzazione e barbarie, ricchezza e povertà, laicità e fondamentalismo religioso. Una delle più lucide ed illuminanti analisi in tal senso condotte è quella che Zygmunt Bauman ha realizzato delineando in modo davvero efficace i motivi per cui l’Olocausto è a tutti gli effetti un fenomeno tipicamente moderno, connesso in modo stretto all’emergere di alcuni fattori, anche comuni ed ordinari, legati allo sviluppo dell’Occidente.

Prendendo avvio da questo ragionamento, ed allontanando la tentazione di ripercorrere le radici storico-culturali dell’antisemitismo e delle for-

¹ Sul tema della modernità come paradigma sociologico ricordo l’interessante convegno internazionale *Modernità multiple all’inizio del XXI secolo* organizzato dal Consiglio scientifico della Sezione AIS *Teorie sociologiche e trasformazioni sociali* e tenutosi presso l’Università LUMSA di Roma il 24 e 25 settembre 2009.

me totalitarie, le seguenti note vogliono sollevare la questione della contraddittorietà dei fenomeni cosiddetti moderni per alzare così l'attenzione sul rischio dell'agire di meccanismi discriminatori e prevaricatori all'interno di strutture societarie che definiamo democratiche, progressiste, civilizzate.

In particolare, trovo interessante l'utilizzo come categorie interpretative di alcuni fenomeni e tendenze contemporanee di due concetti, solo apparentemente distanti e scollegati tra di loro, quali quello di differenza e quello di disuguaglianza; termini dal rapporto conflittuale e che solo di recente sono divenuti centrali nella ricerca sociologica per l'inquadramento e la definizione di alcune forme di esclusione ed emarginazione sociale.

Per prima cosa è necessario che io fornisca, brevemente, qualche elemento di specificazione del concetto di differenza dal quale è opportuno partire per poter cogliere il legame che esso ha con quello di disuguaglianza.

Nella lettura della società la differenza ha assunto nel tempo un significato sempre più dipendente dalla dimensione culturale del vivere, nonché da quella comunicativo-relazionale, in linea con i meccanismi generatesi di mobilità geografica, oramai sempre più di tipo transnazionale, e con gli eventi storici succedutisi a partire dagli anni Novanta. Per questo motivo alcuni studiosi hanno parlato della necessità di una sorta di revisione del concetto originario di differenza in modo da formularne uno dal significato più esteso, adatto ad indicare una pluralità di saperi e culture oggi sempre più difficili da racchiudere all'interno di identità collettive omogenee e stabili². Non a caso, l'uso sempre più frequente che gli studiosi sociali fanno del termine transnazionalismo, a cui mi sono anche io qui riferita, indica una lettura ormai obbligata che occorre dare degli spostamenti globali, cioè, di percorsi esistenziali in cui le identità si "ridisegnano" ed i legami ed i capitali superano più frontiere lungo un tragitto che non prevede confini chiusi³. Ciò chiaramente contrasta con la politicizzazione dei fenomeni migratori attuata in alcuni paesi europei attraverso l'utilizzo di strumenti di carattere restrittivo in materia di circolazione delle persone.

Tornando alla specifica questione del tema della differenza a mio avviso la più efficace descrizione di come questa categoria sia divenuta rilevante nel pensiero sociale ci è stata fornita dalla sociologa Bianca Beccalli⁴. Se-

² Mi riferisco in particolare alle analisi condotte in tal senso dallo studioso Enzo Colombo e racchiuse nel volume Enzo Colombo, Giovanni Semi (a cura di), *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*, Milano, Franco Angeli, 2007.

³ Il testo di Maurizio Ambrosini (a cura di), *Intraprendere tra due mondi. Il transnazionalismo economico degli immigrati*, Milano, Franco Angeli, 2009 specifica alcuni interessanti casi del contesto italiano.

⁴ In particolare propongo la lettura del seguente articolo: Bianca Beccalli, *La differenza in frantumi*, "Adulità", n.10, 1999, pp. 23-36.

condo questa studiosa è a partire dagli anni Sessanta che inizia, sull'onda dei movimenti, l'esaltazione della differenza come strumento di affermazione di sé ed è in particolare dagli anni Ottanta che tale tematica impatta le scienze umane, legandosi strettamente al concetto di identità⁵ per cui le differenze di genere, etnia, religione divengono fondamentali per interpretare i nuovi eventi storici. In particolare, la teoria della differenza, legata al movimento femminista, evidenzia le falsità di alcune forme di universalismo e dell'utilizzo di un modello univoco per interpretare la realtà⁶.

All'interno delle implicazioni che l'evoluzione di tale concetto ha avuto nella disciplina sociologica ritengo che la più interessante sia quella rivolta a riconoscere il legame stretto tra differenza e disuguaglianza proprio per l'utilizzo di questa prospettiva nel cercare forme di discriminazione e di esclusione sociale all'interno delle società attuali, qui tema centrale. La proposta in tal senso elaborata, di più alta articolazione, è quella della studiosa Nancy Fraser, in particolare per l'esaltazione che ella attua della *performance*, di quella dimensione cioè che pone la differenza come una condizione che viene costruita socialmente e che ha quindi a che fare con il potere e con le strutture dominanti. Le cosiddette politiche della differenza possono così rappresentare uno strumento per cogliere la costruzione di disuguaglianze, sia in base all'agire di determinate situazioni storico-sociali che per lo sviluppo di continue differenziazioni nella società. Alcune parole scritte dalla Fraser mi sembrano davvero efficaci per cogliere in modo immediato come si sono strutturate le società contemporanee:

La cultura di oggi porta addosso tutti i segni della modernità. Ibrida, diversificata, pluralistica e contestata, è pervasa da principi anti-gerarchici. L'ordine di status odierno non assomiglia, quindi, a quello della società governata dai legami familiari. Se quella società era caratterizzata da una gerarchia di status fissa, incontestata e onnicomprensiva, la nostra è contrassegnata da un'area variabile di differenze di status intersecanti. In quest'area, gli attori sociali non occupano nessuna "posizione" prestabilita, ma partecipano attivamente a un regime dinamico di continue lotte per il riconoscimento. Tuttavia, non tutti partecipano a queste lotte in modo eguale⁷.

⁵ Voglio ricordare il testo AA.VV., *Complessità sociale e identità. Problemi di teoria e ricerca empirica*, Milano, Franco Angeli, 1983 in cui alcuni dei più importanti sociologi italiani contribuiscono a definire la problematica relazione tra complessità sociale, identità dell'attore, differenziazione.

⁶ Il dibattito interno al movimento femminista sul tema separatismo o universalismo è in realtà ancora aperto ed ha creato una forte divisione tra le studiose. Mi sento di suggerire per chi voglia approfondire tale tematica il libro di Elisabeth Badinter, *La strada degli errori. Il pensiero femminista al bivio*, Milano, Feltrinelli, 2003 in quanto presenta una lucida e per certi versi caustica analisi del pensiero femminista negli ultimi venti anni.

⁷ Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi editore, 2007, p. 77.

Arriviamo così ad analizzare in modo più approfondito ciò che comporta la presenza nella società di diversificate forme di interazione sociale, di più modelli relazionali, di più livelli di potere, di funzioni e di attività. È la sociologia classica che individua il compiersi di questa differenziazione societaria lungo il processo di modernizzazione. Nel *Dizionario di sociologia* lo studioso Luciano Gallino propone una definizione davvero efficace del paradigma della differenziazione: «Processo attraverso il quale le parti (comunque definite) di una popolazione o di una collettività [...] acquisiscono gradatamente una identità distinta in termini di funzione, attività, struttura, cultura, autorità, potere o altre caratteristiche socialmente significative e rilevanti»⁸. In pratica, Gallino ci spiega che i processi di differenziazione sociale si innescano quasi sempre su altre differenze preesistenti di origine sociale o naturale (le più note sono il sesso, l'età, il territorio) e che le basi sociali della differenziazione possono essere infinite nel numero (ideologia, lavoro, costume, educazione) proprio perché danno a loro volta inizio ad altre distinzioni o del fare o dell'essere. Il termine differenziazione viene infatti individuato come il più adatto a spiegare il continuo incremento di complessità sociale, sia in senso orizzontale che verticale, nelle società occidentali.

Tale tema è divenuto oggi di grande interesse proprio per le implicazioni che ha con la lettura del dualismo individuo-società; il XXI secolo pone richieste di spiegazione per un presente che ha imposto come elemento centrale della realtà sociale la globalizzazione ed i movimenti planetari. Si parla perciò di una società della modernità multipla, categoria concettuale elaborata da Eisenstadt e che consiste in sintesi nella teorizzazione di possibili altre forme di modernità oltre a quella occidentale. Come si è avuto già modo di specificare, la modernità è molteplice perché si lega alla storia ed è piena di contraddizioni; pensiamo al fatto che l'Olocausto si presenta in un momento storico che diversi studiosi individuano come di massimo sviluppo e progresso. Questo cambiamento di prospettiva prevede la centralità dell'elemento culturale per spiegare lo sviluppo delle società attuali: «*in assuming the existence of culturally specific forms of modernity shaped by distinct cultural heritages and sociopolitical conditions. These forms will continue to differ in their value systems, institutions, and other factors*»⁹.

⁸ Luciano Gallino, *Dizionario di Sociologia*, Torino, UTET, 1997, p. 222.

⁹ Questa definizione racchiude il significato centrale della categoria di modernità multipla ed è all'interno del testo: Shmuel N. Eisenstadt, J. Riedel, D. Sachsenmaier, *The Context of the Multiple Modernities Paradigm*, in Sachsenmaier D., Riedel J., *Reflections on Multiple Modernities*, Leiden-Boston-Koln, Brill, 2002. Per consultare invece alcuni saggi di Eisenstadt tradotti in italiano e relativi al tema della modernizzazione si consiglia: Shmuel N. Eisenstadt, *Civiltà comparate. Le radici storiche della modernizzazione*, Napoli, Liguori Editore, 1990.

La storia della modernità che ci riguarda quindi non è unica e per questo sono state introdotte dagli studiosi delle distinzioni al fine di comprendere meglio i vari passaggi che l'hanno caratterizzata: meno efficace mi sembra quella tra modernità e post-modernità, più utile invece ritengo quella tra prima modernità (rottura con la società feudale ed ingresso in quella industriale) e seconda modernità con cui identifichiamo la realtà che viviamo oggi, che per certi versi dobbiamo ancora comprendere e che, per usare un'espressione felice di Ulrich Beck, «è proiettata al di là dei suoi caratteri classici industriali»¹⁰.

Indagare la modernità ha permesso ai sociologi tra Ottocento e Novecento di adottare un livello alto di analisi della realtà, una vera e propria *Zeitdiagnose* (diagnosi del proprio tempo) termine con cui viene indicata appunto una teoria che adotta un pensiero critico che va al di là della specificità di un certo fenomeno che si manifesta in un dato momento e contesto. L'eredità di tale livello di conoscenza in campo sociologico qualcuno riconosce essere presente, almeno come intento, nella proposta teorica di Ulrich Beck esposta nel suo libro *La società del rischio* in cui egli cerca di analizzare potenzialità e patologie della società contemporanea e che riprenderemo più avanti. Comunque, il tentativo di fornire attraverso una *Zeitdiagnose* i criteri fondanti la modernizzazione ha dato avvio ad alcune riflessioni sociologiche divenute centrali per la comprensione del rapporto tra differenza e disuguaglianza.

Una differenziazione particolarmente prolungata a tutti i livelli della società è quindi la caratteristica predominante della modernizzazione. E per questo motivo direi che tale paradigma è stato adottato ed utilizzato da molti sociologi, a partire dagli autori classici. Il punto di vista a mio avviso più interessante all'interno di questo dibattito sulla modernità – cause, sviluppi, prospettive – riguarda proprio la comprensione dell'ordine sociale (soprattutto di come esso si costruisca) all'interno di realtà societarie sempre più complesse perché più ricche di opportunità, di alternative, di compiti e ruoli ed in questa nuova condizione diviene sempre più difficile definire una cultura comune fatta di valori, idee e norme altamente condivise.

L'aspetto che emerge in anni recenti è che analizzando le prime riflessioni sociologiche nate intorno al concetto di differenziazione ci si accorge che il fallimento in particolare della cosiddetta prospettiva integrazionista avviene proprio per l'incapacità che ha nei tempi odierni di spiegare una società che continua a modernizzarsi attraverso ulteriori forme di differenziazione; non più solo funzionali per capirci ma simboliche, psicologiche ed è impossibile immaginare processi di integrazione stabili se le stesse forme di identificazione diventano sempre più episodiche.

¹⁰ Ulrich Beck, *La società del rischio*, Roma, Carocci, 2000, p. 15.

Tra gli autori che hanno intuito fin da subito l'importanza della differenziazione voglio ricordare George Simmel, uno studioso in effetti più conosciuto come filosofo e storico del pensiero che non come sociologo ma che ha nel campo della sociologia dedicato un volume proprio a tale tematica¹¹. È a lui che dobbiamo i termini diade e triade con cui definiamo gruppi di due e tre membri; egli infatti con estrema precisione individua l'origine del processo di differenziazione nella graduale estensione del gruppo sociale come numero appunto di componenti ed anche come numero di relazioni sociali. Le cerchie sociali si allargano creando per l'individuo nuove opportunità di aggregazione a più livelli e in forme diverse. A differenziarsi, quindi, e questo è un aspetto molto rilevante, non è solo la società ma anche l'individuo che percepisce finalmente la diversità, la eterogeneità e si può così identificare con nuove componenti che riconosce tra loro omogenee. L'individuo è più libero in quanto capace di uscire dal campo ristretto delle sue situazioni di vita originarie.

È invece lo studioso Talcott Parsons, padre dello struttural-funzionalismo, a riconoscere alla base della società moderna una operazione di affrancamento dell'individuo dai vincoli tradizionali, pervasivi e totalizzanti – per primi quelli parentali – in una visione della differenziazione che nel modello parsoniano, integrazionista per eccellenza, non può che essere stabile, proiettata verso il progresso. L'azione dell'individuo è sempre orientata normativamente in base ad un vincolo morale che lo lega alla società ed è il processo di socializzazione che contribuisce a costruire il legame tra il sistema della personalità, quello della cultura (in questo modo i valori vengono interiorizzati) e quello sociale (assunzione dei ruoli). Questa lettura positiva che Parsons dà del rapporto individuo-società sarà spesso criticata,¹² in particolare da Habermas. Più tardi, Erving Goffman specificherà la necessità di tenere distinte l'identità personale da quella sociale proprio per cogliere la capacità che l'individuo deve avere di conservare l'identità dell'Io a fronte della crescente differenziazione culturale e simbolica¹³.

In sintesi, la sociologia classica tracciando le coordinate della società moderna – per intenderci quella della prima modernità – riconosce l'emergere di forme di differenziazione prima solo strutturali e poi anche simbo-

¹¹ Georg Simmel, *La differenziazione sociale*, Bari, Laterza, 1992.

¹² Voglio ricordare che Parsons è stato criticato spesso di conservatorismo e di conformismo, anche dalle studiose femministe che lo accusarono di aver riconosciuto come funzionale al mantenimento della società il relegare le donne dentro un unico ruolo sociale, quello in famiglia, al fine dello sviluppo del nuovo modello familiare nucleare-genitoriale e l'annullamento di quello allargato, legato alla società pre-moderna.

¹³ Il testo che meglio esplicita il modello drammaturgico goffmaniano, identità come maschera e molteplicità di sé, è a mio avviso Erving Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, il Mulino, 1997.

lico-culturali ed individua un cambiamento nella dinamica individuo-società che comporta l'abbandono di spiegazioni universali che provengono da un centro unico, produttore di valori e significati, e l'adozione di una nuova modalità di appartenenza e di riconoscimento basata sulla molteplicità. Questa prospettiva mantiene però, a differenza di come oggi valutiamo l'aumento della complessità sociale, la possibilità che dalla differenziazione nascano anche continue e nuove forme di integrazione e di unificazione. Non dimentichiamo infatti che prioritaria rimane in tutti questi studiosi la comprensione di come si costruisca l'ordine sociale: per alcuni come Emile Durkheim è fondamentale il capire come preservare quest'ordine e quindi l'assetto sociale basato sulla solidarietà organica, per altri invece che adottano un approccio critico al sistema, come Karl Marx, è centrale capire come un certo ordine sociale possa generare un conflitto nella società¹⁴.

Questa lettura riconduce ad un tema da sempre centrale nel dibattito sociologico e che riguarda appunto il legame problematico tra l'aumento della complessità sociale a livello di sistema (analisi macro) e quello a livello di scelta dell'attore sociale (analisi micro). Un dualismo che come noto ha tentato di superare il sociologo Nicklas Luhmann attraverso la teorizzazione di un sistema sociale autoreferenziale, autonomo ma anche interdipendente¹⁵. Egli affronta la polarizzazione classica tra individuale e collettivo attraverso un approccio sistemico, cioè, si possono individuare sistemi sociali e personali e quando si ha una pluralità di interpenetrazioni di sistema occorre partire dal concetto di "senso" che è categoria extrasistemica ed autoreferenziale: a livello macro non c'è ricomposizione tra individuo e società perché rimangono due sistemi autoreferenziali, due "punti di vista del mondo", mentre a livello micro diviene centrale il processo di interazione sociale con le sue regole ed i suoi rituali condivisi.

Le categoria di molteplicità e di complessità, quest'ultima introdotta negli anni Ottanta dalla sociologia per descrivere l'evoluzione avvenuta nella società moderna sia del sistema che del singolo, sono entrambe oggi indispensabili per spiegare una realtà ed un ordine sociale continuamente in ri-definizione, e che non può prevedere integrazioni stabili né interpenetrazioni. La società odierna ha dei caratteri nuovi che riguardano in particolare la ricchezza di alternative, la pluralità degli orientamenti culturali, di codici e linguaggi. Un dinamismo che va ad incidere enormemente su-

¹⁴ Nel volume di Nino Salomone (a cura di), *La modernità nei classici della sociologia*, Milano, Franco Angeli, 2009, il tema della modernità viene ripercorso utilizzando alcuni scritti di Marx, Weber, Durkheim e Simmel.

¹⁵ Nicklas Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna, il Mulino, 1990.

gli individui e sulle loro scelte: appare sempre più complicato trovare una strategia chiara nell'agire, basata su di un orientamento ben definito. Essere moderni indica l'attitudine a vivere in un contesto societario con una forte «spinta sociale all'individualizzazione»¹⁶ che comporta la difficoltà oggettiva di dovere continuamente scegliere tra diverse opzioni di identificazione all'interno di differenti aggregati sociali e culturali: si è più autonomi ma insieme anche meno protetti. Riguardo al concetto di individualizzazione proposto da Beck è giusto ricordare che egli lo vede anche come affrancamento da forme sociali della società industriale come la classe, il ceto, la famiglia e quindi i grandi gruppi.

Le disuguaglianze nelle società cosiddette avanzate però ancora esistono, in particolare tra i grandi gruppi, e quindi? Beck che si interroga intorno a tale quesito dice che non hanno comunque più un carattere “di classe” perché gli individui sono sempre più chiamati a scegliere in modo autonomo la condotta di vita, le strategie di sopravvivenza, infatti, le biografie di classe si sono a suo avviso trasformate in biografie individuali o “riflessive” in quanto dipendenti dalle scelte degli attori. Egli tra l'altro elenca alcune questioni collegate in epoca contemporanea all'emergere di alcune forme di disuguaglianza: i conflitti religiosi, i diritti delle donne, le disparità di carattere generazionale. La spinta alla individualizzazione ha in effetti generato una mobilità sociale ascendente nella sua fase iniziale (esito immediato dell'innalzamento dell'istruzione scolastica) che però ha nel tempo mostrato il generarsi di forme di disuguaglianza sociale, svincolate dall'appartenenza di classe ma che sono indicative della presenza di meccanismi di esclusione: quella tra uomini e donne per esempio è oggi sempre di più legata ad una disparità nelle possibilità di lavoro e di carriera a parità di titolo di studio, e che si genera quindi nonostante il forte investimento femminile nell'istruzione.

Beck parla, in riferimento alla realtà della Germania degli anni Ottanta, di una “individualizzazione della disuguaglianza sociale”¹⁷: sono forme di malessere che si abbattono sul singolo e che non coinvolgono il grande gruppo o la classe; entrano e si radicano in alcune fasi della vita individuale riguardando un destino che non è più collettivo ma personale. Ancora, il posto dei vincoli tradizionali viene preso da agenzie ed istituzioni secondarie che plasmano la biografia dell'individuo rendendolo dipendente dalle relazioni sociali, dalle congiunture economiche, dai mercati contrariamente ad una visione di controllo individuale che si impone nella coscienza. Il titolo di studio ha sì allargato i suoi confini di classe ma spesso finisce per non servire se non è accompagnato da una efficace capacità re-

¹⁶ U. Beck, *La società del rischio*, cit. p. 112.

¹⁷ *Ibidem*, p. 126.

lazionale e da un buon capitale sociale. Beck quindi riconosce che la disuguaglianza sociale può aumentare ancora ed il problema vero è che si annida all'interno di nuovi percorsi esistenziali, e può rimanere lì nascosta proprio perché non è più legata ad un'identità di classe.

Senza alcun dubbio quindi l'individualizzazione è un concetto fondamentale per interpretare il processo di modernizzazione in particolare nelle sue fasi più recenti: si sono accentuate le alternative possibili per i soggetti, i diversi orientamenti culturali da loro perseguibili e le forme di identificazione appaiono per tutti gli attori sociali come poco stabili, superabili, provvisorie.

A questo punto può essere utile fare una sintesi di quanto finora esposto.

Il pensiero sociologo fin dal suo nascere individua in un modo pressoché univoco la modernità in alcuni cambiamenti di sistema, che riguarderanno poi l'agire individuale a livello culturale (qui poniamo la razionalizzazione, la secolarizzazione) economico-sociale (e qui inseriamo l'industrialismo ed il capitalismo, quest'ultimo forza generatrice del moderno) e a livello politico (la strutturazione dello stato-nazione). Con questo schema di massima si possono sintetizzare i caratteri della modernità, le "coordinate del mondo moderno"¹⁸ come le definisce Nino Salomone nel suo testo. Questo poi non vuol dire che tutte le società si siano sviluppate allo stesso modo e lungo le stesse linee ed è proprio tale evidenza che ha permesso alla stessa sociologia di ragionare intorno allo sviluppo nell'epoca moderna dell'Olocausto.

Non voglio affrontare il complesso tema del rapporto tra modernità ed Olocausto – il volume di Zygmund Bauman tra l'altro delinea perfettamente questa dinamica – ma non posso non tracciare almeno una considerazione sui conflitti e sulle diversità sviluppatesi a partire da questo evento. Io condivido l'idea di vedere l'Olocausto come uno dei tanti e possibili fallimenti della modernità, come un suo prodotto, e qui utilizzo le parole di Bauman:

Un servizio postumo che l'Olocausto può offrire consiste nel rendere possibile un'analisi di quegli aspetti altrimenti trascurati dei principi sociali gelosamente custoditi dalla storia moderna. Proponiamo dunque che l'esperienza dell'Olocausto, ormai esaurientemente analizzata dagli storici, debba essere considerata, per così dire, come un «laboratorio» sociologico. L'Olocausto ha messo in luce e permesso di esaminare alcuni attributi della nostra società non rilevabili, e perciò empiricamente inaccessibili, in condizioni «ordinarie». In altre parole proponiamo di trattare l'Olocausto come un raro, ma tuttavia significativo e affidabile, test delle possibilità occulte insite nella società moderna¹⁹.

¹⁸ N. Salomone, *La modernità nei classici della sociologia*, cit., p. 19.

¹⁹ Zygmunt Bauman, *Modernità e Olocausto*, Bologna, il Mulino, 2010, p. 30.

Seguendo questa sollecitazione e tornando ai caratteri della modernità mi sembra di poter individuare nella civilizzazione, legata al concetto di cultura, e nella razionalizzazione, o per meglio dire nella tecnica, i principi più importanti su cui testare i possibili sviluppi negativi della modernità. Per quanto riguarda la forte crescita della razionalità voglio richiamarmi ad un dibattito oggi crescente intorno alla presenza fondamentale che questa ha sì assunto nello sviluppo delle società occidentali, trasformandole integralmente attraverso l'utilizzo appunto di apparati tecnici per migliorare le situazioni umane, ma si è anche scoperto che l'uso della tecnica non è neutro. Per usare le parole dello studioso Salvador Giner, che nel suo testo *Sociologia* tenta di delineare le caratteristiche interdipendenti della società moderna, «la razionalizzazione non cerca di investigare la natura dei fenomeni ma solo di risolvere in modo efficace i problemi pratici senza operare considerazioni di ordine morale [...] sia le camere a gas che i grandi ospedali moderni sono stati resi possibili da questa tendenza»²⁰.

Il concetto di civilizzazione invece richiede una spiegazione più approfondita. È infatti ovvio che tra i principi fondanti della civiltà moderna troviamo la tecnologia, i criteri razionali di scelta, ma c'è una giusta analisi che viene fatta da più studiosi riguardo al clima favorevole, per la nascita del nazionalsocialismo, generatosi proprio dal rifiuto della civilizzazione in quanto espressione della modernità occidentale: l'intelletto, la democrazia, il socialismo, la razionalizzazione politica. In nome invece di una autentica cultura tedesca, della manifestazione del vero e unico "spirito di un popolo", il regime hitleriano arriva ad una sintesi concettuale in cui rimangono della civilizzazione solo gli apparati tecnico-organizzativi – pensiamo al ruolo della burocrazia nella Germania hitleriana sottolineato anche da Max Weber – e l'affiancamento a questa della "cultura del popolo". Nell'affermazione del nazionalsocialismo diviene in effetti determinante l'antitesi tra cultura e civilizzazione²¹, pensiero sviluppatosi nella Germania pre-nazista e che dà avvio all'opera di demolizione della modernità occidentale portatrice di una concezione illuministica della società e per questo nemica della vera ed autentica cultura tedesca, la sola che può porsi a capo di una civilizzazione in Europa che non sia solo fondata su valori utilitaristici ma che guardi anche allo spirito, alla comunità, alla persona. Il cammino che porta da questa concezione della modernità alla nascita del nazionalsocialismo è ben comprensibile a mio av-

²⁰ Salvador Giner, *Sociologia*, Firenze, Sansoni, 1972, p. 369.

²¹ Norbert Elias, *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, il Mulino, 1998. È in particolare nel primo capitolo che lo studioso tenta di rendere più comprensibile la contrapposizione dei concetti di cultura e civiltà in Germania, concetti che rappresentano la struttura dell'autocoscienza nazionale.

viso se si legge quanto a proposito viene riferito dalla studiosa Giovanna Sarti:

Tramite l'analisi di due concetti chiave del pensiero tedesco abbiamo quindi isolato alcuni temi ricorrenti che contribuiranno a creare un clima culturale favorevole alla nascita del nazionalsocialismo. Da un lato il tradizionale rifiuto della civilizzazione in nome della cultura, cioè della cultura tedesca, in quanto depositaria delle virtù eroiche e guerresche del *Volk* germanico, e dall'altro – sia pur fortemente intrecciato ad esso – la trasfigurazione nazionalistica e poi razzistica di alcuni elementi della civilizzazione stessa in vista della costruzione del «romanticismo d'acciaio», cioè la trasformazione di un atteggiamento reazionario e conservatore in un principio rivoluzionario²².

Le riflessioni che ho voluto riportare in questo mio scritto, e che riguardano autori e pensatori che in vario modo e in tempi anche diversi si sono occupati della modernità e dei suoi possibili sviluppi negativi tracciano alcuni, a mio avviso i più importanti, segnali di allarme rispetto al generarsi di fenomeni e tendenze nel sistema societario che combinate tra loro, e radicalizzandosi in determinati contesti, possono abbattere alcuni principi di base dello stato moderno, democratico ed egualitario. Tra questi principi, guardando la realtà complessa e molteplice dell'odierno, di certo è quello del pluralismo politico, culturale e sociale che deve essere in tutti i modi mantenuto a fondamento del sistema.

Le società corrono sempre il rischio di incentivare tendenze etnocentriche, e su queste poi generare strumenti di esclusione sociale, ma quelle a pluralismo culturale hanno il vantaggio di creare situazioni storico-sociali in cui si incrociano diversi modelli di vita come anche stili di pensiero, generando un mescolamento aperto e dinamico che rende più difficile, per ogni cultura che si riferisca a più nazioni, proporsi come dominante. La stessa procedura di categorizzazione della realtà sociale da parte degli individui dovrebbe procedere evitando come facile soluzione la chiusura dentro propri confini socio-culturali in opposizione alla molteplicità esterna.

Consapevole che questa mio contributo non ha voluto in alcun modo toccare un livello di *Zeitdiagnose*, livello di analisi oggi tra l'altro scarsamente raggiunto dalla sociologia, voglio chiudere queste note proponendo invece il livello di analisi più usato cioè per aree tematiche specifiche su fenomeni delimitati. Da molte indagini finalizzate a definire lo svantaggio scolastico in Italia, risulta per esempio sempre più chiaro che alcune ca-

²² Giovanna Sarti, *Kultur e Zivilisation nella Germania pre-nazista*, in Alessandra Deoridi, Silvio Paolucci, Rossella Ropa (a cura di), *Germania pallida madre. Cultura tedesca e Weltanschauung nazista*, Ancona, l'Orecchio di Van Gogh, 2002, p. 38.

ratteristiche personali di carattere ascritto condizionano e decidono sempre di più i destini scolastici del singolo: il genere, l'etnia, il luogo di residenza modellano fortemente sia gli esiti di istruzione che i percorsi formativi futuri. Inoltre, è noto come ci sia un legame stretto tra i livelli culturali dei genitori (quindi titoli di studio posseduti) e le scelte di indirizzo di studio dei figli. La valutazione di una così stretta correlazione tra background familiare e destino scolastico non può che essere negativa in quanto segnala la presenza di disparità di istruzione che bloccano i meccanismi di mobilità sociale ascendente, con un forte rischio per tutti i giovani che accumulano più condizioni di svantaggio in partenza.

Le nostre società sono divenute insieme luoghi delle differenze e delle disuguaglianze: la presenza e convivenza di una pluralità di saperi e culture non ha in modo automatico eliminato l'agire di meccanismi discriminatori. Differenze come quelle di etnia, genere danno forma e significato ai contesti in cui viviamo ed insieme indicano la possibile costruzione di divisioni nella società. Nelle società complesse vi sono quindi forme articolate di disuguaglianza che possono avere origine in molte differenze non più quindi solo da quella di classe che è stata la più rilevante manifestazione di ineguaglianza nel mondo moderno.

Bibliografia

- AA.VV., *Complessità sociale e identità. Problemi di teoria e ricerca empirica*, Milano, Franco Angeli, 1983.
- Ambrosini M. (a cura di), *Intraprendere tra due mondi. Il transnazionalismo economico degli immigrati*, Milano, Franco Angeli, 2009.
- Badinter E., *La strada degli errori. Il pensiero femminista al bivio*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- Bauman Z., *Modernità e Olocausto*, Bologna, il Mulino, 2010.
- Beccalli B., *La differenza in frantumi*, "Adulità", n. 10, 1999.
- Beck U., *La società del rischio*, Roma, Carocci, 2000.
- Colombo E., Semi G. (a cura di), *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*, Milano, Franco Angeli, 2007.
- Elias N., *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, il Mulino, 1998.
- Eisenstadt N.S., Riedel J., Sachsenmaier D., *The Context of the Multiple Modernities Paradigm*, in D. Sachsenmaier, J. Riedel, *Reflections on Multiple Modernities*, Leiden-Boston-Koln, Brill, 2002.
- Eisenstadt N.S., *Civiltà comparate. Le radici storiche della modernizzazione*, Napoli, Liguori Editore, 1990.
- Fraser N., Honneth A., *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi editore, 2007.
- Gallino L., *Dizionario di Sociologia*, Torino, UTET, 1997.
- Giner S., *Sociologia*, Firenze, Sansoni, 1972.

- Goffman E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, il Mulino, 1997.
- Luhmann N., *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna, il Mulino, 1990.
- Salomone N. (a cura di), *La modernità nei classici della sociologia*, Milano, Franco Angeli, 2009.
- Sarti G., *Kultur e Zivilisation nella Germania pre-nazista*, in A. Deridi, S. Paolucci, R. Ropa (a cura di), *Germania pallida madre. Cultura tedesca e Weltanschauung nazista*, Ancona, l'Orecchio di Van Gogh, 2002.
- Simmel G., *La differenziazione sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

CLAUDIA SANTONI

DISPARITY INTO DIFFERENCES. FOUNDING PRINCIPLES AND NEGATIVE DEVELOPMENTS OF MODERNITY

I would like to argue that current societies are both places of differences and disparity. The so-called modernity, from which originated the Western societies, produced phenomena in strong contradiction between them. The coexistence of numerous knowledge and cultures do not have automatically removed discriminatory mechanisms. The social system only apparently became democratic. Differences like those of social class, ethnic group, gender pervade every day social settings manifesting the existence of disparity and inequality. The study of the differences, therefore, can become a tool for researching social discriminations. The analysis of some sociological concepts is fundamental to understanding the social reality. The most important keyword is identity. Current social scientists think that identity is a result of complex social interaction and not a original individual condition. The discovery of traditional social relations in the current society, that we usually called “pre-modern” relations, suggests that some personal identities didn't have a social recognition. Especially, I'm talking about the influence of ethnicity in the mechanisms of social mobility. In light of what has been discussed thus far, it follows that differences can play a decisive role in the social exclusion.

ANTONELLA TIBURZI

I ROM/SINTI: ANCORA PERSEGUITATI IN EUROPA.
USI E LINGUAGGI DEL RAZZISMO DI OGGI

Rom e i Sinti non hanno mai bombardato un altro paese e non hanno mosso una guerra contro i propri simili, eppure rientrano, ancora oggi, nei mali e nelle piaghe della società. Bisognerebbe in realtà fare i conti con la nostra coscienza.

Moni Ovadia

In occasione di una ricerca¹ effettuata tra il 2008 e il 2009, tesa a studiare, storicamente e socialmente, il fenomeno Rom/Sinti nell'Italia degli ultimi anni, si sono potuti esplorare i diversi aspetti, iniziando da quello storico passando per quello sociale, segnatamente per le tradizioni, gli usi e la religione di questo antichissimo popolo. L'indagine ha inteso soprattutto analizzare e approfondire la "risposta" al fenomeno, ossia la retorica usata nei loro confronti, nonché il linguaggio utilizzato dagli italiani, in particolare dai media e dalla società *in toto* relativamente a questo argomento.

Per quel che concerne la prospettiva linguistica, è emersa fin da subito una connotazione fortemente razzista nei riguardi della popolazione Rom/Sinti. Attingendo al libro di Jean Améry *Un intellettuale ad Auschwitz*, possiamo osservare come «talvolta si ha l'impressione che Hitler abbia ottenuto un trionfo postumo»², vale a dire che l'ideologia razzista che ha innervato il nazionalsocialismo si è proiettata su luoghi, spazi ad eventi da cui si pensava di essersi immunizzati dopo Auschwitz. Sembra quindi che il passato non ci abbia insegnato molto se ancora oggi, in piena coscienza e

¹ Si tratta di una ricerca dal titolo *Rom e Sinti: ancora perseguitati in Europa* da me svolta con la Comunità locale Rom di Roma e che ha prodotto una serie di progetti presentati tra il 2008 e il 2009 presso la "Casa della Memoria e della Storia" di Roma e consultabili al [link: www.casadellamemoria.culturaroma.it](http://www.casadellamemoria.culturaroma.it).

² Jean Améry, *Un intellettuale ad Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 3-4.

conoscenza dei fatti, si fanno affermazioni, considerazioni o battute che ripropongono dichiarazioni e pregiudizi di stampo razzista. Le discriminazioni, anche espresse solo in forme verbali, assumono un “ruolo” nella misura in cui penetrano in quel tessuto di senso comune della società e col tempo si normalizzano. Questo ultimo aspetto risulta essere determinante nella odierna società europea se si fa riferimento alla consuetudine con cui si affermano opinioni estremamente feroci nei confronti di altri individui. Il linguaggio razzista sembra, in qualche modo, appartenere alla normale retorica delle persone.

I bersagli di queste affermazioni non sono solo i Rom, nel senso che vi sono “obiettivi” molteplici che si prestano a divenire terreno di analisi sociale relativamente al riproporsi di linguaggi e stereotipi differenzialisti, basti pensare alla situazione degli immigrati in Italia³. Richiamando sempre l’assunto di Améry, anche sui Rom e sui Sinti sono stati fatti confluire tutti i mali, le vergogne e le difficoltà del paese. Essi sono considerati alieni, nella singolarità del termine, dalla società civile, sono privi di qualsiasi forma di umanità, dignità e identità. Tale tesi ha autorizzato ogni cittadino a sentirsi nella piena posizione di “difendere” la sua sicurezza a danno, naturalmente, di questa popolazione. Il “costume” in uso nelle comunità sia dell’Europa occidentale che orientale di impiegare espressioni di matrice razzista è percepito dalle autorità governative come sismografo della situazione di un paese, fungendo altresì da pretesto per l’approvazione di misure intransigenti e discriminatorie nei loro confronti. I Rom sono considerati privi di qualsiasi forma di diritto o stima e vengono esclusi da ogni nostra forma di considerazione civile e progressista.

Introduzione al linguaggio

Il linguaggio in oggetto verrà analizzato facendo riferimento alle espressioni usate e ampiamente diffuse nel nostro paese. A partire da tale riflessione, si è potuto constatare che il ricorso ad una modalità espressiva connotata in senso razzista origina da una popolazione stratificata, ossia da diversi ceti sociali e gradi di istruzione. Questa disamina ha in parte rivelato che il linguaggio usato, fortemente discriminante, non è strettamente legato al grado di preparazione o di conoscenza di una cultura, e neppure alla comprensione del fenomeno dell’immigrazione. Il linguaggio razzista in oggetto attraversa trasversalmente tutta la società, pervadendo la quotidianità fino ad essere rintracciabile in qualunque argomentazione. Questa sor-

³ Questo scritto ha avuto la sua redazione finale nei giorni che vedevano la rivolta dei lavoratori africani in Calabria nella zona di Rosarno.

ta di “lessico nazionale” ha fatto in modo che i Rom e i Sinti potessero divenire la causa principale del disagio all’interno di una società.

Un costume particolarmente in uso è quello di esporre opinioni, certezze fondate, posizioni intransigenti nei confronti dei Rom, senza mai assumersi la responsabilità di affermare le stesse sicurezze in materia direttamente con i Rom. Si ha la pretesa di occuparsi di un caso, di un evento o di un fenomeno, senza coinvolgere i soggetti presi in considerazione. Il linguaggio che ne scaturisce appare impregnato di stereotipi, di pregiudizi e soprattutto di una tendenza a personalizzare le questioni.

Nella ricerca è stato più volte evocato il paragone con il linguaggio usato in un passato piuttosto recente che ha fatto da spartiacque nella storia. Almeno dal punto di vista linguistico, tale analogia appare non priva di fondamento, nel senso che vi sono similitudini con le “argomentazioni” utilizzate dai nazisti e dai fascisti. Per citare qualche esempio, si pensi all’amministratore di un comune dell’Italia settentrionale che ha parlato di una taglia su ogni zingaro denunciato, in un altro comune invece si è parlato chiaramente di una proporzione di dieci ad uno, vale a dire dieci Rom puniti per un italiano vittima di un furto o di altro⁴. L’elenco di affermazioni di tale entità è tragicamente lungo e ciò che più sorprende, negativamente, è in realtà l’ampio consenso e l’approvazione che queste hanno suscitato nella pubblica opinione, generando indignazione solo in pochi.

Un altro filone linguistico analizzato è quello proveniente dai media che sono riusciti, attraverso un minuzioso utilizzo di termini *ad hoc* o facili *slogan*, a catalizzare l’insicurezza dei cittadini nonché la criminalità presente nel paese verso la presenza dei Rom. Un’interessante statistica dell’Istat 2008/2009⁵ ha rivelato un quadro sul ruolo dei media nella costruzione di un capro espiatorio che vale la pena richiamare in questa sede. In seguito all’uccisione di donne⁶ sia dentro che fuori le mura domestiche, i media hanno dato arbitrariamente spazio ai mariti, ai compagni o agli amici della vittima che accusavano immediatamente i Rom o gli immigrati in generale, presenti nella zona o non, per ciò che era accaduto. Queste “segnalazioni” hanno aumentato in modo esponenziale il sentimento razzista nei confronti dei Rom e degli immigrati. Si è provveduto

⁴ Lo stesso amministratore affermava di essersi esplicitamente ispirato al Comandante nazista in Italia Herbert Kappler.

⁵ La statistica dell’Istat è la seguente: *La popolazione straniera residente in Italia*. Ogni anno l’Istituto nazionale di statistica raccoglie i dati relativi alla popolazione straniera residente in Italia risultanti dalle registrazioni nelle anagrafi degli 8.101 comuni.

⁶ Istat, Ministero Pari Opportunità, Unione Europea-Fondo Sociale Europeo, Ministero dell’Interno, Ministero del Lavoro e Previdenza sociale, *La violenza e i maltrattamenti contro le donne dentro e fuori la famiglia. Anno 2006*, 21 febbraio 2007. Sul web Istat, all’indirizzo www.istat.it/giustizia/sicurezza, sono disponibili le note inerenti la metodologia di indagine, la strategia di campionamento e il livello di precisione delle stime.

quindi a costruire e innescare un ordigno con facili occasioni di esplosione. Il risultato definitivo della stessa statistica-ricerca dimostra invece che circa il 68% delle donne uccise in Italia sono vittime proprio dei loro mariti, degli ex fidanzati o di conoscenti vari, ovvero proprio di coloro che avevano avuto accesso e visibilità mediatica, con la possibilità di allontanare il sospetto da sé e indirizzarlo opportunamente sugli altri⁷.

I mass media come è noto possono esercitare un potere di persuasione molto forte e deve perciò preoccupare il facile ricorso ad un linguaggio razzista per spiegare e descrivere la realtà dei fatti. Si sente spesso dire ad esempio “il problema dei Rom” mettendo in conto quindi già il fatto che essi rappresentino un problema per la società. Non solo, se un reato viene compiuto da un cittadino italiano la pena, prima di essere comminata, va preceduta da un’analisi psicologica al fine di tentare di ridurre la condanna. Invece, se lo stesso reato viene commesso da un Rom non si applica alcuna perizia psicoanalitica e si emette subito una condanna che viene poi rafforzata su base mediatica. La costruzione del “mostro” Rom viene realizzata spesso in modo accurato, omettendo intenzionalmente alcune informazioni, inventando circostanze e retroscena. Sulla base della ricerca effettuata, è emerso che spesso i telegiornali lo costruiscono solo riportando notizie dei reati dei Rom o di altri immigrati. In sostanza, su dieci servizi otto parlano dei reati commessi da immigrati e solo due di altri argomenti. Questa dialettica giornalistica ha “indotto” purtroppo molti italiani a prendere iniziative personali contro i Rom o gli immigrati. Oltre a creare condizioni di inciviltà, questo comportamento ha rischiato di causare delle vere e proprie guerriglie urbane difficilmente gestibili dalle stesse forze dell’ordine. Il linguaggio giornalistico in oggetto è riuscito a “sdoganare” alcuni caratteri peculiari del razzismo facendoli passare per accettabili.

Solitamente il linguaggio razzista si nutre di stereotipi e nel caso specifico dei Rom e dei Sinti esso diviene privo di qualsiasi forma di inventiva, di creatività o spirito di immaginazione. Lo stereotipo in realtà, come il pregiudizio, “rassicura” coloro che usano queste espressioni dal momento che non prevede una conoscenza oggettiva del caso e quindi si possono benissimo ricalcare vecchi argomenti senza attualizzarli. Dagli anni Trenta fino

⁷ Il caso avvenuto in Umbria è solo un esempio. Il 26 maggio 2007 Roberto Spaccino afferma davanti alle telecamere che sua moglie è stata uccisa da alcuni immigrati che si trovavano nella zona di Compignano di Marsciano (Pg). Oltre a ciò affermava che gli abitanti del luogo solitamente aiutavano questi immigrati dandogli del lavoro e che quindi non si aspettavano tale avvenimento. Lo stesso veniva più volte ripreso davanti all’ospedale, dove era stata portata la consorte, e in lacrime, confortato dai familiari, insisteva ribadendo la colpevolezza degli zingari presenti nella zona. In seguito alle indagini degli inquirenti si è poi rilevato che l’assassino era proprio il marito, accanitosi con violenza sulla moglie incinta di otto mesi soffocandola.

ai nostri giorni, e quindi in un arco di più di settanta anni, gli stereotipi applicati e attribuiti ai Rom non hanno subito alcuna variazione semantica. Essi sono esattamente gli stessi espressi negli anni a cavallo tra le due guerre mondiali: «non sono assimilabili nella società»; «non si lavano»; «rubano e basta»; «rubano i bambini»; «sono nomadi»; «non vogliono lavorare»; «sono tutti stupratori e assassini»; «le loro donne sono tutte prostitute».

Queste espressioni potrebbero essere smontate e smentite una per una, ma è necessario tuttavia ribadire che questa banalità del male non deve essere sottovalutata. Sembra infatti che circa il 65% degli italiani faccia simili affermazioni. La banalità nella retorica, anche la più volgare, è comunque la più diffusa e riesce ad ottenere un ampissimo consenso in tutti gli strati della società, attraversa i diversi orientamenti politici ed è in grado di influenzare e di manipolare le idee nei confronti dei Rom, a tal punto da farne scaturire dei veri e propri sillogismi, fino ad attribuire a tutti i Rom la colpevolezza di un singolo. Sempre sulla base della statistica elaborata nel 2007/2008 gli italiani affermavano che il nostro paese è sommerso dai Rom. In realtà sulla base dei dati effettivi si rilevano cifre totalmente diverse. In Italia i Rom sono 150.000⁸, circa quindi lo 0,25% della popolazione⁹, 90.000 di loro sono cittadini italiani mentre gli altri sono cittadini comunitari.

Il pregiudizio risulta quindi essere un sentimento molto diffuso; ciò si spiega con il fatto che esso non prevede una conoscenza dell'argomento e quindi induce ad un comportamento fatto di generalizzazioni, analisi sommarie ed approssimative in grado di condizionare la maggior parte delle idee delle persone. Nel caso dei Rom il pregiudizio in realtà nasce da molto lontano. Questo linguaggio specifico si nutre di stereotipi di lontana memoria ed è intriso di quei preconcetti maturati negli anni in cui il razzismo aveva assunto veste legale. Il nazismo, ad esempio, non aveva fatto altro che rendere legale quell'antico pensiero per cui lo zingaro non può essere in grado di lavorare e di inserirsi nella società. Nel 1936 il Ministro degli Interni tedesco, Wilhelm Frick, emanava un commento alle leggi di Norimberga per la purezza della razza del 15 settembre 1935 in cui esponeva delle puntualizzazioni in merito. Egli infatti affermava che le leggi in questione si riferivano anche alle altre razze straniere oltre che agli ebrei: «Tuttavia lo stesso vale per gli appartenenti ad altre razze il cui sangue non è di tipo affine [*artverwandt*] al sangue tedesco, come per esempio gli zingari

⁸ Solo un 30% circa di questi gruppi si può considerare ancora nomade, tutti gli altri sono sedentari o in via di sedentarizzazione. Ancora, secondo una stima dell'Aizo [Osella 1999], il 50% della popolazione ha meno di quindici anni, il 49% più di trenta anni e solo l'1% supera i sessanta.

⁹ Gli italiani sono infatti circa sessanta milioni.

e negri. [...] In linea generale, in Europa, soltanto ebrei e zingari sono di sangue straniero. In sostanza essi sono razzialmente inferiori e non adattabili alla società»¹⁰. Oltre a ciò venivano colpiti da una condanna sociale e civile che li vedeva come vagabondi, dediti ad attività criminali, sporchi e perciò razzialmente degenerati¹¹. Insomma queste enunciazioni portarono, alla fine della guerra, allo sterminio di oltre cinquecentomila Rom e Sinti.

Come riporta lo storico Guenter Lewy¹², dopo il 1936 in Germania vasti strati della popolazione si sentirono liberi di esprimere i propri sentimenti di ostilità nei confronti degli zingari in maniera più aperta e aggressiva che in passato. L'intensificarsi dell'agitazione contro gli zingari mostra in modo inequivocabile che la politica di ostilità nei loro confronti attuata nel 1938 fu anche una risposta alle sollecitazioni in tal senso pervenute dalla pubblica opinione.

La maggior parte delle ostilità ai danni dei Rom sono frutto del pregiudizio e della xenofobia e per questo essi sono stati costretti a condurre una vita e una esistenza differente dai cittadini stanziali, divenendo automaticamente "altro". Gli studiosi della cultura Rom hanno evidenziato che anche i loro comportamenti negativi rientrano nel processo di discriminazione ed emarginazione di cui sono stati spesso vittime. Quando si ritrovarono impossibilitati ad avere un terreno o una dimora fissa, essi furono costretti a ricorrere all'accattonaggio¹³. Lo studioso americano di origine zingara Ian Hancock¹⁴ afferma che in seguito al divieto di far affari con i negozianti, i Rom furono costretti a rubare come mezzo di sopravvivenza per sfamare le famiglie. Questa pratica è diventata poi parte integrante dello stereotipo. Essi furono sempre esclusi dall'accesso alle fontane o ai pozzi delle città e quindi furono costretti a vivere nella sporcizia generando il più malvagio dei marchi affibbiati ai Rom, cioè di essere sporchi e incivili.

Nello stesso tempo, però, queste avversioni hanno dato luogo ad un profondo sospetto dei Rom verso i non zingari. I *gağe*¹⁵ del resto li hanno sempre trattati male emarginandoli, per cui mentire o derubare un *gağio* non è

¹⁰ Wilhelm Frick, *Das Reichsbürgergesetz und das Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre*, in Guenter Lewy, *La persecuzione nazista degli zingari*, Torino, Einaudi, 2002, p. 65.

¹¹ Brunello Mantelli, *La razzizzazione del pregiudizio*, in G. Lewy, *La persecuzione nazista degli zingari*, cit. p. 14.

¹² G. Lewy, *La persecuzione nazista degli zingari*, cit. p. 72.

¹³ *Ibidem*, p. 16.

¹⁴ *Introduzione* in Ian Hancock, David Crowe, John Kolsti (a cura di), *The Gypsies of Eastern Europe*, New York, 1991, p. 5.

¹⁵ I non zingari nella lingua Romanes.

un atto tanto illecito. La stessa antropologa statunitense Anne Sutherland riconosce che ingannare i *gagë* non è mai stato riconosciuto come un modo di fare¹⁶ particolarmente grave.

Anche in Italia i Rom sono stati vittime di lunghi processi discriminatori e destinatari di attacchi impregnati di pregiudizio, di opinioni stereotipate e di concezioni che puntano all'emarginazione piuttosto che all'integrazione. I media hanno spesso accuratamente omesso i casi di aggressione o di violenza nei confronti dei Rom, rafforzando nell'immaginario collettivo la figura di colpevoli e mai di vittime. Di conseguenza, in seguito a omicidi, stupri o rapine compiute da Rom, l'opinione pubblica si sente autorizzata a scagliarsi contro tutta la comunità, attuando delle vere e proprie rappresaglie spesso manifestate di fronte ad un pubblico che si esalta formando un clima di autentica euforia sociale¹⁷. La criminalizzazione dell'intera popolazione Rom ha alimentato in quel periodo un clima di grande e pericolosa inciviltà.

La situazione dei "campi nomadi"¹⁸ rivela la gravità delle condizioni di vita di questa popolazione. Negli ultimi dodici anni circa quaranta bambini Rom sono morti: bruciati vivi nelle loro roulotte, morti di freddo oppure a causa delle condizioni di degrado dei campi. Parte di loro sono arrivati in Italia in seguito alla guerra nella ex Jugoslavia dove invece vivevano in abitazioni normali, potevano svolgere attività agricole oppure avere un'occupazione in città o aree urbanizzate.

Le definizioni mediatiche tendono a enfatizzare più il "problema Rom" che le possibili soluzioni. La realtà, invece, più che riguardare la problematicità dei Rom, attiene ai disagi patiti dai Rom stessi. A Roma su circa 1.500 ragazzi Rom e Sinti che frequentano le scuole, solo la metà va alle elementari, neanche il 50% alle medie inferiori, e solo il 10% alle scuole superiori. Il motivo risiede nel fatto che i campi Rom sono stati costruiti sempre lontani dai centri abitati, difficilmente raggiungibili dai mezzi pubblici e quindi la scuola diventa, per ovvie ragioni, una meta lontana. Negli anni della ricerca in oggetto, si sono riscontrati casi di denuncia di cittadini Rom che in attesa di rinnovare il permesso di soggiorno nelle apposite questure

¹⁶ Anne Sutherland, *Gypsies: The Hidden Americans*, London, Tavistock publications, 1975, pp. 30-31.

¹⁷ Nell'ottobre 2007, una donna italiana, Giovanna Reggiani, viene uccisa e violentata nella capitale da un Rom di nazionalità rumena. Nei giorni e nelle settimane successive, avvengono numerose aggressioni nei confronti dei Rom da parte di gruppi di estrema destra che pubblicamente li aggrediscono con armi varie, incitati da applausi e grida di approvazione delle persone del quartiere.

¹⁸ Campi nomadi in realtà è una definizione impropria. Gli abitanti di questi luoghi infatti vi risiedono da molto tempo, i loro figli frequentano le scuole e gli uomini e le donne spesso sono inseriti nel mondo del lavoro.

venivano dileggiati, derisi e pesantemente offesi con frasi razziste. Gli stessi hanno riportato che nella stessa situazione il trattamento riservato invece ad uno statunitense o giapponese era totalmente diverso. L'aspetto più drammaticamente curioso è che questo avviene proprio nelle questure, ovvero il luogo dove la giustizia dovrebbe essere affermata e rispettata.

La storia del popolo Rom è quella di una nazione senza Stato, con una lingua e una bandiera, ma senza territori. L'antica emigrazione che li porta in Europa dalla metà del XIV secolo, li fa stanziare, superando il nomadismo, già a Creta intorno al 1342 e circa cento anni dopo nel nostro paese in particolare nella zona di Bologna e Forlì. Nel 1492 la Corte Spagnola emana il primo bando di espulsione dei Rom e nel 1498 la Dieta di Augsburgo in Germania emana una ordinanza in cui afferma che chi colpisce un Rom non compie un reato. Nel 1841 in Italia Francesco Predari pubblica un libro in cui definisce i Rom "rettili umani" dando avvio in parte al pensiero positivista dell'Ottocento che verrà suffragato in seguito dalla teoria lombrosiana che qualificava i Rom una "razza di delinquenti" da estirpare. Purtroppo non si hanno documenti che possono testimoniare queste peregrinazioni, dal momento che la cultura Rom è sostanzialmente di natura orale e non scritta. Durante tutte queste migrazioni, i Rom hanno sempre subito discriminazioni, attacchi e violenze che culminano poi nello sterminio da parte dei nazisti con gli oltre 500.000¹⁹, come ho già detto, uccisi nei campi e nelle città dove risiedevano.

A queste popolazioni non si riconosce l'eterogeneità all'interno della stessa cultura. Si confonde, ad esempio, la nazionalità rumena con la popolazione Rom, che a sua volta si distingue in altri rami che si suddividono per l'autodeterminazione e le caratteristiche assunte in seguito alla migrazione in un paese. Nel 2005 l'Unione Europea invitava gli Stati membri a combattere la xenofobia e il razzismo nei confronti dei Rom, regolizzando questa minoranza etnica e favorendo così la valorizzazione e soprattutto il rispetto della loro cultura. Il poeta statunitense di origine Rom, Paul Polansky, in seguito alle pulizie etniche perpetrate nella ex Jugoslavia, evidenziava con i suoi versi quanto il lungo peregrinare fosse ancora indeterminato: «A mezzogiorno stavo camminando attraverso i boschi seguendo un sentiero per carri che nessuno usava più, tranne gli zingari che fuggivano da un paese in cui avevano vissuto per quasi settecento anni»²⁰.

I fondi messi a disposizione dall'Unione Europea non vengono mai destinati alle politiche che favoriscono l'integrazione e soprattutto non vengono destinati all'importantissima scolarizzazione delle comunità Rom in

¹⁹ Nella notte del 2 agosto 1944, 2898 Rom e Sinti vennero uccisi nella camera a gas di Birkenau-Auschwitz.

²⁰ Paul Polansky, *Il pozzo*, in *Unfeated/Imbattuto*, Baronissi, Multimedia Edizioni, 2009.

Italia. L'obiettivo infatti non è quello di risolvere i problemi ma di arginarli e contenerli entro provvedimenti discriminanti che allontanano ancora di più il processo di integrazione; il "concentramento" in campi costituisce per il popolo Rom un ostacolo molto grande per lo sviluppo di future attività lavorative e integrative.

Ai bambini Rom si chiede l'obbligo della frequenza scolastica ma poi si situano i campi lontano dai centri urbani, a ridosso delle autostrade e quindi particolarmente distanti dalle scuole. In più si chiede loro una maggiore igiene personale quando i campi non vengono dotati di alcuna struttura volta a favorire questa richiesta. Ultima cosa: si chiede lo sgombero dei campi nomadi (che nomadi non sono più) ma non si accetta poi che essi possano vivere sotto casa perché questo deprezzerebbe il valore degli immobili circostanti. Insomma, la marginalità aumenta il pregiudizio e il pregiudizio favorisce la marginalità. La tendenza a "polverizzare" il popolo Rom causa il senso di smarrimento degli elementi identitari come la lingua e la tradizione orale. A loro viene offerta soltanto una sistemazione temporanea che costringe ad una "rinomadizzazione forzata" anche di chi ormai appunto nomade non lo è più.

Perseguire legalmente un reato compiuto da un Rom o da qualsiasi altro cittadino deve essere fatto sulla base del reato stesso e non sulla criminalizzazione dell'intero gruppo o dell'intera comunità. Le ultime misure prese nei confronti dei Rom in Italia non hanno seguito i provvedimenti europei in materia ma le direttive locali, estendendole poi a tutto il paese. L'Unione Europea infatti ha pesantemente condannato l'Italia per i provvedimenti anti-Rom, quali lo sgombero dei campi autorizzati, la sospensione o riduzione di validità dei permessi di soggiorno a cittadini extra-comunitari e soprattutto la abietta misura di prendere le impronte digitali nei campi indiscriminatamente a tutti, bambini inclusi. Questa ultima disposizione ha suscitato la reazione delle associazioni per i diritti umani. L'Associazione nazionale ex deportati (Aned) e le organizzazioni umanitarie nell'estate del 2008 hanno organizzato una manifestazione a Roma di solidarietà e di festa con i Rom. Tuttavia il provvedimento è stato attuato in molte città italiane ad eccezione di alcune che, grazie all'intervento dei prefetti, hanno scongiurato questa misura così discriminante²¹. Bisogna inoltre ricordare che l'iniziativa delle impronte digitali è stata adottata e applicata in un clima di esaltazione e fanatismo politico al ritmo di slogan che ripetevano la parola sicurezza e criminalità esasperando il rancore verso i Rom e, nello stesso tempo, è importante sottolinearlo, anche il rancore dei

²¹ Tra questi prefetti vi è anche quello di Roma, Carlo Mosca, che ha sempre dimostrato grande solidarietà ai Rom rifiutando la richiesta del Ministero degli Interni; qualche mese dopo è stato sostituito.

Rom. Le impronte digitali rientrano in una logica discriminatoria che confligge evidentemente sia con la Costituzione italiana, in particolare con l'art. 3, tutti i cittadini sono uguali senza distinzione di religione, lingua; con l'art. 14 e l'art. 12, divieto di discriminazione fondato sulla nazionalità o etnia; e con la Convenzione dell'Onu del 1966 che fa riferimento all'«eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale».

Amos Luzzatto, a proposito del provvedimento delle impronte digitali per i Rom, ha ricordato i tempi in cui i bambini ebrei non potevano andare a scuola e venivano indicati per le strade. «Sembra che questo nostro paese abbia perso la memoria». Le impronte digitali rievocano le leggi razziali del 1938 quando anche gli ebrei venivano registrati e additati per le strade come “diversi”.

Un editorialista del quotidiano inglese “The Guardian”, Seumas Milne, ha scritto in merito alla situazione in Italia: «la degenerazione sociale e democratica raggiunta in Italia potrebbe verificarsi ovunque. La persecuzione degli zingari è la vergogna dell'Italia e un monito per tutti noi»²².

Tra le tante misure che vengono adottate nei confronti dei Rom, vi è quella dello sgombero dai vari campi. Questi luoghi, che erroneamente vengono chiamati “campi-nomadi”, rappresentano invece l'unico spazio che i Rom possono abitare. La procedura normalmente inizia all'alba e prevede l'immediato allontanamento dalle proprie baracche, caravan o altro senza alcun tipo di informazione o cautela. L'abbandono delle proprie cose, oggetti o altro non viene considerato come un'offesa o una umiliazione, ma semplicemente come un aspetto del piano di “riordino delle città” per la sicurezza dei cittadini. Ma in realtà non è questo l'aspetto peggiore di questa disposizione. Le famiglie che vengono prelevate vengono regolarmente divise e allontanate dal loro nucleo. I figli sono allontanati dai loro padri e portati insieme alle madri altrove. In seguito a questa prassi si procede al loro ingiusto rimpatrio dal momento che essi sono cittadini italiani o comunque comunitari e quindi gli si toglie il diritto di vivere nell'Europa occidentale da cittadini europei. La separazione delle famiglie, una prassi nazista già in uso all'arrivo nei campi al momento della selezione, comporta inevitabilmente la reazione violenta e impulsiva dei Rom contro le forze dell'ordine preposte. Questa ultimissima fase dello sgombero, quella sostanzialmente trasmessa dai media, è volta a raffigurarli come ribelli e come “incompatibili” con la legge. Essi infatti non sono visti come vittime di un provvedimento che li penalizza e li esclude dalla società dove hanno tentato un'integrazione, ma come un gruppo che non può essere in-

²² Seumas Milne, *This persecution of Gypsies is now the shame of Europe. Italy's campaign against the Roma has ominous echoes of its fascist past, and the silence of our leaders is deafening*, “The Guardian”, giovedì 10 luglio 2008.

serito in un contesto civile o legale e perciò si rende necessaria la loro estromissione.

Nella speranza che i paesi europei comincino ad abbandonare un atteggiamento di presunzione nei confronti dei nuovi immigrati, e in attesa di avere delle concrete posizioni di politica di integrazione, è importante sottolineare il fatto che ci sono stati progetti o proposte locali che hanno dato buoni risultati.

I Rom, da parte loro, si sono spesso dimostrati collaborativi e desiderosi di conoscere le diverse fasi di questi programmi. Questo spirito di collaborazione nasce dal desiderio di essere riconosciuti, dalla richiesta di poter lavorare senza vergognarsi e di poter dare, soprattutto, qualche risposta concreta ai loro figli in merito al futuro. L'inserimento e l'integrazione sociale delle persone deve essere volto a favorire quelle misure in grado, ad esempio, di agevolare la scolarizzazione e l'avviamento professionale, attivare quelle iniziative per recuperare le abitazioni e infine intessere rapporti che ne facciano conoscere la cultura.

L'aridità dei luoghi comuni inaccettabili e gli schemi pregiudiziali hanno impedito per lungo tempo qualsiasi progetto che restituisse dignità e civiltà alle comunità Rom in Italia. È necessario infatti recuperare un'attenzione nuova destinata a costruire, integrare e avviare una dimensione diversa della società. Il mondo della scuola con gli educatori in particolare dovrebbe impegnarsi affinché le misure che riguardano i Rom siano volte all'integrazione e non all'allontanamento. Gli insegnanti non possono non sentire l'umiliazione che prova un bambino di fronte al diritto negato di stare insieme agli altri coetanei.

Alcune iniziative della Regione Toscana hanno promosso corsi professionali per adolescenti, un'assistenza all'infanzia nel campo, l'avvio degli scuola bus nella scuola pubblica, i corsi di igiene all'interno delle roulotte e anche altri progetti educativi per adulti e bambini. Questi tentativi sono riusciti a integrare e a risolvere molti problemi di emarginazione e di conseguenza hanno evitato casi di disordine e insostenibilità nei baraccamenti. In Svezia, ad esempio, non esiste alcuna discriminazione nei confronti dei Rom e allora sarebbe necessario chiedersi come mai i Rom in questo paese si comportano da normali cittadini e in Italia invece accade il contrario? Insomma il caso delle impronte digitali ai bambini non è stato solo spregevole, ma si è rivelato anche ottuso e dannoso per la società intera.

Sempre in Toscana è risultato molto efficace l'importante investimento per cercare di mantenere un confronto continuo con le famiglie dei bambini Rom, in modo da far comprendere loro il ruolo fondamentale della scuola per l'istruzione e la crescita del bambino.

Nel 2005 l'amministrazione comunale della città di Padova si è impegnata in un progetto denominato "Dal campo nomadi alla città", ponendosi come obiettivo il superamento dei due insediamenti comunali di Rom e

Sinti presenti nella città, le cui condizioni generali pongono enormi freni allo sviluppo di livelli di vita accettabili, basati sulla convivenza, il rispetto, la dignità e la reciprocità. Questa volontà ha permesso alla città di Padova di essere inserita tra le quattro città italiane destinatarie dei fondi per l'inclusione sociale delle popolazioni Rom e Sinti.

Recuperare quindi il rispetto, l'unità e la conoscenza dei Rom e di tutte le minoranze significherebbe anche sviluppare l'avanzamento verso una dimensione progressista in grado di fare nascere una società autenticamente democratica e civile.

Bibliografia

- Améry J., *Un intellettuale ad Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.
- Frick W., *Das Reichsbürgergesetz und das Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre*, in G. Lewy, *La persecuzione nazista degli zingari*, Torino, Einaudi, 2002.
- Hancock I., Crowe D., Kolsti J. (a cura di), *The Gypsies of Eastern Europe*, New York, 1991.
- Istat, Ministero Pari Opportunità, Unione Europea, Ministero dell'Interno, Ministero del Lavoro e Previdenza sociale, *La violenza e i maltrattamenti contro le donne dentro e fuori la famiglia. Anno 2006*, 21 febbraio 2007, in www.istat.it/giustizia/sicurezza.
- Mantelli B., *La razzizzazione del pregiudizio*, in G. Lewy, *La persecuzione nazista degli zingari*, cit.
- Milne S., *This persecution of Gypsies is now the shame of Europe. Italy's campaign against the Roma has ominous echoes of its fascist past, and the silence of our leaders is deafening*, "The Guardian", giovedì 10 luglio 2008.
- Polanskj P., *Il pozzo*, in *Unfeated/Imbattuto*, Baronissi, Multimedia Edizioni, 2009.
- Sutherland A., *Gypsies: The Hidden Americans*, London, Tavistock publications, 1975.

ANTONELLA TIBURZI

THE ROMA AND THE SINTI: AGAIN PERSECUTED IN EUROPE. MEASURES AND LANGUAGES OF THE RACISM TODAY

This relation will try to explain how still present is the racism of past years in the modern time. «Hitler had a triumph also after the war [...]» wrote Jean Amery in his book *An intellectual in Auschwitz* and he means how the racist prejudice had still a place and a time, also after Auschwitz. It seems that the past didn't teach us too much if still now there are racist affirmations or pronouncements which are the same of those during the Nazism for instance. The discriminations, even if only

spoken, have a “rule” today and are considered in the modern society and accepted as “ordinary”. In the modern European society there are frequent racist and violent attacks forward other individuals. The Media gives a relevant contribute to this racist language. But who are the persecuted? Of course it was not simple to choice, if we consider the different goals in the modern society, but analyzing some particular cases and touching the ordinary society I could choice, for my opinion the Roma and Sinti’s culture. They are handled always as *alien*, deprived of every form of dignity, humanity and identity. Every European citizen think to have the right to “defend” his security against them. This behavior is felt by the Governments as the “motivation” for approving measures full of prejudice and discrimination forward the target. But every European citizen actually doesn’t know anything about the culture of Roma and Sinti. The Roma and the Sinti have never declared a war to another country, they have never occupied another country and although this they are still the victims of the modern society as the scholar Moni Ovadia said.

Parte terza

NARRAZIONI DELLA SHOAH TRA LETTERATURA
E CINEMA

ANDREA RONDINI

LA LETTERATURA DELLA SHOAH NELL'EPOCA
DELLA SUA METASTASI

Non sarà per caso morto di un qualche male
contagioso?¹

La Shoah è un tema letterario iper-iconizzato e con il quale si è ormai sviluppata – dopo più di sessant'anni di produzione narrativa dotata di specifica fisionomia di genere² e che qualcuno considera oggi addirittura «troppo vasta»³ – una confidenza over-familiarizzante⁴; ci si potrebbe chiedere se oggi tale fenomeno di inflazione⁵ non sia da intendere come esito di una prolungata azione immunizzante: il *déjà vu* funziona, in questo senso, come antidoto nei confronti di un trauma, come una catarsi preventiva, una consolazione a priori; tra l'altro, alcuni filosofi contemporanei ne hanno parlato accostandolo a una strategia di immunizzazione «dinanzi a un passato

¹ Charles Dickens, *A Christmas Carol*; trad. it. *Canto di Natale*, Milano, Rizzoli, 2009, p. 98.

² Il recente libro di Mengaldo è una vera e propria summa dei *topoi* della letteratura classica della Shoah: Pier Vincenzo Mengaldo, *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

³ Mario Fortunato, *Se questa è la Shoah*, "L'espresso", 18 marzo 2010, p. 123.

⁴ Parla di *overfamiliarization* Carlo Pagetti, *La rappresentazione della Shoah nella cultura anglo-americana*, in Alessandro Costazza (a cura di), *Rappresentare la Shoah*, Milano, Cisalpino, 2005, p. 397, dove Pagetti cita interessanti esempi di questo fenomeno tratti da Eva Hoffmann, *After Such Knowledge. Memory, History, and the Legacy of the Holocaust*, London, Secker&Warburg, 2004, («“In questi giorni ascoltiamo tutte quelle storie sull'Olocausto, e ne siamo affascinati” mi ha detto recentemente una mia studentessa [...] parlando con grande calore. “Le amiamo” “Davvero ami quelle storie?” Le ho chiesto. “Amare è la parola giusta?” “Sì” mi ha risposto con innocente entusiasmo. “Sono così drammatiche. E poi dobbiamo ricordare quello che è avvenuto”»). Sugli statuti rappresentativi si veda ancora: Rita Calabrese (a cura di), *Dopo la Shoah*, Pisa, Ets, 2005; Mario Jona (a cura di), *La percezione della Shoah*, Firenze, Giuntina, 2008; Rossend Arqués, *Dante nell'inferno moderno. La letteratura dopo Auschwitz*, "Rassegna europea di letteratura italiana", 33, 2009, pp. 89-110.

⁵ Imre Kertész, *A száműzött nyelv*, (2003); trad. it. *Il secolo infelice*, Milano, Bompiani, 2007, p. 223.

doloroso»⁶. Forse per tale motivo, oltre che per una conquistata e riconosciuta posizione nel mercato, il genere “romanzo della Shoah” sembra in effetti poter contare, nella contemporaneità del nuovo millennio, su una quantità non trascurabile di titoli, che declinano l’evento su tonalità differenti ma che sono comunque focalizzati, integralmente o in modo significativo, su quella tragedia. Citiamo qualche titolo: *Ogni cosa è illuminata*⁷, *Liquidazione*⁸, *Quelli che ci salvarono*⁹, *Acido solforico*¹⁰, *Sono figlia dell’Olocausto*¹¹, *Le benevole*¹², *Gli scomparsi*¹³, *Il bambino con il pigiama a righe*¹⁴, *La danza della memoria*¹⁵, *Kalooki nights*¹⁶, *Il farmacista di Auschwitz*¹⁷, *Il mio olocausto*¹⁸, *Quanta stella c’è nel cielo*¹⁹, *La baracca dei tristi piaceri*²⁰, *Cenere d’uomo*²¹, *Raccontami un altro mattino*²², senza contare le riscoper-

⁶ Remo Bodei, *Piramidi di tempo. Storie e teoria del déjà vu*, Bologna, il Mulino, 2006, p. 32. Si legga anche quanto scrive Bertoni: c’è «un rischio evidente che minaccia tutte le rappresentazioni [...]: la degradazione a cliché, a frammento citabile, a sceneggiatura meccanica che riconduce anche l’imprevisto e l’abnorme in uno schema preconfezionato, rassicurante, immediatamente fruibile»; Federico Bertoni, *Realismo e letteratura. Una storia possibile*, Torino, Einaudi, 2007, p. 355.

⁷ Jonathan Safran Foer, *Everything is illuminated* (2002); trad. it. *Ogni cosa è illuminata*, Parma, Guanda, 2002.

⁸ Imre Kertész, *Felzámolás*, (2003); trad. it. *Liquidazione*, Milano, Feltrinelli, 2005.

⁹ Jenna Blum, *Those who save us*, New York, Harcourt, 2004; trad. it. *Quelli che ci salvarono*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.

¹⁰ Amélie Nothomb, *Acide sulfurique*, Paris, Albin Michel, 2005; trad. it. *Acido solforico*, Roma, Voland, 2005.

¹¹ Bernice Eisenstein, *I was a child of Holocaust Survivors*, Toronto, McLelland & Stewart, 2006; trad. it. *Sono figlia dell’Olocausto*, Parma, Guanda, 2007.

¹² Jonathan Littell, *Les bienveillantes*, Paris, Gallimard, 2006; trad. it. *Le benevole*, Torino, Einaudi, 2007.

¹³ Daniel Mendelsohn, *The Lost. A Search for Six of Six Millions*, (2006); trad. it. *Gli scomparsi*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.

¹⁴ John Boyne, *The Boy in the striped pyjamas*, London, Random House, 2007; trad. it. *Il bambino con il pigiama a righe*, Milano, Rizzoli, [2007] 2008.

¹⁵ Elie Wiesel, *Un désir fou de danser*, Paris, Seuil, 2006; trad. it. *La danza della memoria*, Milano, Garzanti, 2008.

¹⁶ Howard Jacobson, *Kalooki nights*, London, Jonathan Cape, 2006; trad. it. *Kalooki nights*, Napoli-Roma, Cargo, 2008.

¹⁷ Dieter Schlesak, *Capesius, der Auschwitzapotheker*, Bonn, Verlag J. H. W. Dietz Nachf GmbH, 2006; trad. it. *Il farmacista di Auschwitz*, Milano, Garzanti, 2009.

¹⁸ Tova Reich, *My Holocaust*, New York, Harper, 2007; trad. it. *Il mio olocausto*, Torino, Einaudi, 2008.

¹⁹ Edith Bruck, *Quanta stella c’è nel cielo*, Milano, Garzanti, 2009.

²⁰ Helga Schneider, *La baracca dei tristi piaceri*, Firenze, Salani, 2009.

²¹ Baker Nicholson, *Cenere d’uomo*, Milano, Bompiani, [2008] 2009.

²² Zdena Berger, *Raccontami un altro mattino*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2008.

te²³, la memorialistica²⁴, la letteratura per ragazzi o i fumetti, generi più volte attratti da queste tematiche (si vedano per esempio i volumi di Lia Levi e di Helga Schneider²⁵ oppure *La stella di Esther*²⁶); tra l'altro, alcuni titoli come l'appena menzionato *Bambino con il pigiama a righe* si situano all'incrocio tra la letteratura "alta" e quella destinata al pubblico adolescenziale. Infine, i romanzi che assumono lo statuto di bestseller conoscono al termine del ciclo di produzione e consumo anche la trasposizione cinematografica²⁷.

La tendenza seriale ed amplificante sembra poi trovare nuova linfa sia con l'attuale «proliferazione di romanzieri ebrei»²⁸ – certamente non estranea al fatto che autentiche *stars* della scena letteraria internazionale siano autori come Philip Roth, Abraham Yehoshua o David Grossman – nei quali la tematica concentrazionaria non è esclusiva ma comunque variamente presente, sia con lo sviluppo delle nuove tecnologie come YouTube (che hanno portato, appunto, a una ulteriore «amplificazione della Shoah»²⁹, con fotografie che possono contare su decine di milioni di riproduzioni o di contatti *on line*). Sembra sigillare questo sintetico prospetto l'affermazione di Cesare Segre secondo il quale la letteratura dell'Olocausto non avrà mai fine: «ogni futuro discorso sulla Shoah [...] deve [...] continuare e non può mai finire»³⁰ (idea che mostra una certa assonanza con le concezioni del Lager come eterno presente)³¹.

Per sgombrare il terreno da fraintendimenti, in questo intervento si cercherà solamente di tracciare una piccola mappa di questa situazione, senza ritenere mai troppo vasta la produzione letteraria della Shoah ma senza

²³ Hans Günther Adler, *Eine Reise*, Wien, Paul Zsolnay Verlag, 1999; trad. it. *Un viaggio*, Roma, Fazi, 2010. Il romanzo venne pubblicato per la prima volta nel 1962.

²⁴ Helga Deen, *Non dimenticarmi. Diario dal lager di un'adolescenza perduta*, Milano, Rizzoli, [2007] 2008; Shlomo Venezia, *Sonderkommando Auschwitz*, a cura di Marcello Pezzetti, Umberto Gentiloni Silveri, Milano, Rizzoli, 2008; Marcello Pezzetti, *Il libro della Shoah italiana*, Torino, Einaudi, 2009.

²⁵ Lia Levi, *Maddalena resta a casa*, Casale Monferrato, Battello a vapore, 2009; Helga Schneider, *L'albero di Goethe*, Firenze, Salani, 2004.

²⁶ Eric Heuvel, Ruud van der Rol, Lies Schippers, *De Zoektocht*, Amsterdam, Anne Frank Stichting, 2007; trad. it. *La stella di Esther*, Novara, DeAgostini, 2009.

²⁷ *Il bambino con il pigiama a righe*, regia di Mark Herman, 2008.

²⁸ Alessandro Piperno, *I due ebraismi*, "Corriere della Sera", 12 settembre 2008.

²⁹ Ando Gilardi, *Lo specchio della memoria. Fotografia spontanea dalla Shoah a YouTube*, Milano, Bruno Mondadori, 2008, pp. 57-65.

³⁰ Cesare Segre, *Tempo di bilanci. La fine del Novecento*, Torino, Einaudi, 2005, p. 297. Anche Segre si chiede «qual è il modo più efficace per parlare della Shoah?» pur avvertendo in tale quesito un «riflesso sinistro, come se fosse possibile un'altra Shoah, e si volesse ro addestrare i suoi futuri narratori»; *ibidem*, p. 298.

³¹ «L'irreparabilità del passato prende la forma di un'imminenza assoluta»; Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, [1998] 2007, p. 119.

neppure rinunciare a considerare, dal punto di vista della comunicazione letteraria, e come in ogni ricerca scientifica si deve fare, quali sono i termini del dibattito e le possibili nuove soluzioni narrative (proprio al fine di conservare l'atroce contenuto di quella tragedia).

Non si può escludere che, di fronte a tale situazione, in quella che è stata definita l'epoca della post-memoria³² – vale a dire posteriore all'ultimo testimone, dove a parlare non sono più i deportati bensì i figli, le generazioni successive – siano in atto strategie di riqualificazione del prodotto (necessità percepita pure da altri generi letterari³³ e discipline artistiche). Non a caso, un intervento sulla produzione artistica contemporanea dedicata alla Shoah si intitola *Dall'ossequio alla trasgressione*³⁴, una traiettoria che ben sintetizza a nostro avviso un nodo concettuale fondamentale. Già negli anni Novanta del secolo scorso Ruth Kluger sembra del resto essere consapevole di un'epidemia dell'immaginario³⁵ concentrazionario in alcuni passaggi di *Vivere ancora*³⁶ dove, di fronte all'orrore, la narrazione adotta un tono per certi versi distaccato³⁷ (e molte pagine del libro presentano una natura metanarrativa con considerazioni sul pubblico o sulla letteratura del Lager come escape story). Una strategia che fa il paio in quegli anni con la presa di distanze, visibile nelle pagine di importanti autori, da una concezione meramente documentaria della testimonianza (già indirettamente sorpassata in *Se questo è un uomo* di Primo Levi, testo ricco di riferimenti letterari); tali riflessioni aprono ancor di più la strada a un lavoro espressivo interno al codice di scrittura³⁸.

³² David Bidussa, *Dopo l'ultimo testimone*, Torino, Einaudi, 2007.

³³ Per esempio la nebulosa del romanzo giallo; si veda in proposito Bruno Pischetta, *Maturità del poliziesco classico*, in Vittorio Spinazzola (a cura di), *Tirature '07*, Milano, Il Saggiatore-Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, 2007, pp. 10-19 (dove si usa il concetto di nebulosa).

³⁴ Stephen Feinstein, *Dall'ossequio alla trasgressione: l'arte e l'Olocausto*, in Marina Cattaruzza, Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Enzo Traverso (a cura di), *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, vol. II, *La memoria del XX secolo*, Torino, Utet, 2006, pp. 583-629.

³⁵ Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London-New York, Verso, 1999; trad. it. Roma, Meltemi, 2004.

³⁶ «E poi i cadaveri nudi ammicchiati sui camion, aggrovigliati nel sole, circondati da nugoli di mosche, capelli spettinati, pubi dai peli radi, Liesel scappa via con orrore, io, affascinata, resto a fissarli»; Ruth Kluger, *Weiter Leben. Eine Jugend*, Göttingen, Wallstein Verlag, 1992; trad. it. *Vivere ancora. Storia di una giovinezza*, Milano, SE, 2005.

³⁷ A commento del passo della Kluger, De Matteis parla di «infantile attrazione per l'inedito spettacolo, di cui, a distanza di tanti anni, ella dà conto come di qualcosa ormai ben nota al lettore per le tante descrizioni apparse sui libri di testimonianza, e su cui non serve perciò indugiare»; Carlo De Matteis, *Dire l'indicibile. La memoria letteraria della Shoah*, Palermo, Sellerio, 2009, p. 160.

³⁸ «Il campo di concentramento si può immaginare solo come testo letterario, non come realtà. (Nemmeno – anzi, forse ancora meno quando lo abbiamo sperimentato)»; «La realtà

Interessanti in proposito anche le recenti considerazioni di uno studioso non proveniente dall'ambito letterario, lo storico Saul Friedländer, che mostra però una certa sensibilità verso gli stili di scrittura distinguendo i diari stilizzati di Victor Klemperer dalla pagina involontariamente brutale, ma più interessante, di Dawid Rubinowicz³⁹, all'interno di un discorso che coinvolge pure libri-mito come il *Diario* di Anna Frank, versione – a suo dire – *light*, tragica ma non sconvolgente, del genocidio⁴⁰. La stessa fisionomia comunicativa dei testi narrativi prima richiamati – almeno di alcuni di essi – fortemente dialogata e oralizzante, barocca e mescolata, come nel farsesco *Il mio olocausto* e nell'informale *Kalooki nights*, segna in effetti una differenza rispetto a quello stile freddo e sincopato di tanta letteratura della Shoah (lo *style coupé* richiamato da Mengaldo)⁴¹. Le tecniche e le poetiche postmoderne accentuano sintassi stranianti, orientate ad evitare assuefazione e il rischio gemello del già detto e del kitsch; per esempio, a proposito del romanzo *Gebürtig* di Robert Schindel, è stato recentemente scritto: «In conformità con un'“estetica antiredentiva” che caratterizza la maggior parte delle opere postmoderne non solo letterarie sulla Shoah, anche questo romanzo rifiuta [...] decisamente ogni tipo di redenzione e ogni effetto consolatorio, che finirebbe per scadere inevitabilmente nel kitsch. [...] Se è vero infatti, come è stato ripetutamente affermato, che lo stesso elemento narrativo del racconto ha un effetto tranquillizzante e consolatorio, finendo per conferire un senso all'irrazionalità storica più assoluta, anche questo romanzo, come altre opere postmoderne sulla Shoah, impiega diversi stratagemmi per interrompere il *continuum* della narrazione e frammentare il discorso»⁴².

Non capita allora di rado, proprio nei testi, veder sottolineata la sensazione di *déjà vu*: ne *Il mio olocausto* Shimshon – venditore ambulante, privo di autorizzazione, di “souvenir” dell'Olocausto nei pressi di Auschwitz – deve improvvisamente sfuggire ad un controllo della polizia polacca; alla fine della fuga esclama: «è stato molto bello correre di nuovo per salvarsi

di Auschwitz è [...] un mondo inimmaginabile, un mondo concepibile solamente con l'aiuto della fantasia estetica»; Imre Kertész, *Galeerentagebuch*, Berlin, Rowohlt Berlin Verlag GmbH, 1992; trad. it. *Diario dalla galera*, a cura di Alessandro Melazzini, Milano, Bompiani, 2009, pp. 236 e 271.

³⁹ Dawid Rubinowicz, *Il diario di Dawid Rubinowicz*, Torino, Einaudi, 2000.

⁴⁰ Saul Friedländer, *Aggressore e vittima. Per una storia integrata dell'Olocausto*, Roma-Bari, Laterza, [2007] 2009, p. 84. Il saggio di Friedländer, sia detto qui *en passant*, propone tra l'altro una nuova griglia storiografica, centrata sullo studio dell'impatto dell'Olocausto nella vita quotidiana, segno, anche in sede strettamente extraletteraria, dell'esistenza di un dibattito metodologico e di ridefinizione dell'approccio.

⁴¹ P.V. Mengaldo, *La vendetta è il racconto*, cit., p. 119.

⁴² Alessandro Costazza, *La Shoah nel romanzo e nel film Gebürtig di Robert Schindel*, in Id., *Rappresentare la Shoah*, cit., p. 386 (il romanzo è del 1991; trad. it. Roma, Empiria, 1997).

la pelle da un pogrom polacco insieme ai miei amici ebrei, grazie molte per il *déjà-vu*»⁴³. E, per l'affollamento dei codici che caratterizza questa produzione letteraria, non mancano riferimenti ai racconti standardizzati e ai *format* di consumo: «Era una storia assurda ma memorabile [...] e si preparava a subirla per l'ennesima volta, confezionata e stereotipata a forza di essere raccontata»⁴⁴ (in riferimento a «una fantasia trasformata a propria discrezione in realtà»)⁴⁵ presentata talvolta nella «versione condensata da *Reader's Digest*»⁴⁶.

Pure la narratrice di *Sono figlia dell'Olocausto* si chiede: «Sono riuscita ad evitare ogni cliché esistente a proposito dell'Olocausto? [...] Elie Wiesel sentiva la frustrazione di trovare modi nuovi per dire ancora la stessa cosa, magari al punto di appoggiare la penna e alzare gli occhi al cielo? Chissà se aveva come guida un dizionario dell'Olocausto, da consultare quando si trovava bloccato, per esempio “crematorio”, per trovare un nuovo sinonimo. “Vedi anche *forno*: un comparto chiuso di mattoni, pietra o metallo, per cuocere il cibo; fornace»⁴⁷; si consideri poi il fatto che *Sono figlia dell'Olocausto* si appoggia alle risorse del *graphic novel* e sposta su una grammatica non convenzionale una ipotetica liberazione di Auschwitz da parte del padre della narratrice, appassionato di film western e quindi per l'occasione disegnato come una reincarnazione dello sceriffo o dello straniero senza nome che sconfigge i cattivi (si potrebbe qui parlare di un western apocalittico, visto che è evocato il Giorno del Giudizio):

Da solo, venuto dall'Est, entra a cavallo ad Auschwitz, passando lentamente sotto l'arco all'entrata. Smonta e lega le redini al filo spinato. [...] Dal nulla gli compaiono davanti i nazisti. È circondato, sopraffatto dal maggior numero degli avversari, eppure mantiene la calma. La sua mano è ferma, lo sguardo risoluto. È un momento immobile, un universo sospeso in un fermo immagine. Il vento che trasporta il fumo salito dai camini dei crematori si ferma. I prigionieri nelle baracche non si muovono, non si sente neppure il loro respiro. Non ci sono pallottole d'argento, pistole fumanti, spargimenti di sangue. È arrivato il giorno del Giudizio. In piedi davanti ai nemici, emette un gemito così potente da far tremare la terra, così intenso che il suolo si spacca, inghiottendo tutti i nazisti. Spediti nell'oltretomba, rimangono imprigionati nel nucleo della terra, che d'ora in poi e per l'eternità pulserà di un battito destinato a ricordare l'accaduto e a guidare il cor-

⁴³ T. Reich, *Il mio olocausto*, cit., p. 113.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 53. Si tratta del racconto che Maurice Messier fa di questa sua ipotetica “impresa”: aver catturato e impiccato un innocente e ubriaco contadino della Galizia come monito a non segnalare o consegnare ebrei ai nazisti.

⁴⁷ B. Eisenstein, *Sono figlia dell'Olocausto*, cit., pp. 53-55 (corsivo del testo).

so dei venti. Senza far rumore, mio padre passa da una baracca all'altra e apre le porte, con passi silenziosi. I prigionieri si schermano gli occhi dalla luce mentre escono e vagano nel cortile dov'erano stati strappati alle braccia delle madri, dei padri, delle sorelle, dei fratelli, dei figli, a tutti quelli che erano stati condotti in massa verso sinistra⁴⁸.

Anche il narratore di *Kalooki nights* fa riferimento alle possibili soluzioni grafiche delle sue tavole (è un vignettista)⁴⁹ mentre *Ogni cosa è illuminata* di Safran Foer presenta una rilevante quota metanarrativa nelle lettere che si scambiano Alexander e Jonathan circa i loro testi: Alexander narra il viaggio compiuto con Jonathan, venuto appositamente dall'America in Ucraina, alla ricerca di risposte sul passato della sua famiglia durante l'occupazione nazista, mentre Jonathan scrive la storia di uno *stetl*. Non a caso, mentre la donna ucraina racconta le efferatezze dei nazisti a Trachimbrod, il narratore si rivolge così ai lettori: «Io vi dirò che quello che ha reso così orribile questa storia è come andava avanti veloce. Non voglio dire quello che succedeva nella storia, ma come la raccontava»⁵⁰. Si può capire da questi brevi cenni perché Sebald, un precursore della sensibilità per il già detto, direttamente non nomina mai la Shoah, pur facendo riferimento ad essa a più riprese; anche le fotografie che accompagnano i testi dello scrittore tedesco non svolgono una reale funzione mimetica⁵¹.

Si può ipotizzare che esistano alcune strategie di riconversione formale che discendono dall'opportunità di rinnovare incessantemente il genere, sia dal punto di vista estetico che dell'appetibilità merceologica.

Un primo enzima di novità nasce dalla consapevolezza della proliferazione e dà vita al motivo della dislocazione dell'Olocausto Originale nei suoi cloni – gli altri Olocausti – che risponde alla logica mimetica della ripetizione compulsiva⁵² e alla dialettica tra vecchio e nuovo, una delle leggi della produzione culturale del mondo moderno (nonché una delle caratteristiche del *dèjà vu*): la modernità, infatti, genera «incessantemente

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 49-50.

⁴⁹ H. Jacobson, *Kalooki nights*, cit., pp. 216-217 («So bene come rappresenterei la scena se dovessi disegnarla», *ibidem*, p. 216).

⁵⁰ J. Safran Foer, *Ogni cosa è illuminata*, cit., p. 223.

⁵¹ Gabriella Rovagnati, *Non si emigra da se stessi. La persecuzione del ricordo in Die Ausgewanderten di G. W. Sebald*, in A. Costazza (a cura di), *Rappresentare la Shoah*, cit., pp. 357-373. *Die Ausgewanderten*, pubblicato nel 1993, è tradotto in italiano: Winfried Georg Sebald, *Gli emigrati*, a cura di Gabriella Rovagnati, Milano, Bompiani, 2000 (e ora Adelphi, 2007).

⁵² Marianne Hirsch, *Immagini che sopravvivono: le fotografie dell'Olocausto e la post-memoria*, in M. Cattaruzza, M. Flores, S. Levis Sullam, E. Traverso (a cura di), *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, vol. II, *La memoria del XX secolo*, cit., p. 301. Su Shoah e fotografia si veda anche Clément Chéroux (a cura di), *Memoria dei campi*, Roma, Contrasto, 2001.

un'ininterrotta meraviglia per il nuovo, che si coniuga con il turbamento dovuto alla parallela constatazione dell'esistenza di un passato che non passa. La complementarità di assolutamente nuovo e di assolutamente ripetitivo unisce, di volta in volta, l'irrompere impetuoso del tempo e il suo improvviso arresto»⁵³.

In uno dei capitoli di *Elizabeth Costello* di John M. Coetzee, *Il problema del male*, la protagonista parla della «schiavizzazione di intere popolazioni animali. Schiavo: un essere la cui vita e la cui morte sono nelle mani di un altro. Cos'altro sono le mucche, pecore, polli? I campi di sterminio non sarebbero stati inventati senza l'esempio dell'industria di lavorazione della carne. Aveva detto queste cose e anche altre: cose che le sembravano talmente ovvie da non meritare neppure una pausa di riflessione. Ma poi era andata oltre, troppo oltre. Il massacro degli inermi si ripete dappertutto intorno a noi, ogni giorno, aveva detto, un massacro non diverso per orrore e rilevanza morale da quello che chiamiamo l'Olocausto con la O maiuscola; e che però decidiamo di non vedere»⁵⁴. Tale argomentazione suscita proteste perché viene considerata subdolamente revisionista («aver minimizzato l'Olocausto era l'accusa» [...]. Di pari rilevanza morale: su quello si erano impennati»⁵⁵; addirittura un giornale decide di titolare: «ROMANZIERA PLURIPREMIATA ACCUSATA DI ANTISEMITISMO»⁵⁶.

La presenza degli altri Olocausti vira decisamente in chiave grottesca ne *Il mio Olocausto* di Tova Reich; in queste pagine si può forse sentire una polemica contro l'idolatria dell'unicità⁵⁷ ma esse costituiscono pure una rappresentazione della proliferazione del marchio-Shoah, dell'assalto al Simbolo del Dolore-del-diverso per eccellenza, della copia di un originale, del clone seriale. Si potrebbe dire: la Shoah è un mutante. Del resto, come domanda un personaggio de *Il mio Olocausto*, «Non credi che qui in giro ci sia abbastanza Olocausto per tutti?»⁵⁸.

⁵³ R. Bodei, *Piramidi di tempo. Storie e teoria del dèjà vu*, cit., p. 98.

⁵⁴ John Maxwell Coetzee, *Elizabeth Costello*; trad. it. *Elizabeth Costello*, Torino, Einaudi, [2003] 2004, p. 109. Il motivo degli animali e del loro olocausto è rilevante anche in John Maxwell Coetzee, *The Lives of Animals*, Princeton University Press, 1999; trad. it. *La vita degli animali*, a cura di Amy Gutmann, Milano, Adelphi, 2000, pp. 61-62 e 84-85.

⁵⁵ J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, cit., p. 109.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 110.

⁵⁷ Per una chiara polemica nei confronti della gabbia memoriale e della rivendicazione ostentata dell'unicità della Shoah, sorda alla tragedie altrui, si veda Avraham Burg, *Le Shoah degli altri*, in *Sconfiggere Hitler. Per un nuovo universalismo e umanesimo ebraico*, Vicenza, Neri Pozza, [2007] 2008, pp. 241-302 («Israele e il popolo ebraico rivendicano il monopolio della Shoah, e con ciò ignorano tutti gli altri eccidi. Una negazione attraverso la minimizzazione, il ridimensionamento, l'indifferenza. Il risultato è un mondo molto più generoso di olocausti grandi e piccoli»; *ibidem*, p. 280).

⁵⁸ T. Reich, *Il mio Olocausto*, cit., p. 42.

In sintesi, il romanzo ruota attorno alle vicende di Maurice e Norman Messer, padre e figlio a capo dello States Holocaust Memorial Museum di Washington, nonché autentici manager della Shoah, visto che organizzano viaggi “turistici” ad Auschwitz per sensibilizzare ricchi donatori (il romanzo potrebbe essere anche letto come riflessione sulla funzione e il ruolo dell’ente museale)⁵⁹. Buona parte del romanzo si svolge al Museo⁶⁰ – che viene ad un certo punto addirittura attaccato dai gruppi dei nuovi olocausti – istituzione al centro di una complessa rete di rapporti politico-diplomatici:

Una vasta folla [...] aspettava ai piedi della grande scalinata nella Sala del testimone che iniziasse il comizio pubblico per “esprimere sdegno e rifiutare il silenzio” sull’Olocausto tibetano. Maurice Messer aveva fatto i salti mortali per far sí che all’evento presenziasse il dalai lama in persona [...] Anni prima, Maurice aveva accompagnato quel semplice monaco buddhista, come lui stesso si definiva – “un genio delle pubbliche relazioni e un raccoglitore di fondi *par excellence*” lo aveva proclamato Maurice –, in un Vip tour attraverso i tre piani della mostra permanente del museo in mezzo a una soffocante selva di fotografi e telecamere. Dopo, entrambi strizzando gli occhi una volta sbucati sul lato dell’edificio che si affacciava su Raul Wallenberg Place, sulla Eisenhower Plaza [...] avevano fatto un comunicato congiunto dichiarando che l’Olocausto si riscatta attraverso i suoi insegnamenti. Questa volta, però, un funzionario del governo tibetano in esilio aveva avvisato gli uffici degli affari esterni, degli eventi speciali, della stampa e delle pubbliche relazioni del museo che, con grande rammarico, sua santità sarebbe rimasto rinchiuso in un ritiro spirituale buddhista a Martha’s Vineyard per tutta l’estate, nella tenuta sull’oceano, guarda caso, dell’ospite d’onore di riserva a cui il museo aveva pensato per il comizio, che quindi sarebbe stato a sua volta occupato. [...]

Tutto ciò che Maurice ricevette per essersi sbattuto così tanto per i tibetani fu un biglietto della Casa Bianca dove gli assicuravano che il presidente non vedeva l’ora di rinnovare la sua nomina a capo del museo per l’anno seguente, insieme a una lettera dell’ambasciata della Repubblica popolare cinese con sede sul Kalorama Circle che protestava per il progetto dell’Olocausto tibetano e per gli insulti che lanciava alla Cina; subito dopo averla ricevuta, Maurice aveva detto alla sua segretaria di mandare via fax alla

⁵⁹ Sul rapporto tra Shoah e musei si veda Mara Cerquetti, *I musei-luoghi della memoria: strategie di comunicazione con il pubblico*, in Giuseppe Capriotti (a cura di), *Antigiudaismo, Antisemitismo, Memoria. Un approccio pluridisciplinare*, Macerata, Eum, 2009, pp. 271-310.

⁶⁰ Per una ricostruzione delle vicende che hanno portato alla fondazione del Museo si veda Michael Berenbaum, *United States Holocaust Memorial Museum*, in *Dizionario dell’Olocausto*, a cura di Walter Laquer, Edizione italiana a cura di Alberto Cavaglion, Torino, Einaudi, [2001] 2007, pp. 793-798.

Stanza ovale, insieme a una copia per l'ambasciata cinese, la prima bozza stilata in fretta e furia dalla squadra di Monty del progetto di un Olocausto cinese in programma per il successivo 13 dicembre, anniversario del giorno in cui, nel 1937, aveva avuto inizio il saccheggio di Nanchino a opera dei giapponesi; tutto questo [...] avrebbe scatenato grida di proteste dall'ambasciata giapponese di Massachussets Avenue, seguite dalla richiesta di un progetto per l'Olocausto giapponese nell'anniversario del bombardamento di Hiroshima⁶¹.

La globalizzazione, nella lente dissacrante del romanzo, è ormai una necessità: «se eri un assolutista, un purista dell'Olocausto, troppo fiero e possessivo per dividerne la ricchezza e universalizzarlo selettivamente quando ce n'era bisogno – incidere il sigillo morale dell'Olocausto su un'atrocità come il Kosovo, ad esempio, o viceversa negare quel sigillo come nel caso del Ruanda, a seconda di cosa c'era sul piatto e degli interessi in gioco – allora meglio fare le valige e chiudere bottega. Senza universalizzazione non ci sarebbero stati insegnamenti né guadagni. Il museo non sarebbe servito a niente. L'Olocausto sarebbe stato uno spreco totale»⁶². In questa prospettiva i sei milioni – autentico ritornello del romanzo⁶³ – diventano undici milioni e i simboli si intersecano: dalla stella di Davide si passa alla gru del collo nero⁶⁴.

Ma naturalmente, di fronte alla proliferazione omologante, anche i nuovi olocausti rivendicano il loro spazio: Leyla, portavoce ufficiale degli Olocausti Uniti⁶⁵, vuole allora distinguersi dai portavoce degli Olocausti alternativi; infatti è prontissima a «mantenere le distanze in pubblico dalla signora dell'olocausto dei polli, per esempio, che perfino con quel caldo era presente per portare la sua testimonianza, in un pesante costume piumato munito di commoventi foto di pollame maltrattato salvato dalla lavorazione in fabbrica. [...] L'olocausto dei furetti, l'olocausto delle mucche pazze, l'olocausto delle cave da laboratorio, l'olocausto del diritto-al-porto-d'armi, l'olocausto della bandiera della Confederazione, l'olocausto del Falun Gong, l'olocausto delle streghe e dei Wiccans, l'olocausto degli alieni e degli extraterrestri, e via di questo passo attraverso una topografia popolata da gente bislacca»⁶⁶. Nulla si salva dalla duplicazione e dalla semiosi infinita, dall'elenco di copie di copie; così Maurice Messer si rivol-

⁶¹ T. Reich, *Il mio olocausto*, cit., pp. 171-173.

⁶² *Ibidem*, p. 185.

⁶³ *Ibidem*, p. 181; p. 191; p. 216.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 191; p. 197.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 201.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 249.

ge al maestro zen Mickey Fischer, sciorinando una catena moltiplicante: «Sono nel giro della raccolta di donazioni da molto prima che tu fossi in grado di dire yoga, o Orso Yoghi, o yogurt, o Harry Krishna, o Harry Karry, o che ne so io»⁶⁷.

Universalizzare vuol dire pure virtualizzare⁶⁸, operare una strategia di delocalizzazione, un'azione di spostamento, per cui anche l'addestramento antincendio, prassi tipicamente burocratica, diviene simulazione e copia della Shoah; alla perdita di specificità storica segue quella ontologica: «Signore e Signori, questa è una simulazione dell'Olocausto. È solo un test, ma tutti i visitatori sono tenuti dalla legge a eseguire gli ordini proprio come se stesse accadendo tutto sul serio. Rimanete calmi e niente panico. [...] Guardie in uniforme dotate di manganello vi condurranno giù per le scale, che al fine dell'esercizio fungeranno da virtuali carri bestiame, dai quali verrete scaricati al dipartimento dell'Agricoltura all'uscita dell'edificio sul lato della Quattordicesima strada, o, se venite mandati a destra, al Raoul Wallenberg Place e all'entrata principale del famoso ufficio Incisioni e stampa sul lato della Quindicesima»⁶⁹. Con tanto di ironia sulla direzione destra-sinistra con cui venivano eseguite le selezioni.

Particolarmente efficace dal nostro punto di vista la presentazione del museo come «infestato e brulicante di orde di piccoli Olocausti demoniaci di cui loro stessi avevano depresso le uova»⁷⁰. Emerge qui in effetti un'idea di contagio che appare centrale e che può essere analizzata su tre livelli:

- contagio della tradizione testuale, del *corpus* molto articolato della *Lagerliteratur*⁷¹ (da cui deriva la necessità di implementare nuovi codici o sottotipi del codice);
- contagio come clonazione (gli altri olocausti, appunto);
- contagio come reiterato contatto visivo, fruizione di immagini.

Proprio questo livello è presente in *Kalooki nights*: Manny, il «troppo devoto»⁷² Manny è un purista dell'Olocausto: legge il *Flagello della svastica* di Lord Russel⁷³, rispetta maniacalmente la cucina kosher e il precetto del

⁶⁷ *Ibidem*, p. 49.

⁶⁸ Sulla pervasività dei codici dell'irrealtà nella cultura contemporanea si veda Filippo La Porta, *L'autoreverse dell'esperienza. Euforia e abbagli della vita flessibile*, Torino, Bollati Boringheri, 2004.

⁶⁹ T. Reich, *Il mio olocausto*, cit., pp. 201-202.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 240.

⁷¹ Thomas Taterka, *Lagertexte, Lagerliteratur. Lagerdiskurs*; Peter Kuon, *Alcune riflessioni sull'ibridità della Lagerliteratur*, in Monica Bandella (a cura di), *Raccontare il Lager. Deportazione e discorso autobiografico*, Francoforte sul Meno, Lang, 2005, pp. 19-28 e pp. 151-174.

⁷² H. Jacobson, *Kalooki nights*, cit., p. 14.

⁷³ Il riferimento a E.F.L. Russell, *Il flagello della svastica*, Milano, Feltrinelli, [1954] 1955.

Sabato⁷⁴, finisce però per sterminare la famiglia aprendo i rubinetti del gas: «Alla polizia aveva raccontato di aver seguito l'esempio di Georg Renno, flautista di nascita austriaca e sostenitore del programma eutanasia, vicedirettore del centro di sterminio delle SS a Hartheim. All'epoca del suo tardivo arresto nel 1961 [...] aveva reso una dichiarazione per la quale il suo nome verrà sempre ricordato. "Aprire il rubinetto del gas" affermò "non era niente di straordinario". Era stato per verificare quell'asserzione che Manny aveva aperto il rubinetto del gas mentre i genitori dormivano. [...] Nessuna persona normale, per quanto ossessionata dalla storia dell'Olocausto, si sarebbe spinta nelle sue ricerche fino a quel punto»⁷⁵. Del *Flagello della svastica* a Manny interessano molto anche le fotografie, ma i suoi genitori – *pour cause*, potremmo dire – gliene proibiscono la vista: «Hanno detto che potrò guardarle quando sarò più grande. [...] E in effetti credo che i genitori di Manny avessero ragione a tenerglielo nascoste. Il vero peccato fu che alla fine le vide»⁷⁶. Manny rimane autenticamente fissato: probabilmente non sarebbe un buon artista se il compito dell'*artifex* contemporaneo consiste invece in uno spostamento diversificante: «anche se il limitato utilizzo dell'archivio di immagini dell'Olocausto e l'infinita ripetizione di alcune di esse potrebbe sembrare teoricamente un problema, la generazione della postmemoria, dislocando e ricontestualizzando queste immagini note a tutti nelle proprie opere d'arte, è riuscita a evitare che la ripetizione si trasformasse in immobilità paralisi o semplice riproposta del trauma»⁷⁷. La paralisi visiva è l'anticamera della violenza che a sua volta consente al soggetto il rito della propria autosalvazione⁷⁸.

Siamo probabilmente all'interno di quello che René Girard chiamerebbe il contagio mimetico, vale a dire quel fenomeno antropologico (di origine rituale) per cui il desiderio è sempre mediato, triangolare: un oggetto è desiderato (odiato) da un soggetto perché un altro soggetto prova lo stesso identico desiderio⁷⁹. Come a dire: si agisce, si decide – insomma, si vi-

⁷⁴ H. Jacobson, *Kalooki nights*, cit., pp. 33-34.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 79.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 63.

⁷⁷ M. Hirsch, *Immagini che sopravvivono*, cit., p. 301.

⁷⁸ «La crudeltà è un'ostinata fascinazione che non può mai esser saziata, che si abbandona all'abisso, al *voler vedere sempre di più* che è insito nella struttura stessa dello sguardo. Infatti, le passioni che scaturiscono dallo sguardo e che si sviluppano mediante l'atto di vedere non possono trovare nella semplice vista la soddisfazione del proprio desiderio. [...] la crudeltà e la violenza ci appagano [...] in quanto costituiscono lo spettacolo della nostra sopravvivenza»; Andrea Tagliapietra, *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 133 e 135.

⁷⁹ Si veda almeno René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1999; trad. it. *Vedo Satana cadere come la folgore*, a cura di Giuseppe Fornari, Mi-

ve – imitando un mediatore. Si tratta di uno dei caratteri della contemporaneità; scrive per esempio Susan Sontag su quella che potremmo definire la metastasi mimetica: «viene da chiedersi quanto le torture sessuali inflitte ai prigionieri di Abu Ghraib siano state ispirate dal vasto repertorio di immagini pornografiche disponibili su internet, e che ora la gente comune, attraverso l'invio di web cast, tenta di emulare»⁸⁰. Si legga a sua volta *Elizabeth Costello* in riferimento alle pagine del romanzo di Paul West che descrivono l'esecuzione di coloro che avevano congiurato contro Hitler: «Per salvare la nostra umanità, alcune cose che potremmo voler vedere (*che potremmo voler vedere perché siamo umani!*) Devono rimanere fuori dalla scena. [...] Leggerlo mi ha contagiato»⁸¹: «*Permettimi di non guardare*» è l'invito che Elizabeth rivolge a Paul West⁸² (quasi una replica del celeberrimo «preferirei di no» dello scrivano Bartleby di Melville).

L'universo fotografico del romanzo di Jacobson è molto ampio: «La foto di Irma Grese [...] la scoprii per caso, tutto solo soletto, un po' più tardi. Non c'è che dire, quel ritratto non lasciava indifferenti: occhi distanti come quelli di un tartaro, un incongruo gilet di lana, rimboccato dentro un'altrettanta incongrua gonna di tessuto scozzese indossata sugli stivali e troppo alta in vita che le accorciava il busto. [...] Irma Grese era una donna dal fascino stravagante [...]. Quel genere di bellezza, per intenderci, di cui non riesci mai a valutare il potere. Qualcuno dirà che fotografie di simili mostri, probabili modelli di comportamento di mostri futuri, andrebbero messe al bando [...]. Per una mente deviata tutto fa brodo. Non esistono immagini innocue. O idee innocue»⁸³; ancora: «in una persona della sua età, e così incorniciata da una tempestosa nube di capelli neri come il carbone, quello sguardo lacrimoso da *stetl* risultava estremamente attraente. Faceva

lano, Adelphi, 2001. Analizzando la vicenda di Cristo, scrive lo studioso: «L'esempio più spettacolare di contagio mimetico è dato da Pietro. Il suo amore per Gesù è fuori discussione, sincero e profondo. Eppure, non appena è circondato da un ambiente ostile a Gesù, l'apostolo non riesce a non imitarne l'ostilità»; *ibidem*, p. 39.

⁸⁰ Susan Sontag, *At the same time*, Farrar, Straus & Giroux, 2007; trad. it. *Nello stesso tempo. Saggi di letteratura e politica*, Milano, Mondadori, 2008, p. 109. Sul simulacro fotografico come caratteristica della cultura postmoderna Fredric Jameson, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, New Left Review, 1984; trad. it. *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, Milano, Garzanti, 1989, pp. 35 sgg.

⁸¹ J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, cit., pp. 122; 129.

⁸² *Ibidem*, p. 132. Sul *tòpos* e la mitologia del non vedere Waldemar Deonna, *Le symbolisme de l'oeil*, Berne, Francke, 1965; trad. it. *Il simbolismo dell'occhio*, a cura di Sabrina Stroppa, Torino, Bollati Boringhieri, [1965] 2008, in particolare pp. 58 sgg.

⁸³ H. Jacobson, *Kalooki nights*, cit., pp. 123-124. Per Irma Grese, guardia di Auschwitz, si veda Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, Holmes & Meier, New York-London, 1985; trad. it. *La distruzione degli ebrei d'Europa*, a cura di Frediano Sessi, vol. II, Torino, Einaudi, 1999, pp. 1014-1015, 1221, 1237.

venire in mente le migliaia di foto che avevo visto di donne ebreo rastrelate e schiaffate su un giu-giu-treno diretto ad Auschwitz»⁸⁴ (e si ricorderà come neppure ne *Il mio olocausto* mancassero le «commoventi foto»⁸⁵ dell'olocausto dei polli).

Tutti guardano foto⁸⁶: le guarda anche Jonathan, il giovane americano che in *Ogni cosa è illuminata* intraprende un viaggio in Ucraina: «È stato nel tragitto», come racconta il narratore Alex con il suo bizzarro e straniante linguaggio, «dalla stazione di Lvov a Lutsk che l'eroe mi ha spiegato perché veniva in Ucraina. Ha escavato degli oggetti dalla sua borsa di fianco. Prima ha mostrato una fotografia [...]. Ha mosso il dito lungo la faccia della ragazza nella fotografia mentre la menzionava»⁸⁷. Anche il nonno di Alex è colto dal narratore mentre piange ispezionando «una borsa invecchiata di pelle piena di fotografie e pezzi di carta»⁸⁸. Alcuni passi del romanzo possono probabilmente essere sottratti alla dimensione esclusivamente narrativa e inseriti in un paradigma speculativo; dalla metastasi del ricordo nasce la paralisi: «L'azione fu sostituita dal pensiero. Dal ricordo. Tutto ricordava a tutti qualcosa, il che sulle prime pareva accattivante – quando si potevano ricordare i primi compleanni dall'odore di un fiammifero spento, o la sensazione di un primo bacio dal sudore sul palmo – ma in breve diventò paralizzante. Ricordo generava ricordo che generava ricordo»⁸⁹.

La dimensione visivo-mimetica, la metastasi visiva non può non toccare la televisione. In *Acido solforico* di Amélie Nothomb la Shoah è diventata infatti un *reality-show* dal titolo *Concentramento*; «Tutti si misero a guardare *Concentramento* [...] Era la pandemia»⁹⁰. Costante del resto è il riferimento della protagonista del romanzo Pannonique al pubblico, agli spettatori: «Mentre si affaticava a sgomberare calcinacci, ebbe una crisi d'odio pensando agli spettatori»⁹¹; «penso che i più colpevoli siano gli spettatori»⁹²; «Spettatori, spegnete i vostri televisori. I maggiori colpevoli siete voi! Se non accordaste un'audience così vasta a *Concentramento*, questa mostruosa trasmissione sarebbe finita da un pezzo! I veri Kapò siete

⁸⁴ *Ibidem*, p. 459 (giu-giu sta per giudaico). Si vedano anche pp. 103-104; 217.

⁸⁵ T. Reich, *Il mio olocausto*, cit., p. 249.

⁸⁶ Si legga anche quanto scrive Bidussa: i figli dei sopravvissuti «si confrontano con la narrazione dei loro genitori [...] per trovare pezzi di una storia passata da ricostruire sulla base di foto, ricordi frammentari, accenni»; D. Bidussa, *Dopo l'ultimo testimone*, cit., p. 19.

⁸⁷ J. Safran Foer, *Ogni cosa è illuminata*, cit., pp. 74-75.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 124.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 306.

⁹⁰ A. Nothomb, *Acido solforico*, cit., p. 101.

⁹¹ *Ibidem*, p. 57.

⁹² *Ibidem*, p. 72.

voi! E quando ci guardate morire, i vostri occhi sono i nostri assassini! Siete voi la nostra prigionia, siete voi il nostro supplizio!»⁹³. E ancora: «SPETTATORI, SPEGNETE I VOSTRI TELEVISORI! [...] I MAGGIORI COLPEVOLI SIETE VOI! [...] I VOSTRI OCCHI SONO I NOSTRI ASSASSINI!»⁹⁴ (sono i titoli dei giornali che riprendono le parole di Pannonique con tanto di «grande foto»⁹⁵ della ragazza).

Anche in *Acido solforico* si postula un azzeramento dello stato visivo. Attraverso uno stratagemma, la fabbricazione di false bottiglie molotov con le quali minaccia di far saltare il set di *Concentramento*, la Kapò Zdena ne ottiene la sospensione: la Nothomb crede ancora alla possibilità di distruggere, o per lo meno sospendere, la falsità segnica, di toccare in qualche modo la realtà (uno dei temi sui quali si interroga la migliore letteratura contemporanea già dalla fine del millennio: basti citare *Underworld* di Don De Lillo)⁹⁶.

Esistono modi di uscire dal contagio mimetico, di spezzare l'“incantamento” fruitivo e l'immunizzazione da quell'eccesso di confidenza che si richiamava all'inizio, nonché di rinnovare la scrittura? Forse sì, ed uno di essi (non l'unico) è il comico, secondo una fenomenologia che riguarda al contempo il discorso delle altre arti (come dimostra per esempio la falsa – ma praticamente identica a quella originale – confezione di costruzioni Lego per ricreare un Lager, opera di Zbigniew Libera ed esposta alla mostra *Mirroring Evil* svoltasi presso il Jewish Museum di New York nel 2002)⁹⁷. Si pensi pure alla acuta e paradossale idea, sostenuta recentemente da alcuni studiosi, che la Shoah – solo ed esclusivamente da un punto di vista estetico, sia ben chiaro – non sia, per paradosso, una tragedia propriamente detta perché priva di alcune strutture fondative di quel codice culturale: «una tragedia, nella sua accezione classica, implica infatti sempre una guerra tra istanze morali paritetiche, scontro che genera un conflitto, che può essere variamente sviluppato e risolto. Ma nella Shoah non c'è incontro di *logoi* in conflitto, bensì qualcosa di radicale e assoluto, cioè la sconfitta del

⁹³ *Ibidem*, p. 75.

⁹⁴ *Ibidem* p. 83.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Don DeLillo, *Underworld*, Torino, Einaudi, [1997] 2000; sul tema fotografico in *Underworld* si veda F. Bertoni, *Realismo e letteratura*, cit., pp. 341 sgg.

⁹⁷ «Se da un lato *Mirroring Evil* può aver forzato i confini della rappresentazione troppo bruscamente e troppo prematuramente, dall'altro ha forse esemplificato in modo significativo il problema della trasgressione, ponendola a confronto con la questione del rispetto verso il tema dell'Olocausto e con le sensibilità e il trauma dei sopravvissuti. L'arte esposta in questa mostra può anche essere stata interpretata come trasgressiva, ma certamente è riuscita ad alimentare un dibattito sulla rappresentazione del soggetto»; S. Feinstein, *Dall'ossequio alla trasgressione*, cit., p. 626.

logos medesimo»⁹⁸. Una sorta di interdetto alla tragicità proviene pure dal mondo mediatico; come a dire che nell'epoca della comunicazione il tragico è impossibile; se c'è, è falso: in *Acido solforico* la telecamera uccide il racconto, in modo particolare il racconto tragico: «Chiunque conosca un inferno durevole o passeggero per affrontarlo può ricorrere alla tecnica mentale più gratificante che esista: raccontarsi una storia. [...] L'infelice che riesca a riempirsi il petto di un soffio di grandezza rialza la testa e smette di compatirsi. A meno che non si accorga della telecamera che spia il suo dolore. In quel caso, saprà che il pubblico vede in lui una vittima e non un tragico combattente»⁹⁹ (viene in mente lo strappo nel cielo di carta nel *Fu Mattia Pascal* di Pirandello). È poi opportuno ricordare che già in *Patrimonio* (1991) di Philip Roth l'aspirante ed improbabile scrittore, nonché ex deportato, Walter Hermann – non esattamente apprezzato dal narratore nel suo tentativo di scrivere un bestseller pornografico sull'Olocausto – affermava: «Il mio libro non è come quelli di Elie Wiesel o Samuel Pizar. Per me Elie Wiesel è un genio. Io non potrei scrivere un libro così tragico»¹⁰⁰.

Si consideri da questo punto di vista che per *Il mio Olocausto*, romanzo che possiamo anettere alla linea comica, la scrittrice Cynthia Ozick ha opportunamente richiamato il nome di Swift definendo Tova Reich «la sorella ebrea di Jonathan Swift»¹⁰¹. Si legga anche questo passo metaletterario, che forse guarda al presente, di *Quanta stella c'è nel cielo* (ambientato nel periodo immediatamente seguente alla fine della secondo conflitto mondiale e che descrive la decisione da parte degli ebrei scampati al genocidio di raggiungere la Palestina): zio Tobia «si chiedeva ad alta voce se il capolavoro comico-grottesco di Chaplin su Hitler non fosse troppo prematuro per la massa che non vedeva oltre la satira, che non capiva fino in fondo la follia criminale di quell'umanoide che aveva contagiato non solo la Germania ma l'Europa stessa»¹⁰² (da notare la presenza dell'idea di con-

⁹⁸ Elio Franzini, *Rappresentazione e catarsi*, in A. Costazza (a cura di), *Rappresentare la Shoah*, cit., p. 131.

⁹⁹ A. Nothomb, *Acido solforico*, cit., p. 47.

¹⁰⁰ Philip Roth, *Patrimony. A true story* (1991); trad. it. *Patrimonio. Una storia vera*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 167-168. Si legga anche questo passo da D. Schlesack, *Il farmacista di Auschwitz*, cit., pp. 72-73: «Improvvisamente [...] riprese a funzionare l'Agenzia Viaggi Eichmann e, giorno dopo giorno, ad Auschwitz arrivavano quattro, cinque, sei, spesso addirittura dieci treni»; nella sezione del Lager denominata "Messico" le donne, mezze nude, spesso «si mettevano sulle spalle vistose trapunte [...] queste trapunte sono per lo più molto colorate: gialle, viola, rosse, verdi. [...] È da questa immagine colorata, variopinta [...] nonostante tutto uno conserva un po' di humour».

¹⁰¹ T. Reich, *Il mio olocausto*, cit., p. VI. Del resto già nei *Gulliver's travels* si prefigura, si potrebbe dire, la Soluzione Finale nel rapporto tra gli Houyhnhnms e gli yahoo.

¹⁰² E. Bruck, *Quanta stella c'è nel cielo*, cit., p. 81.

tagio). A sua volta, nel *Farmacista di Auschwitz* viene denominata, da un internato ebreo, «Agenzia Viaggi Eichmann» la macchina burocratica della deportazione organizzata dai nazisti¹⁰³.

In *Kalooki nights* il narratore è un vignettista¹⁰⁴, vale a dire portatore di una capacità di riconversione e di ricollocazione dei codici della rappresentazione che nel romanzo si intreccia con la discussione circa l'interdetto biblico alla rappresentazione delle immagini; non sembra infatti casuale che il narratore e Manny abbiano questo dialogo circa un passo di *Levitico* 26¹⁰⁵ e l'arte di M. Rothko: «L'astrazione è una fregatura. Solo il ridicolo serve a qualcosa. Soltanto lo scherno ti consente di non sconfinare nell'idolatria»¹⁰⁶, afferma il narratore, il quale già aveva toccato questo tema: «È complicato far ridere la gente sull'Olocausto»¹⁰⁷ (lo stesso libro biblico del *Levitico* ricompare significativamente anche in altre zone del romanzo)¹⁰⁸. Non siamo lontani da un genere comunicativo, la caricatura, più volte evocata nel testo: «sono incline alla caricatura e all'esagerazione»¹⁰⁹; «Badate, la mia è una caricatura»¹¹⁰. *Kalooki nights* si situa del resto sotto il segno di Groucho Marx, un cui breve paradossale racconto è posto in esergo, ma anche di Dick Tracy¹¹¹, di Scooby-Doo¹¹² nonché di Goya¹¹³. In effetti, è possibile trovare nel romanzo una certa propensione per giochi di parole (Manny in prigione viene chiamato Scooby-Doo perché assonante con Scooby-giu[deo])¹¹⁴ o per l'inserzione di specifici sottogeneri come la barzelletta¹¹⁵.

Più volte il romanzo di Jacobson declina nel paradosso, dagli ebrei che non conoscono l'Olocausto¹¹⁶ (dato che tuttavia, potrebbe avere un significato preciso, visto il caso di Manny) o, caso uguale e contrario, sono fissa-

¹⁰³ D. Schlesack, *Il farmacista di Auschwitz*, cit., p. 72.

¹⁰⁴ H. Jacobson, *Kalooki nights*, cit., p. 206.

¹⁰⁵ Sugli interdetti dell'Antico Testamento e la concezione ebraica dell'immagine si veda Maria Bettegini, *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Bari, Laterza, 2007, pp. 58 sgg.

¹⁰⁶ H. Jacobson, *Kalooki nights*, cit., p. 318.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 147.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 15.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 31.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 216.

¹¹² *Ibidem*, p. 375.

¹¹³ *Ibidem*, p. 197.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 375.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 389.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 145.

ti, clinicamente parlando, con i tedeschi, ai negazionisti che studiano la storia e la cultura ebraica tutta la vita (pure con ribaltamento parodico dell'Inferno dantesco)¹¹⁷. *Kalooki nights* è comunque un testo intriso di ebraismo, nel senso che, pur non mancando inserti ironici nei confronti degli ebrei stessi – si veda per esempio la mania delle radici onomastiche di Errol Tobias – non è mai tenero con i detrattori e i nemici del mondo ebraico¹¹⁸.

Paradossi, giochi di parole e barzellette: non sarà allora un caso che Max, il vignettista – che aveva mostrato una certa ambigua attrazione per la figura e il nome di Ilse Koch – di fronte alla visione di *Ilsa la belva delle SS* ne risulti immune e smonti la propria fascinazione mitologica: «La belva fu una delusione, come tutte le eroine della pornografia non appena escono dalle nostre fantasie»¹¹⁹.

Bibliografia

- Adler H.G., *Eine Reise*, Wien, Paul Zsolnay Verlag, [1962] 1999; trad. it. *Un viaggio*, Roma, Fazi, 2010.
- Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, [1998] 2007.
- Arqués R., *Dante nell'inferno moderno. La letteratura dopo Auschwitz*, "Rassegna europea di letteratura italiana", 33, 2009.
- Berenbaum B., *United States Holocaust Memorial Museum*, in *Dizionario dell'Olocausto*, a cura di W. Laquer, Edizione italiana a cura di A. Cavaglian, Torino, Einaudi, 2007.
- Berger Z., *Raccontami un altro mattino*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2008.
- Bertoni F., *Realismo e letteratura. Una storia possibile*, Torino, Einaudi, 2007.
- Bettetini M., *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Bidussa D., *Dopo l'ultimo testimone*, Torino, Einaudi, 2007.
- Blum J., *Those who save us*, San Diego, Harcourt, 2004; trad. it. *Quelli che ci salvarono*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.
- Bodei R., *Piramidi di tempo. Storie e teoria del déjà vu*, Bologna, il Mulino, 2006.
- Boyne J., *The Boy in the striped pyjamas*, London, Random House, 2007; trad. it. *Il bambino con il pigiama a righe*, Milano, Rizzoli, [2007] 2008.
- Bruck E., *Quanta stella c'è nel cielo*, Milano, Garzanti, 2009.
- Burg A., *Victory over Hitler*, Tel Aviv, Miskal – Yedioth Ahronoth Books and Chemed Books, 2007; trad. it. *Sconfiggere Hitler. Per un nuovo universalismo e umanesimo ebraico*, Vicenza, Neri Pozza, 2008.
- Calabrese R. (a cura di), *Dopo la Shoah*, Pisa, Ets, 2005.
- Cerquetti M., *I musei-luoghi della memoria: strategie di comunicazione con il pub-*

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 148-149.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 171; 204.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 431 (ma si vedano anche le pagine 432-433).

- blico, in G. Capriotti (a cura di), *Antigiudaismo, Antisemitismo, Memoria. Un approccio pluridisciplinare*, Macerata, Eum, 2009.
- Chéroux C. (a cura di), *Memoria dei campi*, Roma, Contrasto, 2001.
- Coetzee J.M., *Elizabeth Costello*; trad. it. *Elizabeth Costello*, Torino, Einaudi, [2003] 2004.
- Coetzee J.M., *The Lives of Animals*, Princeton University Press, 1999; trad. it. *La vita degli animali*, a cura di Amy Gutmann, Milano, Adelphi, 2000.
- Costazza A., *La Shoah nel romanzo e nel film Gebürtig di Robert Schindel*, in Id. (a cura di), *Rappresentare la Shoah*, Milano, Cisalpino, 2005.
- Deen H., *Dit is om nooit meer te vergeten*, Amsterdam, Regionaal Archief Tilburg/Uitgeverij Balans; trad. it. *Non dimenticarmi. Diario dal lager di un'adolescenza perduta*, Milano, Rizzoli, [2007] 2008.
- DeLillo D., *Underworld*, New York, Scribner, 1997; trad. it. *Underworld*, Torino, Einaudi, [1999] 2000.
- De Matteis C., *Dire l'indicibile. La memoria letteraria della Shoah*, Palermo, Sellerio, 2009.
- Deonna W., *Le symbolisme de l'oeil*, Berne, Francke, 1965; trad. it. *Il simbolismo dell'occhio*, a cura di S. Stroppa, Torino, Bollati Boringhieri, [1965] 2008.
- Eisenstein B., *I was a child of Holocaust Survivors*, Toronto, McLelland & Stewart, 2006; trad. it. *Sono figlia dell'Olocausto*, Parma, Guanda, 2007.
- Feinstein S., *Dall'ossequio alla trasgressione: l'arte e l'Olocausto*, in M. Cattaruzza, M. Flores, S. Levis Sullam, E. Traverso (a cura di), *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, vol. II, *La memoria del XX secolo*, Torino, Utet, 2006.
- Fortunato M., *Se questa è la Shoah*, "L'Espresso", 18 marzo 2010.
- Franzini E., *Rappresentazione e catarsi*, in A. Costazza (a cura di), *Rappresentare la Shoah*, cit.
- Friedländer S., *Den Holocaust beschreiben. Auf dem Weg zu einer integrierten Geschichte*, Gottingen, Wallstein Verlag GmbH, 2007; trad. it. *Aggressore e vittima. Per una storia integrata dell'Olocausto*, Roma-Bari, Laterza, 2009.
- Gilardi A., *Lo specchio della memoria. Fotografia spontanea dalla Shoah a YouTube*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.
- Girard R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1999; trad. it. *Vedo Satana cadere come la folgore*, a cura di G. Fornari, Milano, Adelphi, 2001.
- Herman M. (regia di), *Il bambino con il pigiama a righe*, 2008.
- Heuvel E., van der Rol R., Schippers L., *De Zoektocht*, Amsterdam, Anne Frank Stichting, 2007; trad. it. *La stella di Esther* Novara, DeAgostini, 2009.
- Hilberg R., *The Destruction of the European Jews*, Holmes & Meier, New York-London, 1985; trad. it. *La distruzione degli ebrei d'Europa*, a cura di F. Sessi, vol. II, Torino, Einaudi, 1999.
- Hirsch M., *Immagini che sopravvivono: le fotografie dell'Olocausto e la post-memoria*, in M. Cattaruzza, M. Flores, S. Levis Sullam, E. Traverso (a cura di), *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, vol. II, *La memoria del XX secolo*, cit.
- Hoffmann E., *After Such Knowledge. Memory, History, and the Legacy of the Holocaust*, London, Secker&Warburg, 2004.

- Jacobson H., *Kalooki nights*, London, Jonathan Cape, 2006; trad. it. *Kalooki nights*, Napoli-Roma, Cargo, 2008.
- Jameson F., *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, New Left Review, 1984; trad. it. *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, Milano, Garzanti, 1989.
- Jona M. (a cura di), *La percezione della Shoah*, Firenze, Giuntina, 2008.
- Kertész I., *A száüzött nyelv* (2003); trad. it. *Il secolo infelice*, Milano, Bompiani, 2007.
- Kertész I., *Felszámolás* (2003); trad. it. *Liquidazione*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- Kertész I., *Galeerentagebuch*, Berlin, Rowohlt Berlin Verlag GmbH, 1992; trad. it. *Diario dalla galera*, a cura di A. Melazzini, Milano, Bompiani, 2009.
- Kluger R., *Weiter Leben. Eine Jugend*, Göttingen, Wallstein Verlag, 1992, trad. it. *Vivere ancora. Storia di una giovinezza*, Milano, SE, 2005.
- Kuon P., *Alcune riflessioni sull'ibridità della Lagerliteratur*, in M. Bandella (a cura di), *Raccontare il Lager. Deportazione e discorso autobiografico*, Francoforte sul Meno, Lang, 2005.
- La Porta F., *L'autoreverese dell'esperienza. Euforia e abbagli della vita flessibile*, Torino, Bollati Boringheri, 2004.
- Levi L., *Maddalena resta a casa*, Casale Monferrato, Battello a vapore, 2009.
- Littell J., *Les bienveillantes*, Paris, Gallimard, 2006; trad. it. *Le benevole*, Torino, Einaudi, 2007.
- Mendelsohn D., *The Lost. A Search for Six of Six Millions*, (2006); trad. it. *Gli scomparsi*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.
- Mengaldo P.V., *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.
- Nicholson B., *Human Smoke*, New York, Simon & Schuster, 2008; trad. it. *Cenere d'uomo*, Milano, Bompiani, 2009.
- Nothomb A., *Acide sulfurique*, Paris, Albin Michel, 2005; trad. it. *Acido solforico*, Roma, Voland, 2005.
- Pagetti C., *La rappresentazione della Shoah nella cultura anglo-americana*, in A. Costazza (a cura di), *Rappresentare la Shoah*, cit.
- Pezzetti M., *Il libro della Shoah italiana*, Torino, Einaudi, 2009.
- Piperno A., *I due ebraismi*, "Corriere della Sera", 12 settembre 2008.
- Pischedda B., *Maturità del poliziesco classico*, in V. Spinazzola (a cura di), *Tirature '07*, Milano, Il Saggiatore-Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, 2007.
- Reich T., *My Holocaust*, New York, Harper, 2007; trad. it. *Il mio olocausto*, Torino, Einaudi, 2008.
- Rondini A., *Bello e falso. Il cinema secondo Primo Levi*, "Studi Novecenteschi", 73, gennaio-giugno 2007.
- Roth P., *Patrimony. A true story*, New York, Simon & Schuster, 1991; trad. it. *Patrimonio. Una storia vera*, Torino, Einaudi, 2007.
- Rovagnati G., *Non si emigra da se stessi. La persecuzione del ricordo in Die Ausgewanderten di G. W. Sebald*, in A. Costazza (a cura di), *Rappresentare la Shoah*, cit.
- Rubinowicz D., *Il diario di Dawid Rubinowicz*, prefazione di M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 2000.
- Russell E.F.L., *The scourge of the swastika: a short history of nazi war crimes*,

- London, Cassell & Company, 1954; trad. it. *Il flagello della svastica*, Milano, Feltrinelli, 1955.
- Safran Foer J., *Everything is illuminated* (2002); trad. it. *Ogni cosa è illuminata*, Parma, Guanda, 2002.
- Schlesak D., *Capesius, der Auschwitzapotheker*, Bonn, Verlag J. H. W. Dietz Nachf GmbH, 2006; trad. it. *Il farmacista di Auschwitz*, Milano, Garzanti, 2009.
- Schneider H., *La baracca dei tristi piaceri*, Firenze, Salani, 2009.
- Schneider H., *L'albero di Goethe*, Firenze, Salani, 2004.
- Schreiber L. (regia di), *Ogni cosa è illuminata*, 2005.
- Sebald W.S., *Die Ausgewanderten*, Frankfurt am Main, Eichborn, 1992; trad. it. *Gli emigrati*, a cura di G. Rovagnati, Milano, Bompiani, 2000 (ora Adelphi, 2007).
- Segre C., *Tempo di bilanci. La fine del Novecento*, Torino, Einaudi, 2005.
- Sontag S., *At the same time*, Farrar, Straus & Giroux, 2007; trad. it. *Nello stesso tempo. Saggi di letteratura e politica*, Milano, Mondadori, 2008.
- Tagliapietra A., *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Torino, Einaudi, 2003.
- Taterka T., *Lagertexte, Lagerliteratur, Lagerdiskurs*, in M. Bandella (a cura di), *Raccontare il Lager. Deportazione e discorso autobiografico*, cit.
- Venezia S., *Sonderkommando Auschwitz*, a cura di M. Pezzetti, U. Gentiloni Silveri, Milano, Rizzoli, 2008.
- Žižek S., *The Plague of Fantasies*, London-New York, Verso, 1997; trad. it. *L'epidemia dell'immaginario*, Roma, Meltemi, 2004.
- Wiesel E., *Un désir fou de danser*, Paris, Seuil, 2006, trad. it. *La danza della memoria*, Milano, Garzanti, 2008.

ANDREA RONDINI

THE LITERATURE OF THE SHOAH IN THE AGE OF ITS METASTASIS

Today's literature on the Shoah is quantitatively so substantial that some scholars have spoken about a over-familiarization, on the verge of inure, with this cultural theme from the public and the social world. This phenomenon, resulting from a positive action of the memory and the analysis on the one hand and the intensive exploitation of the cultural industry on the other (hand), challenges this writing technique to find, in particular, non stereotyped expressive routes within a reassessment of its own function and role that avoids the risk of *déjà vu*; in these terms we could even speak of a new consideration of the classics of this literary genre. In the most interesting works published after the year 2000, like my Holocaust by Tova Reich or *Kalooki nights* by Howard Jacobson man can perceive the awareness of these issues, first of all the choice of an anti-literary, oralizing, a comic-grotesque language. But these textual levels are intertwined with considerations on other communication channels and techniques through which the contemporary evaluates the Shoah, from the omnipresence of the photographic medium as support for the spread of knowledge to the heterogeneous social groups claiming

the importance and the necessity of a visible recognition of their Holocaust. In particular, a representation of what man can define, following the theories of R. Girard, a mimetic contagion of the vision seems to take shape in these works: many characters look compulsively at photos and TV (think about *Sulphuric Acid*, Nothomb's reaty-show), symbols of a by now filtered, mediated as well as increasingly far from the testimonies knowledge but also objects of the narrative discourse, referents the literary writing needs to relate to. Besides it is important to note that the above mentioned books doesn't just contain meta-narrative speculations or perspectives focusing exclusively on the specific code of the Shoah literature: just think about the theme of the contagion of Evil or the comparison with the photographic communication, present in the most postmodern culture.

FRIDA BERTOLINI

LA MEMORIA DI AUSCHWITZ
TRA NEGAZIONE E SIMULAZIONE

La legittimazione del racconto dei sopravvissuti comincia solamente col processo Eichmann, agli inizi degli anni Sessanta. Prima di questa data, basti pensare alle vicissitudini del primo libro di Levi¹, c'era stato non solo poco interesse nei confronti del racconto dei sopravvissuti, ma anche la volontà di mettere una pietra sopra il passato. Il processo Eichmann segnò, dunque, una svolta: l'inizio dell'*era del testimone*, l'epoca in cui il sopravvissuto acquistava un'importante funzione sociale e la memoria della Shoah diventava il paradigma stesso del male².

Tuttavia, paradossalmente, l'*era del testimone* è anche il tempo in cui, per ovvie questioni anagrafiche, i testimoni cominciano a scomparire.

Tra la fine degli anni Ottanta e il Duemila, la traiettoria giudiziaria dei processi ai negazionisti sembra, inoltre, completare la definitiva liquidazione della loro autorevolezza. Se il processo Eichmann coincide con la sacralizzazione delle vittime, i processi ai negazionisti sono, invece, dei veri e propri processi alla storia in cui le vittime sono costrette a portare le prove di ciò che hanno vissuto. Nel 1988, il negazionista Ernst Zundel è stato scagionato perché la Corte Suprema del Canada trovava che l'opposizione tra "fatto" e "interpretazione", nel contesto della storia, fosse impossibile da stabilire³.

Così, la parola dei testimoni, rimasta senza ascolto dopo la liberazione dei campi e legittimata al processo Eichmann, è stata ridicolizzata, delegittimata e posta sotto silenzio nei processi contro coloro che negavano l'esistenza stessa delle camere a gas.

¹ *Se Questo è un uomo* è stato pubblicato per la prima volta e in pochi esemplari nel 1947 dall'editore De Silva. Le poche copie conservate a Firenze furono perdute nell'alluvione del 1966. È solo nel 1958 che, pubblicato da Einaudi, il libro conosce un grande successo.

² Annette Wieviorka, *L'era del testimone*, Milano, Cortina, 1999.

³ Régine Robin, *La mémoire saturée*, Paris, Stock, 2003.

Ma, già da tempo, la memoria dei sopravvissuti è stata espropriata da altri discorsi, da altre forme di rappresentazione.

Le vicende dei falsi testimoni, discusse in questo lavoro, si inseriscono, perciò, nel contesto della storia della testimonianza e, in particolare, nel quadro dell'evoluzione della memoria della Shoah, intrecciando, anche se non volontariamente, il percorso del negazionismo il quale, imponendo sia al testimone che allo storico l'onere della prova, impedisce di valutare l'efficacia di una simulazione riproponendo, inevitabilmente, la problematica dell'autenticità.

Nel 1995, lo svizzero Binjamin Wilkomirski pubblica un libro, *Frantumi*⁴, in cui rivela di essere un ebreo di origine lettone, sopravvissuto allo sterminio della sua famiglia e a due campi di concentramento, tra cui Auschwitz. Solo tre anni dopo, un'inchiesta giornalistica dimostra che Wilkomirski non è nemmeno ebreo⁵.

Wilkomirski racconta di essere stato deportato a Majdanek e ad Auschwitz, quando aveva solo tre anni, e di essere stato, poi, adottato da una famiglia svizzera che gli avrebbe imposto una nuova identità. Recuperata, grazie alla psicanalisi, la vera identità, Wilkomirski, in seguito, sarebbe stato in grado di narrare la sua storia. Il libro ottenne subito un grande successo e ricevette anche numerosi premi dedicati alla memoria della Shoah⁶.

Nella postfazione a *Frantumi*, però, Wilkomirski era stato costretto, dopo i primi dubbi sollevati da un giornalista svizzero, a dichiarare la falsità delle proprie generalità che sarebbe dipesa dalla sua condizione di orfano della Shoah. Una volta rassicurato l'editore, Wilkomirski si era facilmente imposto come vero testimone dell'orrore nazista⁷.

Ma nel 1998, una nuova e più approfondita inchiesta giornalistica⁸ ha convinto l'editore, dopo le ulteriori e definitive ricerche dello storico Stephan Maechler, a ritirare il libro dalle librerie. La mancata confessione da parte di Wilkomirski impedisce, tuttora, una riclassificazione di *Frantumi* il cui valore e ruolo nella letteratura e nella storiografia della Shoah non sono stati ancora approfonditi⁹.

⁴ Binjamin Wilkomirski, *Frantumi. Un'infanzia. 1939-1948*, Milano, Mondadori, 1996.

⁵ Elena Lappin, *The Man with Two Heads*, "Granta", n. 66, 1999.

⁶ R. Robin, *La mémoire saturée*, cit.

⁷ Stefan Maechler, *The Wilkomirski Affair: A Study in Biographical Truth*, New York, Schocken, 2001.

⁸ Philip Gourevitch, *The Memory Thief*, "The New Yorker", 14 giugno 1999.

⁹ Sue Vice, *Holocaust Fiction: From William Styron to Binjamin Wilkomirski*, New York, Routledge, 2000.

Lo scandalo ha fatto, inoltre, emergere la mancanza di un sistema di controllo sulle testimonianze¹⁰ che, unito a un generale timore nell'esprimere dubbi sul racconto dei testimoni, ha autenticato le false memorie di Wilkomirski.

Nel 2004, è stata la volta dell'australiano Bernard Holstein che pubblica, a sue spese, *Stolen Soul*¹¹, una terribile testimonianza sugli esperimenti condotti dai nazisti nei campi. Subito dopo l'uscita del libro, una telefonata all'editore, da parte del fratello di Holstein, ha svelato che, anche in questo caso, si trattava solo di un mitomane¹².

Nel 2000, Holstein aveva contattato l'editore Judy Shorrock raccontando di essere stato deportato ad Auschwitz all'età di nove anni, di essere stato sottoposto a esperimenti medici, di essere riuscito a scappare, di essere sopravvissuto grazie a un branco di lupi, di aver incontrato un gruppo di partigiani e di essere, infine, immigrato in Australia come orfano. Come Wilkomirski, anche Holstein continuò a rivendicare l'autenticità dei propri ricordi, impedendo in tal modo qualsiasi tentativo di riclassificazione della sua opera¹³.

L'ultima falsa testimone, in ordine di tempo, è la belga Misha Defonseca il cui libro, *Sopravvivere coi lupi*¹⁴, scritto nel 1997 e pubblicato contro il parere degli esperti interpellati (Deborah Dwork, Lawrence Langer e Raul Hilberg)¹⁵ si è rivelato, nel 2008, il frutto dell'identificazione della donna con le vittime del genocidio¹⁶.

Non è da escludere che, nel caso di Defonseca, *Frantumi* abbia funzionato addirittura come fonte. Il libro di Defonseca appare nel 1997 e narra l'incredibile viaggio della piccola Misha, attraverso le foreste di mezza Europa, per ritrovare i genitori "trasferiti" a Est. Sopravvissuta grazie all'adozione da parte di un branco di lupi, Misha si ritrova, alla fine del conflitto, con una nuova identità in cui non si riconosce. Dall'incontro con

¹⁰ Intervistato da Lappin, Raoul Hilberg aveva posto alcune domande: come mai diverse case editrici avevano accolto *Frantumi* come testimonianza senza fare ulteriori ricerche? Perché non esisteva un sistema di controllo decente quando si trattava di pubblicare materiale sulla Shoah? Hilberg ribadiva anche che se gli editori di *Frantumi* lo avessero interpellato si sarebbero risparmiati una brutta figura. Cfr. E. Lappin, *The Man with Two Heads*, cit.

¹¹ Bernard Holstein, *Stolen Soul*, Crawley, University of Western Australia Press, 2004.

¹² Catherine Madden, Jim Kelly, *Holocaust man's claims queried*, "The Sunday Times", 31 ottobre 2004.

¹³ Melissa Singer, *Literary Hoaxes and the Holocaust*, "The Australian Jewish News", 19 novembre 2004.

¹⁴ Misha Defonseca, *Sopravvivere coi lupi*, Milano, Ponte alle Grazie, 2008.

¹⁵ Barbara Taormina, *Bad moon rising: the truth behind a Holocaust hoax*, "The Daily News Tribune", 7 marzo 2008.

¹⁶ Blake Eskin, *Crying Wolf. Why did it take so long for a far-fetched Holocaust memoir to be debunked?*, "Slate Magazine", 29 febbraio 2008.

l'editore Jane Daniel nacque il manoscritto di quello che diventò, in poco tempo, un bestseller in Canada e in Europa. Lo scarso successo americano del libro costò, però, a Daniel una denuncia da parte di Defonseca, convinta che Daniel non avesse pubblicizzato abbastanza il libro per truffarla delle royalty dovute¹⁷. Condannata al risarcimento di trentatré milioni di dollari, Daniel decise, allora, di aprire un blog su internet per cercare di dimostrare che Defonseca aveva mentito¹⁸. Grazie al blog e alla successiva inchiesta giornalistica del quotidiano belga *Le Soir*, Defonseca fu finalmente smascherata.

Sono molte le affinità tra il libro di Defonseca e quello di Wilkomirski: entrambi sono, per esempio, narrati attraverso la particolare prospettiva del bambino e raccontano avventure inverosimili. È probabile che Defonseca abbia letto il libro di Wilkomirski quando ancora era considerato un capolavoro tra le testimonianze della Shoah. Il falso, creduto vero, sarebbe stato, perciò, utilizzato come fonte per creare un altro falso. Il libro di Defonseca potrebbe, allora, rappresentare uno dei possibili effetti della ricezione sociale di una falsa testimonianza.

L'atteggiamento di persone autorevoli nel campo della Shoah come Wiesel¹⁹ e Lanzman può essere utile per spiegare come mai nessuno si sia preso la libertà di dubitare di Wilkomirski: la Shoah è un fenomeno incomprendibile e il dubbio intacca la sacralità del testimone. La stessa rinuncia a comprendere sarebbe, dunque, l'unica attitudine etica possibile²⁰. Lanzman, inoltre, valorizza a tal punto la testimonianza che l'autorità del testimone si impone sull'autenticità stessa di ciò che ha testimoniato²¹ aprendo in tal modo, paradossalmente, la via alla mistificazione²².

L'autorità del testo di Wilkomirski avrebbe dato scacco all'autenticità. L'empatia creata dal libro avrebbe, inoltre, suscitato nel lettore un atteggiamento di simpatia e identificazione annullando qualsiasi criticità.

¹⁷ *A publisher's Dream turned to Nightmare*, "The Independent Publisher of New England", 9 settembre 2007.

¹⁸ Jean Daniel, *Bestseller! A shocking look inside the wildcat world of independent publishing*, www.bestsellerthebook.blogspot.com.

¹⁹ «Quelli che non hanno vissuto quell'esperienza non sapranno mai che cosa sia stata; quelli che l'hanno vissuta non la diranno mai; non veramente, non fino in fondo». Elie Wiesel citato in Mengaldo, *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

²⁰ Andrew Gross, Michael Hoffman, *Memory, Authority and Identity: Holocaust Studies in Light of the Wilkomirski Debate*, "Biography", n. 27, gennaio 2004.

²¹ Claude Lanzmann, "Hier Ist Kein Warum", in Ron Rosenbaum (a cura di), *Explaining Hitler*, New York, Random House, 1998.

²² A. Gross, M. Hoffman, *Memory, Authority and Identity: Holocaust Studies in Light of the Wilkomirski Debate*, cit.

Con Wilkomirski, la falsificazione si è insinuata nella verità della Shoah, senza, però, alterarne il significato. Falso non è il testo, ma l'autore. Sotto questo profilo, Wilkomirski è molto meno bugiardo di chi nega la Shoah. Tuttavia, sono molti a temere che l'opera di Wilkomirski possa prestare il fianco al discorso negazionista. Inutile sottolineare che i libri dei falsi testimoni di cui mi sono occupata sono ampiamente "recensiti" nei principali siti web negazionisti.

Tom Segev, lo storico e giornalista israeliano di *Haaretz*, nell'autunno del 2000, incontrò Irving a Londra, quando si svolge il processo che vide protagonisti la storica americana Debora Lipstet, che lo aveva accusato di negazionismo, e Irving stesso, il quale l'aveva querelata per tale accusa. Irving raccontò a Segev che il figlio di Rudolph Hesse gli mandò una lettera di incoraggiamento e un articolo sul caso Wilkomirski. Il figlio del criminale nazista scrisse che *Frantumi* era «un altro esempio del modo di operare dell'industria della Shoah». Irving non esitò a mettere questa lettera sul suo sito²³.

Ciononostante, diversi studiosi si sono dichiarati favorevoli alla memoria simulata come alternativa alla mancanza totale di memoria che potrebbe verificarsi dopo la scomparsa degli ultimi veri testimoni²⁴. Attraverso questa prospettiva, un personaggio come Wilkomirski, che dopotutto non propone una memoria finta, ma una memoria simulata (non dobbiamo dimenticare che Wilkomirski, così come Holstein crede davvero in ciò che racconta), potrebbe essere, usando le parole di Régine Robin, il «meta-testimone dei nostri tempi postmoderni»²⁵.

²³ Alon Altaras, *Quel lager inventato*, "La Repubblica", 13 marzo 2006.

²⁴ Alison Landsberg in *America, The Holocaust and the Mass Culture of Memory: Toward a Radical Politics of Empathy*, "New German Critique: An Interdisciplinary Journal of German Studies", n. 71, Primavera/Estate 1997. Secondo Landsberg, le nuove concezioni tecnologiche della cultura di massa avrebbero dotato la nostra società di questa forma di memoria alternativa che può facilmente diventare la memoria di coloro che non hanno vissuto determinati eventi. Il modo tradizionale di studiare la storia, che Landsberg chiama "modo cognitivo", non sarebbe, per lei, sufficiente a sostituire l'esperienza diretta garantita dall'ascolto di chi l'evento lo ha vissuto o subito. In altre parole, l'empatia, prodotta dall'ascolto/visione del testimone, trasformerebbe il freddo e "clinico" discorso storico in una forma di esperienza diretta, sebbene non vissuta, mutando l'ascoltatore in testimone del testimone. Per molti critici, questo tipo di memorie di "seconda mano" sono solo deboli sostituti della memoria "reale", vissuta, degli ultimi veri testimoni, cui si deve aggiungere il racconto, spesso affetto da mancanze e vuoti di memoria, dei molti bambini, oggi adulti, sopravvissuti alla Shoah. Cfr. Marouf Hasian Jr, *Authenticity, Public Memories and the Problematics of Post-Holocaust Remembrances: A Rhetorical Analysis of the Wilkomirski Affair*, "Quarterly Journal of Speech", n. 91/3, agosto 2005.

Queste riflessioni si inseriscono, naturalmente, nel contesto del dibattito storico sorto attorno al postmodernismo (Cfr. Richard Evans, *In defense of history*, Londra, "Granta Books", 1997) e alla messa in discussione della storia durante i processi ai negazionisti (Cfr. David Guttenplan, *Processo all'Olocausto*, Milano, Corbaccio, 2001).

²⁵ R. Robin, *La mémoire saturée*, cit.

Ma chi è il testimone? Soltanto colui che ha visto con i propri occhi o anche colui che non ha visto, ma si fa portatore di quel sapere dell'indicibile e, a volte, dell'invisibile?

Claude Lanzman, nella preparazione di Shoah, ha intervistato un delegato della Croce Rossa che era stato a Theresienstadt e ad Auschwitz, ma che riferiva di non aver visto praticamente nulla²⁶. Poco importa che si trattasse di cecità programmata in seno alla logica di ciò che si è pronti o meno a vedere, oppure di perfetta malafede. Questo testimone oculare non apporta nulla né alla conoscenza né alla comprensione della Shoah.

Al contrario, un operatore dell'Holocaust Memorial Museum di Washington, che registrò un'intervista con Wilkomirski al tempo in cui nessuno ancora dubitava di lui, ha raccontato, in seguito, che se anche la storia di Wilkomirski fosse stata solo una creazione della sua fantasia, era, comunque, riuscito a offrire una nuova prospettiva della Shoah²⁷. In altre parole, il valore del racconto assicurava il valore della testimonianza, sostituendo i vecchi criteri dell'autenticità.

Il caso Wilkomirski suggerisce che, forse, il testimone non è solo colui che vede, ma anche colui che accoglie una visione.

Frantumi, del resto, è un libro credibile, perché è così che il lettore si aspetta che sia stata l'esperienza di un bambino sopravvissuto ai lager²⁸. Il contesto gioca, dunque, un ruolo fondamentale nella coproduzione di una falsa testimonianza e nella sua autenticazione²⁹. Separando il problema dell'autenticità da quello dell'autorità, possiamo anche affermare che *Frantumi* funziona come testimonianza anche se non è autentico come storia. L'autorità di una testimonianza è data, infatti, non dalla precisione degli eventi narrati, ma dalla capacità di produrre effetti sul lettore³⁰. E il libro di Wilkomirski, che non fa progredire la conoscenza della storia, è, difatti, potentemente evocativo. Tuttavia, il rischio di un'operazione simile è che la Shoah diventi una metafora per ciò che è al di fuori della storia (l'esperienza, la memoria, il trauma) e che le false memorie non siano più distinguibili dalle testimonianze autentiche³¹.

²⁶ Claude Lanzman, *Shoah*, Milano, Bompiani, 2000.

²⁷ Jonathan Lear, *The Man Who Never Was*, "New York Times", 24 febbraio 2002.

²⁸ Sue Vice, *Benjamin Wilkomirski's Fragments and Holocaust Envy: "Why Wasn't I There, Too?"*, "Immigrants & Minorities", 2002.

²⁹ M. Hasian Jr, *Authenticity, Public Memories and the Problematics of Post-Holocaust Remembrances: A Rhetorical Analysis of the Wilkomirski Affair*, cit.

³⁰ Michael Bernard-Donals, *Beyond the Question of Authenticity: Witness and Testimony in the Fragments Controversy*, "The Journal of the Midwest Modern Language Association", n. 116/5, ottobre 2001.

³¹ A. Gross, M. Hoffman, *Memory, Authority and Identity: Holocaust Studies in Light of the Wilkomirski Debate*, cit.

I falsi ricordi di Wilkomirski, Defonseca e Holstein possono essere inseriti nel quadro di ciò che Marianne Hirsh definisce col termine *post-memoria*, ovvero, la memoria delle persone nate dopo la Shoah, ma anche il legame tra le generazioni che consente la trasmissione della memoria, come avviene, per esempio, nel caso dei figli o dei nipoti dei sopravvissuti³². La post-memoria si basa sul desiderio di identificazione con la vittima del trauma, ma porta in sé il rischio che l'empatia si trasformi in appropriazione dell'identità altrui, generando false testimonianze.

Come sanno bene gli storici, ogni testimonianza, anche la più sincera, ha sempre un rapporto problematico con la realtà. La verità, tuttavia, rimane irriducibile cosicché non è sufficiente che una narrazione sia solamente efficace per essere anche autentica, altrimenti finirebbe per diventare relativa³³.

Ma non tutti sono dello stesso avviso. Vera Bélmont, regista del film tratto, nel 2007, da *Sopravvivere coi lupi*, lei stessa ebrea sopravvissuta, ha difeso, comunque, il valore della testimonianza di Defonseca perché, a dispetto della falsità, riuscirebbe, secondo la regista, a coinvolgere il pubblico facendolo immedesimare nelle sorti della piccola orfana ebrea³⁴.

Dello stesso parere è anche l'editore italiano, Ponte alle Grazie, che ha deciso di continuare a pubblicare *Sopravvivere coi lupi* aggiungendo un avvertimento nella bandella di copertina:

Noi questo libro lo abbiamo pubblicato nel 1998 per la prima volta credendo nel suo valore di testimonianza, e lo ripubblichiamo nel 2008 in una nuova versione perché crediamo a tutti i lettori che lo hanno amato in questi anni, si sono emozionati e hanno partecipato al dolore di questa bambina: crediamo che questa storia, benché frutto di fantasia, valga la pena di essere letta³⁵.

Parole che rispecchiano la linea difensiva assunta dall'avvocato di Defonseca: «Non importa se il racconto è vero o parzialmente allegorico, è il frutto di un'assoluta buona fede, un grido di sofferenza e un atto di coraggio»³⁶.

Ma si può davvero rinunciare alla verità, banalizzando un evento che è stato tutt'altro che un'allegoria?

Secondo lo studioso Langer, a settant'anni di distanza dai fatti, quando gli ultimi sopravvissuti cominciano a scomparire e i negazionisti riprendono fiato, la verità è fondamentale:

³² Marianne Hirsch, *Surviving Images: Holocaust Photographs and the Work of Postmemory*, "The Yale Journal of Criticism", n. 14/1, 2001.

³³ Carlo Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006.

³⁴ Misha: "Un film pieno di mie bugie", "Messaggero Veneto", 23 aprile 2008.

³⁵ M. Defonseca, *Sopravvivere coi lupi*, cit.

³⁶ Justin Stares, *Lying with wolves*, "Daily Mail", 1 marzo 2008.

Quello che è accaduto agli ebrei è la peggiore atrocità della storia e le persone che sfruttano la Shoah per soldi, dichiarandosi ebrei o di aver sperimentato i campi, insultano coloro che l'orrore lo hanno davvero vissuto. Tutto ciò è sbagliato quanto affermare che la Shoah non è accaduta. Ho interrogato, per anni, i sopravvissuti. Le false testimonianze rischiano di farli dubitare dei loro ricordi e offrono spunti ai negazionisti³⁷.

Daniel Mendelsohn, autore del libro *The Lost. A search for six of six million*³⁸, è convinto che la diffusione di false testimonianze, un trend in ascesa, sia il risultato di un momento storico e culturale in cui il significato della sofferenza, dell'identità e della realtà è pericolosamente incerto³⁹. La giustificazione di Defonseca «mi sentivo ebrea», rispecchierebbe, per Mendelsohn, non un ammirevole desiderio di empatia, quanto piuttosto l'infrazione dei confini che determinano l'identità e la sofferenza. «Negli ultimi anni», afferma l'autore americano, «siamo stati continuamente invitati a identificarci con le sofferenze degli altri, ma non ci siamo fermati a riflettere se, in realtà, fosse una cosa giusta»⁴⁰.

Per Mendelsohn, empatia e pietà sono emozioni necessarie, che ci permettono di entrare più profondamente in contatto con gli altri, ma dipendono da un'immaginazione metaforica di ciò che gli altri hanno vissuto. La facile affermazione che si può, letteralmente, «sentire la sofferenza degli altri» potrebbe, quindi, dissolvere la naturale e indispensabile differenza che esiste tra noi e gli altri. «Un museo che offre ai visitatori la possibilità di entrare in un carro bestiame, per far sperimentare che cosa si provi, può incoraggiare non una sincera simpatia o una vera conoscenza, ma una mera identificazione che svaluta la reale sofferenza delle persone che hanno davvero vissuto quel particolare orrore»⁴¹ (Mendelsohn si riferisce al Memoriale di Washington).

Con la differenza che quando i visitatori escono dalla simulazione possono riprendere tranquillamente la loro vita, mentre i deportati uscivano dai treni per entrare direttamente nelle camere a gas:

In un'era ossessionata dall'identità – suggerisce Mendelsohn – è utile ricordare che l'identità è quel tratto della persona, o di un gruppo, di cui gli altri non possono appropriarsi; in un mondo in cui i simulacri sono disponibili al prezzo di un biglietto, la linea che separa l'autentico dal falso do-

³⁷ David Mehegan, *Faked Holocaust memoir: Den of lies*, "Boston Globe", 1 marzo 2008.

³⁸ Daniel Mendelsohn, *The Lost. A search for six of six million*, New York, Harper Collins, 2006.

³⁹ Daniel Mendelsohn, *Stolen Suffering*, "New York Times", 9 marzo 2008.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

vrebbe essere evidenziata invece che cancellata. Defonseca ha chiaramente cancellato ogni demarcazione. [...] La frode è sempre esistita, è vero; ciò che, in realtà, preoccupa è che, forse per la prima volta, non ci si domanda se una storia è vera o falsa, ma se è importante o meno che sia falsa⁴².

Il vero problema, dunque, non è la falsità della testimonianza, che analizzata dagli storici potrebbe anche risultare utile per lo studio di una determinata epoca, quanto piuttosto la confusione tra vero e falso e l'idea che il falso sia altrettanto efficace del vero. Che il fatto non sia determinante quanto l'effetto, con la conseguenza, già ricordata, che la realtà oggettiva diventi relativa.

Alla base dei ricordi di Wilkomirski, Defonseca e Holstein ci sarebbe la "terapia della memoria ritrovata", un metodo, oggi molto contestato, che, partendo dalla nozione di fantasma di Freud, cerca di stabilire un nesso tra sintomo e realtà finendo, spesso, col produrre falsi ricordi. Ogni falsa memoria, infatti, è costruita combinando veri ricordi con suggestioni ricevute da altri. Durante il processo di formazione di tali memorie, il paziente può dimenticare la fonte delle suggestioni, così che le fonti di ricordi reali e immaginari si confondono e il ricordo, dissociandosi dalla fonte, viene metabolizzato come autentico⁴³. Rimane, però, un paradosso. Mentre, solitamente, la creazione di una nuova identità ha per obiettivo una prospettiva di vita migliore, la mistificazione operata da Wilkomirski tende all'appropriazione di un'identità molto più drammatica⁴⁴. Perché, allora, una persona pretenderebbe di essere una vittima della Shoah?

È possibile ricollegare l'origine di ogni memoria ritrovata al cambiamento, avvenuto nella società contemporanea, della percezione dell'*Altro*, artefice della sofferenza dell'individuo e unico detentore del vero risarcimento⁴⁵. Ed è proprio nella ricerca di ascolto che Wilkomirski, Defonseca e Holstein si comportano in modo diverso rispetto ai veri sopravvissuti i quali fanno fatica a raccontare la loro storia perché la loro percezione dell'*Altro*, come spazio simbolico coerente cui chiedere ascolto, è stato distrutto dall'esperienza dei campi. Per i falsi testimoni, invece, il problema non è la sparizione dell'*Altro*, quanto piuttosto l'ossessione di far ascoltare e risarcire le loro sofferenze. Questi falsi testimoni sarebbero, dunque, figli di un'epoca in cui la messa in discussione dell'autorità ha prodotto la sensazione che l'individuo sia necessariamente una vittima e che la verità,

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Elizabeth Loftus, *Creating False Memories*, "Scientific American", settembre 1997.

⁴⁴ Claude Arnaud, *Qui dit je en nous. Nous sommes tous des imposteurs*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2006.

⁴⁵ Renata Salecl, *Why One Would Pretend to be a Victim of the Holocaust*, "Other Voices", n. 2/1, febbraio 2000.

nascosta dentro di lui, debba trovare il modo di esprimersi per evitare che la sua identità rimanga menomata. Il furore emblematico del genocidio ha spinto, perciò, queste persone, per esprimere al meglio la propria identità e il proprio dolore, a un'appropriazione indebita delle sofferenze altrui.

Non sorprende, allora, che i primi dubbi su di loro siano sempre legati alla percezione di una diversità rispetto ai veri sopravvissuti: l'editore americano di Wilkomirski si stupisce che l'uomo pianga tutte le volte che racconta la sua storia perché, avendo già pubblicato numerose testimonianze, conosce il doloroso contegno dei sopravvissuti; Defonseca e Holstein, al pari di Wilkomirski, accompagnano sempre la loro testimonianza con crisi di pianto.

Sorprende, invece, la loro perfetta adesione all'evento Shoah, la capacità di un'identificazione che finisce col confondere il vero col falso creando degli "onesti" falsi testimoni, convinti di essere veramente i protagonisti delle loro opere.

Alla fine del suo libro, *L'era del testimone*, Annette Wiewiorka si domandava quale visione della Shoah avrebbero avuto i giovani nati tre generazioni dopo l'evento. Il caso Wilkomirski sembra proprio una risposta a questo interrogativo, ma ne apre anche di nuovi. Può la memoria simulata essere una modalità di racconto possibile dopo la scomparsa degli ultimi testimoni? È sufficiente, come si è detto per Wilkomirski e Defonseca, separare il messaggio dell'opera dal suo autore?

I libri dei falsi testimoni non possono sostituirsi al racconto dei veri testimoni come modalità discorsiva alternativa. Ma non possono nemmeno essere considerati semplice letteratura. Sono piuttosto, come le false notizie della guerra, lo specchio in cui, come afferma Bloch, «la coscienza collettiva contempla i propri lineamenti»⁴⁶.

Le loro storie dovrebbero, perciò, essere considerate uno specchio degli effetti della Shoah sull'immaginario contemporaneo. Rifiutarsi di prenderle seriamente in considerazione, sottraendo la Shoah all'immaginazione collettiva, potrebbe equivalere a escluderla anche dalla riflessione pubblica. Il fatto che le false testimonianze sollevino dubbi e domande sulla memoria e sulla sua trasmissione dovrebbe essere sufficiente a garantirne la circolazione, se non come testimonianze e nemmeno come romanzi, almeno come "casi".

In *Extermination et Littérature. Les récits de la shoah*, Sem Dresden mette in guardia contro il rischio che si correrebbe nel voler continuare a porre l'accento sull'incomprensibilità e la mancanza di un linguaggio adatto per esprimere la Shoah:

Se si continua a ripetere che coloro che non hanno vissuto le persecuzioni e lo sterminio non possono comprendere le sofferenze delle vittime, il risultato non si farà attendere: quelli che cercavano di capire finiranno per

⁴⁶ Marc Bloch, *La guerra e le false notizie*, Roma, Donzelli, 1994.

convincersi dell'inutilità dei loro sforzi e scivoleranno poco a poco verso l'indifferenza. Forse, arriveranno persino a negare lo sterminio⁴⁷.

Ma si può davvero trattare la Shoah in modo letterario?

Il tema è molto dibattuto. Alla ferma opposizione di Wiesel fa da contrappunto la voce di Semprun che, in vista della scomparsa dei testimoni, si interroga, ne *L'Écriture ou la Vie*, sulla possibilità di lasciare in eredità la memoria: «Siamo arrivati alla fine dell'età della memoria. Se si continuerà a scrivere dei campi, si potrà farlo sempre più solo sotto una veste letteraria. Il requisito sarà, come altrove, la verosimiglianza»⁴⁸.

Per Semprun, niente può essere interdetto, ma ci deve essere un limite: non bisogna mai inventare per non dar voce ai negazionisti.

Anche secondo lo studioso americano James Young, l'abuso della memoria, che può essere comunque criticato, è preferibile all'assenza completa di memoria⁴⁹. In altre parole, come già sottolineato, sottrarre la Shoah all'immaginazione collettiva potrebbe anche significare escluderla dalla riflessione pubblica.

Certo, i casi di falsa testimonianza possono prestare il fianco ai negazionisti, ma se è vero che, come sostiene lo storico Richard Evans, «Auschwitz non è un discorso»⁵⁰, è altrettanto vero che Auschwitz passa anche attraverso il discorso e il processo di autenticazione di una testimonianza va al di là della sola "autocertificazione" del trauma per coinvolgere tutti coloro che definiscono lo standard valutativo di un'autentica memoria della Shoah: storici, critici, studiosi e semplici lettori. Sotto questo aspetto, queste false memorie sono una coproduzione la cui responsabilità non dovrebbe ricadere solamente su chi le ha scritte, ma su tutti coloro che hanno contribuito a decretarne il successo.

Bibliografia

Altaras A., *Quel lager inventato*, "La Repubblica", 13 marzo 2006.

Arnaud C., *Qui dit je en nous. Nous sommes tous des imposteurs*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2006.

Bernard-Donals M., *Beyond the Question of Authenticity: Witness and Testimony in the Fragments Controversy*, "The Journal of the Midwest Modern Language Association", n. 116/5, ottobre 2001.

⁴⁷ Sem Dresden, *Extermination et Littérature. Les récits de la shoah*, Paris, Nathan, 1997.

⁴⁸ Jorge Semprun, *L'Écriture ou la Vie*, Paris, Gallimard, 2004.

⁴⁹ James Young, *Writing and Rewriting the Holocaust: Narratives and the Consequences of Interpretation*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

⁵⁰ Richard Evans, *In defense of history*, Londra, "Granta Books", 1997.

- Bloch M., *La guerra e le false notizie*, Roma, Donzelli, 1994.
- Daniel J., *Bestseller! A shocking look inside the wildcat world of independent publishing*, www.bestsellerthebook.blogspot.com.
- Defonseca M., *Sopravvivere coi lupi*, Milano, Ponte alle Grazie, 2008.
- Dresden S., *Extermination et Littérature. Les récits de la shoah*, Paris, Nathan, 1997.
- Eskin B., *Crying Wolf. Why did it take so long for a far-fetched Holocaust memoir to be debunked?*, "Slate Magazine", 29 febbraio 2008.
- Eskin B., *A publisher's Dream turned to Nightmare*, "The Independent Publisher of New England", 9 settembre 2007.
- Evans R., *In defense of history*, Londra, "Granta Books", 1997.
- Ginzburg C., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- Ginzburg C., *Misha: "Un film pieno di mie bugie"*, "Messaggero Veneto", 23 aprile 2008.
- Gourevitch P., *The Memory Thief*, "The New Yorker", 14 giugno 1999.
- Gross A., Hoffman M., *Memory, Authority and Identity: Holocaust Studies in Light of the Wilkomirski Debate*, "Biography", n. 27/1, 2004.
- Guttenplan D., *Processo all'Olocausto*, Milano, Corbaccio, 2001.
- Hasian M. Jr., *Authenticity, Public Memories and the Problematics of Post-Holocaust Remembrances: A Rhetorical Analysis of the Wilkomirski Affair*, "Quarterly Journal of Speech", n. 91/3, agosto 2005.
- Hirsch M., *Surviving Images: Holocaust Photographs and the Work of Postmemory*, "The Yale Journal of Criticism", n. 14/1, 2001.
- Holstein B., *Stolen Soul*, Crawley, University of Western Australia Press, 2004.
- Landsberg A., *America, The Holocaust and the Mass Culture of Memory: Toward a Radical Politics of Empathy*, "New German Critique: An Interdisciplinary Journal of German Studies", n. 71, primavera/estate 1997.
- Lanzmann C., *"Hier Ist Kein Warum"*, in R. Rosenbaum (a cura di), *Explaining Hitler*, New York, Random House, 1998.
- Lanzmann C., *Shoah*, Milano, Bompiani, 2000.
- Lappin E., *The Man with Two Heads*, "Granta", n. 66, estate 1999.
- Loftus E., *Creating False Memories*, "Scientific American", settembre 1997.
- Lear J., *The Man Who Never Was*, "New York Times", 24 febbraio 2002.
- Madden K., Kelly J., *Holocaust man's claims queried*, "The Sunday Times", 31 ottobre 2004.
- Maechler S., *The Wilkomirski Affair: A Study in Biographical Truth*, New York, Schocken, 2001.
- Mehegan D., *Faked Holocaust memoir: Den of lies*, "Boston Globe", 1 marzo 2008.
- Mendelsohn D., *The Lost. A search for six of six million*, New York, Harper Collins, 2006.
- Mendelsohn D., *Stolen Suffering*, "New York Times", 9 marzo 2008.
- Mengaldo P.V., *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.
- Robin R., *La mémoire saturée*, Paris, Stock, 2003.
- Salecl R., *Why One Would Pretend to be a Victim of the Holocaust*, "Other Voices", n. 2/1, febbraio 2000.
- Semprun J., *L'Écriture ou la Vie*, Paris, Gallimard, 2004.

- Singer M., *Literary Hoaxes and the Holocaust*, "The Australian Jewish News", 19 novembre 2004.
- Stares J., *Lying with wolves*, "Daily Mail", 1 marzo 2008.
- Taormina B., *Bad moon rising: the truth behind a Holocaust hoax*, "The Daily News Tribune", 7 marzo 2008.
- Vice S., *Holocaust Fiction: From William Styron to Binjamin Wilkomirski*, New York, Routledge, 2000.
- Vice S., *Binjamin Wilkomirski's Fragments and Holocaust Envy: "Why Wasn't I There, Too?"*, "Immigrants & Minorities", 2002.
- Wieviorka A., *L'era del testimone*, Milano, Cortina, 1999.
- Wilkomirski B., *Frantumi. Un'infanzia. 1939-1948*, Milano, Mondadori, 1996.
- Young J., *Writing and Rewriting the Holocaust: Narratives and the Consequences of Interpretation*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

FRIDA BERTOLINI

AUSCHWITZ MEMORY BETWEEN DENIAL AND SIMULATION

If the First World War gave origin to the mass witnessing, the Holocaust has produced a corpus of memories which has no a comprehensive bibliography. The stories of the false witnesses, discussed in this work, fit in the context of the history of witness and, in particular, in the evolution of the Holocaust memory. The false survivors are the witnesses of a trauma that has penetrated the social discourse, after the Eichmann trial has inaugurated the "witness era" turning the genocide victims into the victims in excellence. The pressure of denial, which requires both the witness and the historical to provide the proofs, prevents, however, to evaluate the effectiveness of a simulation suggesting, inevitably, the issue of authenticity. Nevertheless, some scholars have welcomed the simulated memory as an alternative to the total lack of memory that may occur after the disappearance of the last true witnesses. Through this perspective, the false survivor Binjamin Wilkomirski, which, after all, does not propose a false memory, but a simulated memory, could be considered the meta-witness of our post-modern times, the one who has not seen directly but has received a vision. However, the risk of such an operation is that the Holocaust becomes a metaphor for what is outside of history and that false memories are no longer distinguishable from authentic witnesses. Of the various scenes of the genocide memory, I examined the current age of post-memory in which, in my view, the texts of false witnesses take their historical and literary dignity. The analysis, after an initial presentation of the three most complex cases of perjury, follows the reflection on memory developed in the United States and Canada. A critical review of sources, combined with the work of eminent scholars of the Holocaust, has made possible to understand the role of historiography and literary topos of the Holocaust in the construction of collective memory, deepening further the relationship between narrative, authority and truth.

ANNA BERTINI

LE BENEVOLE: LA RICEZIONE
DA PARTE DEI MAGGIORI QUOTIDIANI ITALIANI
DI UN “CASO EDITORIALE” CONTEMPORANEO

Le Benevole è un romanzo lunghissimo: novecentoquarantatre pagine nell'edizione italiana Einaudi, più di mille in quella di Gallimard. L'autore, Jonathan Littell, seppur americano, scrive il libro in francese, ed è proprio in Francia che viene pubblicato per la prima volta nel duemila-sei. In questo stesso anno, il paese gli conferisce i due più ambiti premi letterari: il *Goncourt* e il *Gran Prix du roman de l'Académie Française*. È un successo immediato anche in termini di vendite: ottocento mila copie solo in Francia e in pochissimo tempo. Il romanzo diventa insomma un vero e proprio caso letterario, anche e soprattutto per l'attenzione riservatagli dalla critica in tutta Europa come negli Stati Uniti. Si è infatti di fronte ad un tipico esempio di amplificazione del codice culturale legato alla Shoah e ad *Auschwitz* in particolare, o meglio ad una estremizzazione di questo stesso codice, determinata dalla saturazione delle modalità rappresentative tradizionali come il documentario o la testimonianza.

Le Benevole consiste nel racconto in prima persona della vita dell'ufficiale delle SS Maximilien Aue durante la Seconda guerra mondiale. All'inizio del libro, racconta di essere scampato alla cattura dopo la sconfitta della Germania e di essersi rifugiato in Francia, creandosi una nuova identità. Dopo anni e anni, decide di scrivere la sua storia e tutto ciò che si nasconde dietro la sua vita insospettabile. Dal servizio sul fronte Ucraino, fino alla presa di Berlino da parte dei Russi, Littell riprende gli eventi storici e rende il suo personaggio un attore direttamente coinvolto.

Nella prima parte del libro – *Toccata* – Max Aue si presenta ai suoi lettori. Racconta di essere sfuggito alla cattura, e, soprattutto, spiega perché ha deciso di scrivere queste «note»: «per ammazzare il tempo prima che lui ammazzi noi»¹. Non sono memorie a scopo giustificativo come tante altre che ha letto, continua, perché lui non ha niente da giustificare: «non ho nes-

¹ Jonathan Littell, *Le Benevole*, Einaudi, Torino, 2007, p. 5.

sun rimpianto: ho fatto il mio lavoro»². Non è però tutto così relativo come sembra, non c'è per Aue solo incoscienza e alienazione: «si sono serviti della mia sincerità per compiere un'opera che si è rivelata malvagia e perversa, e io ho varcato le cupe frontiere, e tutto quel male è entrato nella mia vita, e nulla di tutto ciò potrà mai essere riparato, mai»³. C'è la consapevolezza della malvagità, ma in Max tutto rimane intellettuale, mentale, nulla raggiunge l'emotività. È questo in fondo che ha scosso i lettori e la critica: questa mancanza di "passione", di senso del tragico, di disperazione nei confronti di quello che ha vissuto. Un passato ormai sezionato e analizzato sotto ogni punto di vista ma che per Max è e rimane fine a se stesso: non insegna nulla, non provoca nulla, quando invece oggi tutti noi siamo abituati ad esserne sconvolti nel profondo. C'è poi un costante paragone tra noi e lui, un costante essere chiamati in causa, disturbati, sollecitati a guardare in faccia il carnefice con appelli diretti al lettore. Questo disturba molto un pubblico che si sente, per necessità, estraneo alla malvagità che ha causato la tragedia, e che cerca la voce della vittima piuttosto che quella del carnefice, per poterla consolare e così placare il disagio che nasce dall'inspiegabilità e dal senso di colpa.

Con l'inizio del secondo capitolo, *Allemanda I e II*, Aue inizia a raccontare il periodo trascorso sul fronte Orientale. In questa lunga parte del libro sono concentrati moltissimi dei brani più crudi e orribili del romanzo. L'autore ricostruisce gli omicidi di massa nei minimi dettagli. È in questo passaggio del libro che si percepisce una profonda ambiguità del personaggio, senza possibilità di interpretarla: il lettore non riesce a comprendere se i suoi comportamenti tolleranti, moralmente condivisibili, buoni, siano solo frutto di una rigida adesione alle regole o possano tradire un rimasuglio di umanità nella barbarie del fronte:

ero un volgare pupazzo e non provavo niente, e al tempo stesso volevo con tutto il cuore chinarmi e ripulirle la fronte dalla terra e dirle che andava tutto bene, che tutto sarebbe andato per il meglio, invece le sparai convulsamente un colpo alla testa, il che dopotutto era lo stesso, per lei in ogni caso se non per me, perché io al pensiero di quell'insensato scempio umano ero invaso da una rabbia immensa, smisurata⁴.

È poi sempre in questa seconda parte che Littell-Aue ci racconta l'infanzia di Maximilien, la scomparsa del padre tanto amato, il difficile rapporto con la madre, fino a rivelarci la sua omosessualità e, velatamente, i primi incesti con la gemella Una.

² *Ibidem*, p. 6.

³ *Ibidem*, p. 25.

⁴ *Ibidem*, p. 127.

In *Corrente*, terzo capitolo, Maximilien viene trasferito a Stalingrado, la zona più pericolosa del fronte, nel cuore della guerra. Qui viene colpito da un proiettile che gli attraversa la testa: l'episodio apre una serie di pagine deliranti in cui Aue, presumibilmente in coma, sogna di incontrare la sorella e di inseguirla attraverso paesaggi onirici.

Da convalescente, Maximilien è decorato al valore e promosso di grado. L'incidente sembra però innescare una serie di momenti di follia, in cui perde la ragione e cade preda di fantasie, sogni orribili. È costante il richiamo al sesso, agli umori corporali, a tutto ciò, insomma, che rappresenta la parte più bassa e perversa dell'umano. La sua carriera, nonostante tutto, avanza: Himmler stesso gli conferisce l'incarico di studiare l'organizzazione delle SS nei campi di concentramento per ridurre i conflitti e ottimizzare la capacità produttiva dei prigionieri. Littell immerge il suo protagonista in una serie di eventi storici raccontati fin nei minimi dettagli, rivelando così tutta la serietà dello studio documentativo che c'è stato dietro al romanzo. Il fittizio Aue si trova quindi ad interagire con i reali personaggi storici. Visita i campi di lavoro e di sterminio, e si trova a dover fronteggiare e denunciare la denutrizione e le pessime condizioni dei prigionieri: in questa parte emerge con evidenza l'atipicità di Aue come nazista: non è convinto infatti della superiorità della razza ariana e della necessità di annientare gli ebrei. È convinto invece che per l'affermazione del Reich e del popolo tedesco sia più importante vincere la guerra, quindi produrre armi usando i prigionieri, piuttosto che depurare l'Europa dai nemici:

non si capiva perché i tedeschi, proprio mentre stavano perdendo la guerra [...] si ostinavano ancora a massacrare gli ebrei [...] e quindi dato che era incomprendibile, lo si è attribuito alla follia antisemita dei tedeschi, a un delirio omicida ben lontano dall'idea della maggior parte dei partecipanti, perché in realtà, per me come per tanti altri funzionari e specialisti, la posta in gioco era fondamentale, cruciale, trovare manodopera per le nostre fabbriche [...] pochi di noi desideravano deliberatamente quanto è accaduto⁵.

Eppure, nonostante il disagio e il disaccordo, la nausea e il disgusto che lo affliggono e che assomigliano molto a somatizzazioni dell'orrore, rimangono come addormentati, reazioni passive e silenziose, nascoste nell'intimo e mai palesemente manifestate.

Negli ultimi due capitoli Berlino è sotto costante bombardamento e Maximilien, di nuovo vittima del suo delirio, trascorre alcune settimane in una delle residenze della sorella e del marito, preda delle sue più perverse fantasie sessuali disseminate di simboli mortiferi e terrificanti, in uno stato di semi incoscienza. Rintracciato dopo settimane da Thomas, amico onnipotente nel romanzo, Max torna a Berlino, quando la guerra è ormai persa e

⁵ *Ibidem*, pp. 754-755.

la città occupata. Durante la fuga, uccide Thomas e gli prende i documenti francesi che si era procurato. Il lettore indovina così come Aue è riuscito ad arrivare in Francia e a salvarsi: il cerchio aperto all'inizio del romanzo si chiude.

La ricezione

L'attenzione riservata al romanzo da parte della stampa generalista italiana è ampia, ma non paragonabile, a livello quantitativo e qualitativo, a quella dei giornali europei, francesi in particolare, e d'oltreoceano.

Scorrendo le recensioni di *Liberation*, *Le Figaro* e *Le Nouvel Observateur*, si nota innanzitutto che la grande quantità di materiale ha una forte tensione analitica: gli articoli, moltissimi dei quali davvero lunghi, sono spesso scritti da storici, studiosi di letteratura o comunque professionisti fuori dalla dimensione giornalistica. Esperti, quindi, che si focalizzano su aspetti particolari del romanzo e li analizzano in profondità. In *Liberation*, per esempio, troviamo le recensioni di Daniel Sibony⁶, psicanalista che mette in relazione curiosità, male e piacere estetico, di Josselin Bordat, dottorando all'Istituto di Studi Politici di Parigi, e di Antoine Vitkine, scrittore e regista di documentari⁷. Citata anche in Italia è poi la recensione dello storico Edouard Husson, che critica Littell per la scarsa credibilità storica del suo personaggio⁸. Severo pure Florent Brayard⁹, anche lui storico, che si chiede addirittura se un nazista così bizzarro e atipico – lo paragona a Forrest Gump – non sia una presa in giro. Tendenzialmente molto positive le valutazioni in *Le Nouvel Observateur*, dove, tra gli altri, Dominique Fernandez¹⁰ definisce il romanzo un nuovo *Guerra e Pace*, mentre G r me Garcin¹¹ lo loda sotto ogni aspetto: ambizione, maestria, stile, documentazione.   chiaro che essendo uscito per la prima volta in Francia, questi recensori hanno focalizzato le linee di analisi e di valutazione su cui si sono rincorsi anche i colleghi italiani, con il merito di averlo fatto, per , tentando di legare questo caso editoriale alle tendenze della letteratura contemporanea francese ed europea, mettendolo in relazione, cio , con la dimen-

⁶ Daniel Sibony, *Le mal pour  tre bien*, "Liberation", 27 settembre 2006.

⁷ Josselin Bordat, Antoine Vitkine, *Un nazi bien trop subtil*, "Liberation", 9 novembre 2006.

⁸ Edouard Husson, *Les Bienveillantes, un canular d plac *, "Le Figaro", 15 ottobre 2007.

⁹ Florent Brayard, *Littell, pas si bienveillant*, "Liberation", 6 novembre 2006.

¹⁰ Dominique Fernandez, *Un nouveau "Guerre et Paix"*, "Le Nouvel Observateur", 24 agosto 2006.

¹¹ G r me Garcin, *Littell est grand*, "Le Nouvel Observateur", 24 agosto 2006.

sione culturale storico-letteraria complessiva e comprensiva; questo aspetto emerge benissimo nell'articolo di Claire Devarrieux e Natalie Levisalles, che raccolgono le valutazioni di due storici e di un professore di letteratura francese¹². Si può sottolineare anche come nei quotidiani francesi siano sempre diverse le persone che si occupano del romanzo: c'è una grande pluralità di voci e opinioni che impediscono, tra l'altro, la ripetizione delle osservazioni e dei punti di vista.

È possibile distinguere, passando ai nostri quotidiani, due tipi di articoli che si occupano del romanzo: da un lato recensioni vere e proprie che presentano il libro, ne danno una qualche interpretazione e valutazione critica, dall'altro pezzi che sfruttano il movimento che il romanzo ha creato. C'è, per esempio, tra *La Repubblica* e il *Corriere della Sera*, una quantità considerevole di brevissimi articoli che commentano le traduzioni del romanzo, le interviste dell'autore, le reazioni all'estero: una sorta di commento al peritesto, che non è significativo per la ricezione, se non nel dimostrare quanto e come la risonanza di un romanzo possa essere sfruttata. Il *Corriere della Sera*, tra i quotidiani presi in considerazione, è quello che dedica a *Le Benevole* lo spazio più ampio. Gli articoli che più o meno direttamente si riferiscono al libro sono numerosi, di cui due sole recensioni vere e proprie. Tra gli altri troviamo commenti alla traduzione inglese, alla stroncatura di Michiko Kakutani sul *New York Times*, alle reazioni in Germania. Ed è Matteo Persivale ad occuparsi di questo materiale "dall'estero", che organizza in articoli brevi e strettamente informativi¹³.

Le due recensioni più complete e corpose sono affidate invece a due romanzieri di professione: Alessandro Piperno e Frediano Sessi. Il primo, che ritorna a citare *Le Benevole* in più di un articolo, ne è convinto sostenitore. Lo definisce «romanzo assoluto»¹⁴, capace di mostrare come il Male, nella sua ambiguità, possa possedere ogni uomo. Secondo Piperno, Maximilien è un cittadino della Zona Grigia, un nazista «relativista» e «auto-indulgente»¹⁵, che aderisce alla follia dell'Olocausto ma non completamente e non coerentemente. Ed è proprio questa ambiguità che permette al lettore di specchiarsi in lui, sostenuta e rafforzata dall'uso magistrale della prima persona. Un po' come dire che grazie all'empatia che si stabilisce in modo quasi spontaneo col narratore, anche noi oggi possiamo com-

¹² Claire Devarrieux, Natalie Levisalles, "*Les Bienveillantes*", *roman à controverse*, "Libertino", 7 novembre 2006.

¹³ Matteo Persivale, *L'uomo invisibile nel labirinto delle lettere*, "Corriere della Sera", 22 febbraio 2009. L'articolo consiste in una ventina di righe in cui velocemente si sottolinea la possibile influenza di Blanchot su Littell.

¹⁴ Alessandro Piperno, *Littell, nel girone dello sciacallo*, "Corriere della Sera", 13 ottobre 2007.

¹⁵ *Ibidem*.

prendere un ufficiale delle SS. Scrivendo, sempre sul *Corriere della Sera*, de *Gli Scomparsi* di Daniel Mendelsohn – ancora un libro sulla Shoah – Piperno dimostra il suo apprezzamento per quegli autori che hanno «la capacità di eludere il sentimentalismo in cui indulgono gli accorati romanzetti sulla Shoah scritti (di solito) dalla mano svenevole di qualche fanciullina israelita di buona famiglia»¹⁶, e difende Littell dall'accusa di pornografia che gli è stata mossa soprattutto all'estero: «Littell potrebbe voler suggerire che, proprio perché siamo ormai avvezzi a vedere la malvagità nazista rappresentata in Letteratura e al cinema, ha avuto bisogno di violare nuovi tabù per costringerci a riflettere sul male»¹⁷. La critica più forte che emerge dalle recensioni, ma forse anche quella più facile da muovere, è relativa alla grande quantità di scene di sesso omosessuale, di incesto e sodomia, di uccisioni e torture, di evacuazioni e umori corporali. Di grande impatto, su questa linea, le parole di Michiko Kakutani, che scrive: «questo romanzo di quasi mille pagine si legge come fossero le memorie del comandante di Auschwitz Hoss, riscritte da un pessimo imitatore di Genet o De Sade, o dal narratore depravato di Bret Easton Ellis in *American Psycho*»¹⁸.

La recensione di Piperno, scritta anch'essa in prima persona e in modo profondamente informale, si apre e si chiude domandandosi che cosa Primo Levi avrebbe pensato di questo romanzo. Sicuramente, suggerisce Piperno, lo avrebbe trovato revoltante in quanto per Levi non era lecito neanche che i sopravvissuti dessero voce ai morti, figurarsi uno dei carnefici. Piperno loda invece Littell per il coraggio di aver spogliato l'orrore dalla consolazione, di averlo desacralizzato «né in modo estetizzante né in modo ideologico»¹⁹ ma attraverso la Zona Grigia appunto, quella in cui tutti gli uomini prima o poi si riconoscono:

È proprio perché Max risulta assai meno teatrale e affascinante dei suoi gloriosi predecessori, proprio perché la sua presenza scenica non ha alcuna potenza shakespeariana, che ci somiglia: appare un nostro consanguineo [...] L'intento di Littell è di illustrare come il male ci riguardi in quanto fenomeno terreno²⁰.

Se può essere condivisibile l'idea per cui la rappresentazione della perversione e dell'orrore è finalizzata alla desacralizzazione e alla creazione

¹⁶ Alessandro Piperno, *Il club dei critici snob non conosce la bellezza*, «Corriere della Sera», 1 settembre 2009.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Michiko Kakutani, *Books of the times. Unrepentant and telling of horrors untellable*, «New York Times», 23 febbraio 2009.

¹⁹ A. Piperno, *Littell, nel girone dello sciacallo*, cit.

²⁰ Alessandro Piperno, *Littell, il male è nel Dna dell'uomo*, «Corriere della Sera», 7 maggio 2008.

di senso, lo è forse meno l'idea di Maximilien come personaggio poco teatrale: straordinariamente colto ed erudito in letteratura, musica, linguistica, storia, con un'infanzia caratterizzata dall'odio per la madre, l'ossessione per il padre e l'incesto con la sorella, omosessuale, è tutto fuorché poco teatrale. È persino, come tradisce il titolo e la trama, la trasposizione in chiave moderna e adattata dell'*Oreste* di Eschilo.

L'altra recensione è di Frediano Sessi²¹, storico e autore di numerosi libri sulla Shoah. Sessi è molto più sobrio e sintetico nella sua valutazione, sostanzialmente negativa: secondo lui, seppur il romanzo non si possa definire prettamente storico, la guerra e l'Olocausto ne rappresentano la base fondamentale, non è quindi un merito, per Littell, non aver saputo chiarire il processo che portò alla messa in atto dello sterminio e il non aver saputo conferire a Maximilien un'identità storicamente credibile. Sessi critica poi la deresponsabilizzazione del singolo conseguente all'idea – che secondo lui emerge attraverso le perversioni di Aue – che i nazisti fossero solo pazzi perversi che godevano del dolore inflitto alle vittime, mentre è ormai documentato come in effetti fossero più spesso uomini comuni, costretti a ricorrere per esempio all'alcool per sfuggire alla follia che i massacri provocavano nell'intimo. La recensione di Sessi è forse problematica da questo punto di vista: è Littell-Aue stesso, infatti, a ribadire più volte quello che Sessi sostiene. I nazisti erano uomini banali, colpiti da crisi di nervi e depressione a causa del lavoro che erano “costretti” a fare, e lo stesso narratore è vittima lungo gran parte del romanzo di attacchi di vomito e diarrea. La devianza estrema che Sessi incrimina, Aue non la manifesta con la violenza sulle vittime se non in sporadici casi. Anzi agli occhi dei suoi superiori è fin troppo tollerante. La sua devianza, le perversioni, sono intime e nascoste. Lo fanno sembrare un caso unico nella realtà nazista. Ciò che Sessi scrive – «la semplicità con cui Max osserva e partecipa al genocidio si pone come una sorta di banalizzazione del nazismo e della sua ideologia distruttiva» o un uomo «portato al male come sorta di religione di vita» – sembra non adeguarsi al protagonista. Si può parlare forse di freddezza o passività, ma l'atteggiamento che Maximilien assume davanti all'orrore è costantemente ambiguo e di una complessità tale che a lettura terminata non si riesce ancora ad interpretarlo. Non a caso, un'altra tra le critiche negative fatte a Littell, è che questa ambiguità del personaggio, che lo pone a volte quasi sul confine tra bene e male, permette al lettore di entrare in empatia con il boia e trovare un canale per giustificarlo, in qualche modo.

Ne *La Repubblica* la quantità degli articoli che si occupano del romanzo è minore. Il suo percorso di pubblicazione e traduzione non viene seguito

²¹ Frediano Sessi, *Controcanto. Il romanzo di Littell e l'analisi di Alessandro Piperno*, “Corriere della Sera”, 15 ottobre 2007.

passo passo come dal *Corriere della Sera*. Delle recensioni si occupano, prima e dopo la pubblicazione in Italia, rispettivamente Bernardo Valli e Edmondo Berselli. Altri professionisti sfruttano poi il chiasso dell'opera per farne spunto di riflessione in articoli su temi diversi²². Oppure Gad Lerner, per criticare l'iniziativa che Sarkozy ha proposto ai bambini delle scuole elementari, di "adottare" uno degli undici mila bambini ebrei francesi uccisi nella Shoah, usa la pubblicazione de *Le Benevole*:

La Francia che propone ai suoi bambini l'adozione dei coetanei sterminati è il Paese che ha osannato come evento letterario un libro morboso come *Le Benevole* [...]. Biografia incestuosa di un carnefice omosessuale, novecento pagine zeppe di ogni liquido e di ogni fetore, fantasie maniacali fin nel recondito delle fosse comuni e delle camere a gas [...]. Una distanza abissale rispetto alla sobrietà del racconto di Primo Levi, elaborato come faticosa conquista di razionalità, trattenuto come forma di pudore²³.

Ritorna il paragone con Levi, che in questo caso potrebbe essere considerato improprio. Innanzitutto sarebbe necessario più spazio e una maggiore profondità per argomentare una stroncatura simile. In secondo luogo, può sembrare fazioso affossare la confessione di un «carnefice omosessuale» mettendogli a confronto una pietra miliare del canone letterario italiano, per di più vittima della Shoah.

Tornando alle recensioni propriamente dette, possiamo partire da Bernardo Valli. La scrive pochi giorni prima dell'uscita del libro in Italia, ed ha quindi l'intento di preparare ed incuriosire il lettore. Valli scrive l'articolo in prima persona, raccontandoci la sua stessa ostilità a comprare prima e a leggere poi un romanzo che, una volta iniziato, lo ha invece coinvolto e appassionato. Si sofferma dunque su quella che è stata la sua esperienza di lettura e continua, in modo fluido e apparentemente disordinato, come se scritto di getto, a raccontare i tratti che lo hanno più colpito del libro. Per esempio la musica, la struttura parallela all'*Oreste* di Eschilo, le psicologie, le finezze storiografica e descrittiva. Elementi cui Valli accenna solamente, ma che ha il merito di aver notato e sottolineato prima di altri recensori, almeno italiani. Lo scopo dell'articolo è raggiunto. Valli riesce a coinvolgere il lettore con la sua scrittura molto densa, lo porta dentro al romanzo. A livello critico ed interpretativo, la recensione è invece poco incisiva: rimane in superficie, non scava nei motivi profondi dell'opera, non la rende un oggetto problematico di indagine. Si limita, come si richiede ad una recensione di questo tipo, a descrivere la propria esperienza

²² Slavoj Žižek, *Questa società salvata dalla menzogna*, "La Repubblica", 19 settembre 2009.

²³ Gad Lerner, *Sarkozy ai bambini delle elementari: adottate una vittima della Shoah*, "La Repubblica", 15 febbraio 2008.

di lettura e a sottolinearne le particolarità, dando comunque alcune chiavi di interpretazione interessanti:

Le Benevole sono un'orda, una muta sguinzagliata sull'Europa al fine di ricordare che nulla passa, che nulla si disperde, che antichi crimini, quali il matricidio, l'incesto, lo stupro, impongono un incancellabile rimorso. Come nella nostra epoca l'Olocausto [...]. Con il suo romanzo Jonathan Littell si è introdotto nel meccanismo psicologico, al quale gli storici non avevano e non hanno accesso. Grazie ad una straordinaria conoscenza di quel periodo, ha usato l'esercizio letterario, libero dai vincoli della storia e della memoria, per raggiungere una verità che può scandalizzare gli storici²⁴.

Edmondo Berselli scrive, al contrario di Valli, un brevissimo trafiletto, che però è fortemente interpretativo del romanzo. La valutazione è strettamente negativa, «mille pagine di pura disumanità», forse in modo troppo ferreo ed estremo data la brevità del pezzo, che non lascia possibilità di appello. Eppure trapela un lavoro ermeneutico e valutativo:

Ma sono atrocità su atrocità, descritte in ogni particolare. Sotto uno sguardo di ghiaccio: perché per il protagonista fra colpevoli e innocenti non c'è diversità etica. È questo aspetto che vorrei sottolineare: dunque il mondo è pura amoralità pulp. Certo, sappiamo che il genocidio è storia, e Littell si limita a metterci la *fiction*. Ma se il risultato di questo intreccio fosse invece non una rivelazione del male, ma una pornografia dell'orrore?²⁵.

Si contesta qui, in particolare, la caratterizzazione etica che Littell ha scelto di dare al protagonista del romanzo, che secondo Berselli ha l'esito di trasformare la storia in una *hard fiction*.

Anche ne *La Stampa* troviamo due soli articoli rilevanti a livello interpretativo. La recensione fatta da Domenico Quirico, precedente alla pubblicazione in italiano, e l'articolo di Abraham B. Yehoshua che commenta, principalmente, quella ebraica.

Come Bernardo Valli, l'intento della recensione di Quirico è creare dibattito intorno al romanzo e attrarre il lettore. È, anch'essa, poco incisiva, e le numerose espressioni metaforiche ed eccessivamente colorite la rendono confusionaria:

Les bienveillantes, romanzo monumento di 900 pagine, appare ora in Italia per Einaudi, preceduto dalla fama di capolavoro che puzza di zolfo, con cui bisogna andar cauti, ma irresistibile perché ci sbarazza con arroganza barbarica e bello stile di tutta la rigatteria dello storicamente corretto dove

²⁴ Bernardo Valli, *Uno scrittore nella testa degli aguzzini di Hitler*, "La Repubblica", 28 settembre 2007.

²⁵ Edmondo Berselli, *Se la Shoah diventa pulp*, R2, inserto de "La Repubblica", 8 ottobre 2007.

tutti vanno a far spesa [...]. Per trovare un esempio dell'uragano cartaceo che è seguito a quella timida sortita iniziale bisogna scomodare le editoriali corse a perdifiato di Balzac [...]. Ha ferito e affascinato la lontananza tra l'ingordo Aue e la banalità del male, dell'assassino travet di cui Eichmann è la metafora assoluta: Aue è un diavolo che non utilizza il suo principale trucco, quello di rendersi invisibile²⁶.

Aldilà dello stile capzioso, Quirico non riesce a far emergere letture nuove o a sottolineare aspetti particolari. Procedo ad una breve descrizione del protagonista, che definisce «sacerdote della ferocia», «cattivo soddisfatto di essere immerso nel vivente brodo della violenza», il cui «rimorso sta bene attento a non alleggerire la memoria». Una rappresentazione impropria perché Aue sembra piuttosto un pervertito costantemente insoddisfatto e incoerente nell'aderire al nazismo. Non si riesce comunque a capire, dalle parole di Quirico, qual è la sua valutazione sul romanzo, se lo ha apprezzato o meno e perché, quando, a conti fatti, è anche questo che il lettore vuole poter sapere.

Decisamente di diverso spessore l'articolo di Abraham B. Yehoshua, che approfittando dell'uscita de *Le Benevole* in ebraico, commenta il romanzo accusando lui e il suo autore di doppia identità: a supporto della sua critica chiama Claude Lanzmann, che nel suo commento al libro notava come Aue somigliasse ad un ebreo in certi suoi comportamenti e modi di parlare, e come sia impossibile trovare, nella storia, un ufficiale delle SS simile. Sottolinea Yehoshua che

questo ufficiale delle SS è infatti indifferente e insensibile non solo ai cadaveri degli ebrei e dei russi intorno a lui, ma anche alla distruzione della Germania, al paesaggio di morte e di devastazione delle sue strade descritto negli ultimi capitoli del libro. Anche il morso che dà al naso di Hitler non avrebbe potuto essere compiuto da un ufficiale delle SS fanatico e imbevuto di ideologia quale l'autore pretende di forgiare nel corso del libro²⁷.

Allo stesso modo, Yehoshua ha notato come Littell si sia, in due diverse occasioni, prima definito ebreo e poi fortemente smentito. E si chiede se il personaggio di Aue, con le sue perversioni e incoerenze, non sia un modo per rappresentare, in modo mascherato, quelle del suo creatore. E questo è, in sintesi, ciò che Yehoshua non perdona al romanzo e all'autore: aver creato un personaggio storicamente impossibile per rappresentare

²⁶ Domenico Quirico, *La storia vista dai cattivi. Jonathan Littell, l'umanità del male*, "La Stampa", 28 settembre 2007.

²⁷ Abraham B. Yehoshua, *Scandaloso Littell ebreo nazista. Come il protagonista del suo romanzo "Le benevole" nasconde un conflitto intimo tra opposte identità*, "La Stampa", 23 giugno 2008.

qualcosa che invece è stato reale. Una desacralizzazione che agli occhi di un israeliano come Abraham Yehoshua appare illecita.

Per *L'Unità* è Roberto Bui, alias Wu Ming 1, ad occuparsi de *Le Benevole*. «È chiaro fin da subito [...] che *Le benevole* di Jonathan Littell vuole imporsi come il romanzo supremo e definitivo su Germania nazista e sterminio degli ebrei»²⁸. Nel riassumere brevemente il romanzo, Bui sottolinea l'informatività del testo, denso di episodi, fatti e dati non solo storici, ma che invadono anche la vita personale del protagonista. Di lui, Bui nota, unico tra gli altri recensori, come ci sia una graduale trasformazione che testimonia l'ambiguità e la complessità del personaggio: «se le spaventose *Aktionen*, i massacri di ebrei nell'Ucraina occupata, avevano smosso la coscienza del protagonista sferzandolo con dubbi e rimorsi, la “soluzione finale” lo trova desensibilizzato, apaticamente dedito al compito»²⁹. Nel percorrere questo passaggio, Littell rimane schiavo del proprio progetto: secondo Bui *Le Benevole* è un libro iperrealistico nel suo tentativo di dire e descrivere tutto quello che il suo autore sa dell'Olocausto. Compito ancora più arduo perché a reggere la narrazione è un solo protagonista, che di fronte ad una tale mole di informazioni e ad un progetto narrativo simile, spesso «si incurva, sovente cade, perde consistenza e coerenza»³⁰, non regge il peso della tragedia.

Perché, si chiede poi Bui, Aue fa quello che fa? La risposta ben rappresenta quel senso di ricerca, di inquietudine e ambiguità che il libro sa trasmettere attraverso il suo protagonista: lo fa per «scoprire fin dove potrà spingersi prima di smettere di provare qualcosa. Vedere se i mille pretesti, le razionalizzazioni di comodo, i falsi sillogismi riusciranno a prevalere sulla nausea, la pietà e i sensi di colpa. Man mano che ciò accade, si trova a *rimpiangere* l'orrore e la pena che provava al principio»³¹. E attraverso l'uso della prima persona, il coinvolgimento e l'empatia con l'io narrante sono inevitabili. Anche il lettore subisce lo stesso percorso di Aue, e diventa, col procedere della tragedia, insensibile, indifferente. «Chiunque può abituarsi all'orrore»³², scrive Bui, suggerendo che non è un pregio questa capacità del libro di anestetizzare, quando invece dovrebbe sconvolgere. Eppure questo non è un motivo per evitarlo. *Le Benevole*, secondo Bui, è un libro che ottiene senso grazie agli interrogativi che pone, da affrontare perché l'Olocausto è ancora la pietra di paragone di cui la nostra condizione umana e storica non può fare a meno.

²⁸ Roberto Bui, *Impressioni dopo la lettura del romanzo Le Benevole di Jonathan Littell*, “L'Unità”, 30 settembre 2007.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

Questa di Roberto Bui è la recensione più completa del libro. Riesce a coinvolgere il lettore grazie ad uno stile fluido e accattivante, senza però rimanere ad un livello superficiale di analisi: si sofferma infatti su tutti i punti rilevanti dell'opera (la storia, l'ambiguità del personaggio, l'empatia) e ne fa oggetto di una discussione problematizzante e originale che termina in una valutazione precisa ma non troppo stringente dell'opera.

Dando uno sguardo complessivo al materiale critico intorno al romanzo, si nota con facilità una certa povertà di contenuto. Le interpretazioni e le valutazioni richieste alle varie recensioni, variano di poco tra loro, piuttosto ripetono frequentemente gli stessi motivi. L'analisi si è intenzionalmente focalizzata su quotidiani generalisti, il che preclude articoli di critica specialistica, strettamente letteraria.

Tenendo presenti questi limiti, possiamo comunque chiederci quali tracce lascia e quali reazioni provoca l'ennesimo libro sull'Olocausto?

Chi ha valutato negativamente il romanzo, lo ha fatto essenzialmente per motivi di ordine storico o estetico. Nel primo caso si obietta che un personaggio come Maximilien, estremo nelle sue perversioni, sia storicamente impossibile. Per i suoi atteggiamenti, comportamenti, idee, ma anche nel suo percorso professionale nelle SS. Inoltre Maximilien, e quindi prima di lui Littell, non riesce a chiarire al lettore il percorso che porta dalle *Aktionen* sul fronte, all'eliminazione sistematica nei campi di sterminio. Ciò vuol dire che nonostante la grande conoscenza dell'autore relativa al momento storico, che è la base dell'intero impianto narrativo, il romanzo inciampa proprio sul protagonista che lo deve reggere: la Storia resta tale, un cardine immutabile e senza sconti, Maximilien è invece astorico, profondamente letterario e drammatico, emerge più come narratore che come attore del racconto.

A livello estetico, si rimprovera a Littell l'indugiare in modo eccessivo e sconveniente su scene di sesso omosessuale, sadismo, incesto, sulle descrizioni di morti e uccisioni, diarree, liquidi corporali. Secondo molte recensioni, in Italia ma anche e soprattutto all'estero, la presenza reiterata di questi motivi e immagini è finalizzata semplicemente a creare choc, rumore, dibattito, rendendo così il libro un porno pulp. Se considerare l'uso di questo materiale fine a se stesso può sembrare ingenuo e semplicistico, non lo è altrettanto chiedersi, come fece Primo Levi, se sia lecito usare l'Olocausto come oggetto estetico, come motivo artistico e letterario. Soprattutto considerando che, nel caso specifico, è il fulcro di una narrazione fittizia condotta dal punto di vista del colpevole, con cui si stabilisce un'empatia eticamente pericolosa e di cui si subisce, in qualche modo, il fascino perverso. Le opinioni sono irrimediabilmente divise: da un lato chi nega contro ogni appello l'ammissibilità di estetizzare la Shoah, dall'altro chi invece lo ritiene lecito se funzionale alla creazione di senso, anche a costo di desacralizzare la vittima. La questione allora è, piuttosto, se *Le Benevole* sia un romanzo in grado di produrre senso. Personalmente, penso che nel trovarsi

in empatia con il colpevole, nel sentire spegnersi il disgusto, la compassione e il rispetto per la vittima, si sperimenti che davvero ognuno di noi può essere carnefice e che è necessario ancora oggi guardarsi dal pericolo non tanto del ripetersi di quello stesso orrore, quanto piuttosto dello stabilirsi di nuovo di quegli stessi valori su cui il nazismo si fonda.

In questo c'è un senso quanto ce n'è nella testimonianza delle vittime o nel documento storico.

In linea di massima, ogni quotidiano oppone alla critica negativa un'interpretazione positiva del romanzo. In Italia è stata apprezzata soprattutto l'audacia dell'autore, che, relativamente giovane, ha prodotto un'opera monumentale per lunghezza, su cui ha fatto confluire quanto più materiale possibile relativo ad un episodio storico-culturale cruciale, rischiando così tutta la sua credibilità artistica. Quest'audacia si apprezza anche nella struttura portante de *Le Benevole*, che nascendo dalla voce di un fittizio carnefice – neanche davvero convinto della validità del genocidio – ossessionato più dalla sorella che dai morti, sfida tutta la letteratura delle vittime ormai satura, e va a rafforzare in modo decisamente consistente il polo opposto: il romanzo del boia, le memorie del carnefice.

È significativo infine notare come le valutazioni negative siano più incisive e meglio motivate di quelle positive. Di fronte ad un romanzo tanto innovativo per il punto di vista e per i motivi che si intrecciano all'Olocausto, un eccessivo entusiasmo è bandito, perché rimane ancora ben saldo, in Italia come all'estero, un substrato emotivo ed umano in cui si mescolano rispetto, paura, talvolta anche rifiuto, un substrato su cui la cultura e il prodotto artistico legati all'Olocausto si basano e con cui devono fare i conti. Un substrato che fa sì che certi temi siano ancora, per alcuni, tabù.

Bibliografia

- Berselli E., *Se la Shoah diventa pulp*, R2, inserto de “La Repubblica”, 8 ottobre 2007.
- Bordat J., Vitkine A., *Un nazi bien trop subtil*, “Liberation”, 9 novembre 2006.
- Brayard F., *Littell, pas si bienveillant*, “Liberation”, 6 novembre 2006.
- Bui R., *Impressioni dopo la lettura del romanzo Le Benevole di Jonathan Littell*, “L'Unità”, 30 settembre 2007.
- Devarrieux C., Levisalle N., *“Les Bienveillantes”, roman à controverse*, “Liberation”, 7 novembre 2006.
- Fernandez D., *Un nouveau “Guerre et Paix”*, “Le Nouvel Observateur”, 24 agosto 2006.
- Garcin G., *Littell est grand*, “Le Nouvel Observateur”, 24 agosto 2006.
- Husson E., *Les Bienveillantes, un canular déplacé*, “Le Figaro”, 15 ottobre 2007.
- Kakutani M., *Books of the times. Unrepentant and telling of horrors untellable*, “New York Times”, 23 febbraio 2009.

- Lerner G., *Sarkozy ai bambini delle elementari: adottate una vittima della Shoah*, “La Repubblica”, 15 febbraio 2008.
- Littell J., *Le Benevole*, Einaudi, Torino, 2007.
- Persivèle M., *L'uomo invisibile nel labirinto delle lettere*, “Corriere della Sera”, 22 febbraio 2009.
- Piperno A., *Il club dei critici snob non conosce la bellezza*, “Corriere della Sera”, 1 settembre 2009.
- Piperno A., *Littell, il male è nel Dna dell'uomo*, “Corriere della Sera”, 7 maggio 2008.
- Piperno A., *Littell, nel girone dello sciacallo*, “Corriere della Sera”, 13 ottobre 2007.
- Quirico D., *La storia vista dai cattivi. Jonathan Littell, l'umanità del male*, “La Stampa”, 28 settembre 2007.
- Sessi F., *Controcanto. Il romanzo di Littell e l'analisi di Alessandro Piperno*, “Corriere della Sera”, 15 ottobre 2007.
- Sibony D., *Le mal pour être bien*, “Liberation”, 27 settembre 2006.
- Valli B., *Uno scrittore nella testa degli aguzzini di Hitler*, “La Repubblica”, 28 settembre 2007.
- Yehoshua A.B., *Scandaloso Littell ebreo nazista. Come il protagonista del suo romanzo “Le benevole” nasconde un conflitto intimo tra opposte identità*, “La Stampa”, 23 giugno 2008.
- Žižek S., *Questa società salvata dalla menzogna*, “La Repubblica”, 19 settembre 2009.

ANNA BERTINI

**THE KINDLY ONES: THE RECEPTION OF A CONTEMPORARY
“EDITORIAL EVENT” BY THE LEADING ITALIAN NEWSPAPERS**

The Kindly Ones is the first novel by Jonathan Littell, published in Italy in 2007 by Einaudi. The author takes the point of view of a SS ex officer, who tells the perversions and the horrors of the war and of the Holocaust. The purpose of this study is to investigate the reasons of a such great – and sometimes contested – success: what features have made the umpteenth book on the Holocaust, about the Shoah and Auschwitz, a literary event? What reactions and what marks leave today a contemporary novel which reflect these historical events? To answer is necessary to analyze the reception of the novel, looking in all the major Italian newspapers (*La Repubblica*, *Il Corriere della Sera*, *La Stampa*, *L'Unità*, *Il Giornale*, *Avvenire*); we will consider reviews, comments and any kind of critical materials, which underline the specificity of the novel and the reasons for its wide resonance. We will try to understand, in this sense, how the daily press has estimated the eye of a modern writer on an already much discussed past and the image he transmits of the horrors of the camp and of the ideologies associated.

DONATO BEVILACQUA

I GENOCIDI DI ORIANA.
RACCONTI E SIMBOLI NELLE OPERE DELLA FALLACI

La rilettura delle circostanze storiche, politiche, culturali, sociali e filosofiche che hanno caratterizzato il “fenomeno” Auschwitz, porta con sé un’idea di memoria che non si riconosce più come conservativa, ma che stabilisce rapporti e legami sempre più solidi con l’oggi, con la modernità e con nuovi contesti disciplinari, storici e geografici. L’attualizzazione di Auschwitz¹ può avvenire anche attraverso la ricerca delle modalità con le quali determinati autori e scrittori utilizzano concetti, riferimenti, termini e immagini che rimandano a quell’evento, per spiegare e veicolare verso il lettore delle realtà diverse, scisse dal contesto originario da cui prendono vita i concetti stessi, ma che con esso mantengono un qualche rapporto di contiguità. L’immensa portata che questo fenomeno ha acquisito nella memoria collettiva innesca un sistema di simboli che può essere usato per la comprensione di un fatto, una realtà o un evento che apparentemente non hanno nulla in comune con quella triste pagina di storia. Termini come “genocidio”, “deportazione”, “campi di concentramento”, “fosse comuni”, “eccidi”, acquistano quindi un valore simbolico e permettono al lettore di richiamare alla mente ciò che di quegli eventi è rimasto nella memoria sociale, e di poter così associare una rappresentazione mentale di un fatto già conosciuto ad un nuovo evento a cui ci si appropria.

Muoversi all’interno della produzione artistica di un’autrice come Oriana Fallaci non è cosa facile, vista la molteplicità di linguaggi usati: dal giornalismo alla letteratura, fino ad arrivare ai romanzi storici². Può però risultare interessante affrontare questa sfida e ricercare in alcune opere della

¹ D’ora in avanti, con il termine Auschwitz, si intende far riferimento non solo alla specifica realtà del campo di concentramento, ma ad un contesto storico, politico e sociale che ha caratterizzato quegli anni, nonché ad un’idea generale di brutalità, barbarie e ferocia che hanno trovato il loro apice in quel periodo storico. Queste idee vengono quindi evocate citando al loro posto il singolo concetto Auschwitz.

² L’analisi presentata si soffermerà sull’ambito letterario dell’intera produzione della Fallaci, toccando solo marginalmente le opere oggetto di critica dopo l’11 settembre 2001.

scrittrice tale rapporto, diretto o indiretto, tra la memoria di quegli eventi e le storie che riempiono i suoi romanzi, le realtà raccontate nei suoi libri che, molto spesso, riguardano proprio situazioni di conflitto. Facendo riferimento all'aspetto linguistico e ad alcuni elementi di poetica, è possibile mettere in evidenza due grandi ambiti all'interno dei quali muoversi lungo questo percorso. Il primo permette di potersi avvicinare ai testi della Fallaci ricercando il contesto e le modalità specifiche attraverso cui l'autrice utilizza, all'interno del suo linguaggio, termini che siano in qualche modo riconducibili al fenomeno qui in oggetto. Se dal punto di vista quantitativo, dopo una prima analisi, la loro presenza sembra piuttosto scarsa, va sottolineato il ruolo simbolico che alcune parole rivestono durante la lettura dei romanzi. Una terminologia che consente di veicolare realtà *altre* verso il lettore, riportando alla mente veri e propri "pezzi" di storia e facilitando la comprensione degli eventi che costruiscono i romanzi. Se è vero che il fenomeno Auschwitz è stabilmente impresso nella memoria collettiva, la Fallaci sembra usare a suo vantaggio l'immensa portata di questo evento. Alcuni termini, usati dall'autrice in contesti differenti e lontani da Auschwitz (come ad esempio i territori del Vietnam e del Libano flagellati dalle guerre che la Fallaci racconta come inviata) attivano nella mente del lettore quella simbologia e quell'universo di ricordi che permette la formazione di un'immagine mentale, contigua a quella storica, della realtà descritta nel romanzo. Potremmo così sintetizzare questo processo di attivazioni simboliche, primo: costruzione di una struttura letteraria e di un impianto narrativo non contiguo ad Auschwitz; secondo: utilizzo di una terminologia ad esso collegata in contesti e modalità lontani dalla realtà storica di quegli anni; terzo: attivazione di un'immagine mentale, grazie a termini specifici, degli eventi relativi ad Auschwitz attraverso le conoscenze acquisite e la portata della memoria storica; quarto: attivazione di un'immagine mentale giustapposta e contigua a quella precedente facente riferimento alle vicende che costituiscono il romanzo; quinto: applicazione della seconda rappresentazione mentale al contenuto del romanzo e comprensione della nuova realtà.

Nelle pagine di *Insciallah*, romanzo del 1990 in cui la Fallaci descrive la guerra in Libano, la letteratura si fonde con i racconti giornalistici, utili per facilitare la comprensione del contesto storico, politico e sociale nel quale viene trasportato il lettore. Nel passo seguente i termini "eccidio" e "fossa comune", svolgendo una semplice funzione descrittiva, permettono comunque di sottolinearne l'utilizzo in un contesto temporalmente e geograficamente lontano rispetto ad Auschwitz. La Fallaci riassume così le tappe storiche della questione libanese, che sembra essere legata a quella della Seconda guerra mondiale da un denominatore comune, quello del conflitto e della brutalità della guerra:

Ma la bella città [...] non esisteva più. [...] Un eccidio che aveva inorridito perfino chi non capisce che dipingere la Cappella Sistina e scrivere l'*Am-*

leto e comporre il *Nabucco* e trapiantare il cuore e andare sulla Luna non ci rende superiori alle bestie. [...] C'erano voluti due bulldozer per scavare la fossa comune, quasi un giorno per buttarceli tutti³.

Ma è più avanti, nel testo, che si attiva quel processo di simboli attraverso i quali la Fallaci riesce a creare quei collegamenti necessari per accostare la situazione libanese ad un'idea generale di genocidio, ad una totalità inserita nel contesto specifico. L'intreccio tra storia e letteratura si esprime così nel libro attraverso le parole di quello che, nel testo, rappresenta l'alter ego della scrittrice, un Professore intento, nel corso della guerra, nel lavoro di produzione di un romanzo, in cui vi sia concentrata tutta la realtà del conflitto in corso:

Lo scrittore compie, o dovrebbe compiere, tali miracoli. Ma [...] egli è un essere umano [...] E non sempre l'acqua che egli trova è acqua pura. [...] Non sempre le idee che anticipa e che trasmette sono ottime idee [...] a volte non sono nemmeno idee. Sono masturbazioni di idee cioè ideologie che schiavizzano e impediscono di avere idee, o chiacchiere che sulla carta sembrano nobili sogni e nella realtà quotidiana si rivelano madornali sciocchezze. A volte invece sono suggerimenti diabolici, velenosi progetti che conducono a carneficine. Nel migliore dei casi, sacrosante proteste che mirano a estirpare un cancro e finiscono col generarne un altro. (Ammetterai che dietro ogni bagno di sangue chiamato rivoluzione c'è un libro, dietro ogni insania costituzionalizzata c'è un libro, dietro ogni violenza collettiva c'è un libro, e dietro ogni genocidio c'è un *Mein Kampf*)⁴.

L'accostamento dei due termini, “genocidio” e *Mein Kampf*, attiva nella mente del lettore la simbologia necessaria per richiamare immediatamente alla memoria Hitler e l'Olocausto. Il *Mein Kampf*, in particolare, crea un collegamento diretto tra la realtà del romanzo e la pagina di storia passata. Il passo di *Insciallah* mette però in evidenza un ulteriore aspetto: l'importanza che la Fallaci assegna alla letteratura, che sembra quasi inscindibile da ogni forma di violenza estrema, causa di ogni genocidio. Il ruolo dello scrittore, nel fenomeno Auschwitz, è di primaria importanza, proprio perché veicolo di ideologie che possono poi mutarsi nel tempo e trasformarsi in senso negativo. Questo stretto rapporto tra violenza, ideologia e letteratura riempie le pagine di *Un uomo*, intenso libro che la Fallaci dedica ad Alekos Panagulis, protagonista della resistenza greca contro i regimi militari degli anni Settanta e Ottanta. L'idea di libertà dell'autrice e il suo invito a combattere ogni forma di Potere opprimente si manifesta attraverso le parole di Panagulis, che si concentra su un'altra figura da cui dipende il legame tra ideologia e violenza: quella dell'intellettuale.

³ Oriana Fallaci, *Insciallah*, Milano, Rizzoli, 1990, pp. 55-57.

⁴ *Ibidem*, pp. 771-772.

Molti intellettuali credono che essere intellettuali significhi enunciare ideologie, o elaborarle, manipolarle [...] interpretare la vita secondo formule e verità assolute. Questo senza curarsi della realtà dell'uomo [...] non sono nemmeno intellettuali ma sacerdoti di una ideologia. [...] una volta sposati all'ideologia [...] non sono più liberi di pensare. [...] È grazie [...] al lugubre fanatismo delle ideologie [...] alla presunzione che il Buono e il Bello stiano da una parte sola, che un genocidio o un assassinio o un abuso sono considerati illegittimi se avvengono a destra e diventano legittimi o almeno giustificabili se avvengono a sinistra. [...] il grande malanno del nostro tempo si chiama ideologia e i portatori del suo contagio sono gli intellettuali stupidi [...] che non rischiano le torture e i plotoni di esecuzione di una dittatura⁵.

A qualsiasi ideologia viene assegnato un valore negativo, proprio perché dietro di essa gli uomini perdono la propria coscienza e in nome di essa sono pronti a giustificare qualsiasi forma di violenza. Ancora una volta il termine “genocidio” viene usato con valenza generica, inserendo questa generalità nella specificità della situazione greca. Parole come “torture”, “plotoni di esecuzione” e “dittatura” fanno da spartiacque tra la figura dell'intellettuale e quella del ribelle, che tocca con mano e patisce le conseguenze di ogni tirannide, che si fa protagonista di una “lotta sul campo”. Ma il libro in cui l'atrocità della guerra viene meglio descritta dalla Fallaci è sicuramente *Niente e così sia*, diario di un anno trascorso in Vietnam in cui, nel prologo, l'autrice sceglie di inserire alcune testimonianze di soldati americani protagonisti della strage di My Lai. Il paragone tra la situazione in Vietnam e il passato storico appare evidente:

Ma recitare il mea culpa non basta ad alleggerire la colpa, i rei confessi restano rei, e la strage di My Lai vale la strage di Sant'Anna, di Marzabotto, di Lidice, di Babi Yar, supera quella di Huè e delle Fosse Ardeatine. Non c'è bisogno d'esser nazisti per diventare assassini: in nome della democrazia, del cristianesimo, della libertà, si massacra tanto bene quanto in nome del “grande” Reich. E se il processo di Norimberga fu un processo legale dovremo rifarlo: al banco degli accusati mettendo stavolta quei bravi ragazzi, quei bravi generali che davan l'ordine di ammazzare i civili, di non lasciar viva neanche una gallina⁶.

Pur non essendo in presenza di quei termini specifici che, come sin'ora si è dimostrato, possono attivare universi simbolici, la Fallaci mai come in questo caso paragona esplicitamente due realtà diverse. L'elemento comune tra il Vietnam e la Seconda guerra mondiale sembra essere quello della “strage”, attraverso cui My Lai viene paragonata ad alcuni tra i più noti eccidi di quegli anni. E poi ancora la presenza dei termini “nazisti”, “grande

⁵ Oriana Fallaci, *Un uomo*, Milano, Rizzoli, 1979, pp. 246-249.

⁶ Oriana Fallaci, *Niente e così sia*, Milano, Rizzoli, 1969, pp. XVI-XVII.

Reich” e “processo di Norimberga”, a segnare il legame esplicito tra le due situazioni storiche. In questo passo Oriana Fallaci facilita in un certo senso il compito al lettore, aiutandolo quasi lungo il percorso mentale che, partendo dalla guerra in Vietnam, lo porta all’attivazione di un legame con il “fenomeno” Auschwitz. È l’autrice stessa che ci indica i termini di paragone specifici e che, associando il massacro alla democrazia, alla religione, al cristianesimo ed alla libertà, fa sì che il suo pensiero oltrepassi le due realtà in oggetto e si ponga come riflessione generalizzata. Gli elementi del passato servono all’autrice anche per esprimere un giudizio sui fatti che sta vivendo, per voler riscrivere quasi la storia prendendo spunto dal passato. La scelta di inserire questo passo nel prologo del romanzo sembra un’indicazione fornita al lettore su come esso dovrà poi accostarsi alle pagine successive, su cosa debba tenere a mente durante la fruizione del testo, e su quale importanza storica abbiano gli eventi in esso descritti.

Dopo l’11 settembre Oriana Fallaci inizia la composizione delle discusse opere in cui inveisce contro l’Occidente e le istituzioni, ree di sottovalutare il problema dell’integralismo islamico. La nuova modalità di scrittura si riflette inevitabilmente sui riferimenti al “fenomeno” Auschwitz che possiamo ritrovare nei testi. Nella maggior parte dei casi, infatti, i richiami al passato servono alla scrittrice per formulare le sue accuse, paragonando ancora una volta una realtà attuale a quella specifica di quegli anni. All’interno dei testi la scrittrice solleva il problema della buona fede, sentimento che ha reso possibili i totalitarismi, di ogni forma e tipo, nel corso della storia. La Fallaci si esprime così:

Durante gli anni Trenta del Novecento, gli anni in cui il cancro del nazifascismo travolse l’Italia e la Germania, molti collaborarono in buona fede. [...] Senza di loro Hitler e Mussolini non ce l’avrebbero fatta. [...] In Italia le Camicie Nere randellavano, gestivano la dittatura, e l’Europa zitta. In Germania le Camicie Brune e le SS facevan lo stesso, e l’Europa zitta. [...] A Berlino Hitler istituiva i Tribunali Speciali, emanava le leggi razziali, costruiva campi di concentramento ad Auschwitz e a Dachau⁷.

Il problema della colpa trova in effetti tra gli storici e i letterati ampio spazio di analisi. Karl Jaspers distingueva in merito quattro diversi tipi di colpa: criminale, politica, morale e metafisica. Le ultime due sembrano essere direttamente collegate alla discussione qui affrontata. L’autore definisce infatti la colpa morale «la responsabilità morale per quelle azioni che compie come individuo [...] anche per le azioni di ordine politico e militare. In nessun caso vale la scusa che “gli ordini sono ordini”. [...] i delitti rimangono sempre delitti, anche quando vengono ordinati [...] così ogni

⁷ Oriana Fallaci, *Oriana Fallaci intervista Oriana Fallaci*, Milano, Rizzoli, 2004, pp. 30-31.

azione resta sottoposta anche al giudizio morale. L'istanza è qui la propria coscienza»⁸. Così, invece, Jaspers, si esprime sulla colpa metafisica:

Una solidarietà la quale fa sì che ciascuno sia in un certo senso corrispondente per tutte le ingiustizie e i torti che si verificano nel mondo, specialmente per quei delitti che hanno luogo in sua presenza o con la sua consapevolezza. Quando uno non fa tutto il possibile per impedirli, diventa anche un colpevole [...] in un senso che non può essere adeguatamente compreso da un punto di vista giuridico, politico e morale⁹.

Per la prima volta la scrittrice usa il termine "Auschwitz" in specifico riferimento al campo di prigionia. Stessa modalità contenuta ne *L'Apocalisse*, in cui il procedimento stilistico è molto simile al precedente e trae la sua forza nel termine di paragone che ci conduce al passato, usato come mezzo per attaccare la realtà presente e, in particolar modo, l'uso improprio che ancora oggi si cerca di fare del fenomeno della Shoah:

Perché, già allora, i comunisti s'erano appropriati dell'Fln quindi della Resistenza. Proprio come certi comunisti italiani hanno tentato, ancor oggi tentano, di fare in Italia. E ciò non è soltanto un insulto alla Storia: è un insulto ai morti altrui. È come dire che nei campi di concentramento tedeschi sono morti gli ebrei e basta, che i non-ebrei cioè i cattolici polacchi, i prigionieri russi, gli zingari, gli omosessuali, gli antifascisti di ogni nazionalità e religione [...] stavano lì in vacanza¹⁰.

Due riferimenti anche alla triste realtà del Darfur, per la quale la scrittrice, sempre con l'intenzione di attaccare le istituzioni occidentali, spende ancora la parola "genocidio", innescando di nuovo il sistema simbolico collegato a questi particolari termini: «in meno di due anni ben cinquantamila neri in massima parte cristiani sono stati massacrati nel Darfur. [...] lo sanno tutti che si tratta di pulizia etnica, di genocidio. Ma l'Onu non parla mai di pulizia etnica, di genocidio»¹¹. Sullo stesso argomento la scrittrice torna poi ad esprimersi così: «ha mai mosso un dito, l'Onu, per chiudere i gulag e difendere le vittime di Stalin? [...] ha mai fermato il genocidio compiuto in Cambogia dagli Khmer Rouges di Pol Pot?»¹². Ancora una volta più realtà differenti sono unite grazie al lessico scelto.

Il secondo ambito nel quale è opportuno muoversi, all'interno delle ope-

⁸ Karl Jaspers, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996, pp. 22-23.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Oriana Fallaci, *Oriana Fallaci intervista se stessa. L'Apocalisse*, Milano, Rizzoli, 2004, p. 72.

¹¹ *Ibidem*, pp. 125-126.

¹² O. Fallaci, *Oriana Fallaci intervista Oriana Fallaci*, cit., p. 99.

re di Oriana Fallaci, è quello dei ricordi d'infanzia che la scrittrice inserisce nei suoi romanzi. La Fallaci nasce a Firenze nel 1929, e si trova, durante la sua giovinezza, immersa nel clima della Seconda guerra mondiale, alla quale il padre Edoardo partecipa attivamente da antifascista, diventando capo della Resistenza in Toscana. Catturato e torturato dai nazisti scappa alla fucilazione. A quattordici anni Oriana entra nel movimento con il nome di battaglia di Emilia; fa la staffetta, attraversa posti di blocco tedeschi e porta armi e messaggi, distribuisce volantini, fa la vedetta. «Io sono figlia della resistenza, la resistenza è caduta su di me come la pentecoste sulla testa degli apostoli», dirà in un'intervista. Molto lo spazio che l'autrice dedica quindi al ricordo di eventi e situazioni che riguardano quegli anni. In *Penelope alla guerra* la protagonista, Giò, si trasferisce in America, dove ritrova Richard, uno dei soldati che si erano rifugiati anni prima in casa sua, per scappare dai tedeschi. Questo il passo del romanzo:

Mamma! Ci sono due uomini in camera mia, aveva gridato. Ed ecco la mamma tapparle la bocca, spiegarle che si trattava di due americani scappati da un campo di concentramento. Bisognava nasconderli senza dire nulla a nessuno altrimenti i tedeschi li avrebbero portati in Germania, dentro altri campi dove morivano tutti¹³.

Nonostante il libro non sia esplicitamente un'autobiografia non vi è alcun dubbio sull'importanza che hanno avuto alcune esperienze simili vissute realmente dalla Fallaci, che hanno ispirato situazioni, ricordi. E che l'elemento della guerra rivesta un'enorme importanza per il suo stile e la sua personalità lo ricorda la stessa autrice, che ne *La Rabbia e l'Orgoglio* dice: «Io non ho vent'anni ma nella guerra ci sono nata, nella guerra ci sono cresciuta, di guerre me ne intendo»¹⁴.

Il contatto diretto con la Seconda guerra mondiale e gli eventi che riempivano quegli anni sono rimasti così impressi nella memoria della scrittrice che in *Lettera a un bambino mai nato* costituiscono la poetica di vere e proprie fiabe che la giovane mamma racconta al futuro figlio per metterlo in guardia sulla realtà che si troverà ad affrontare:

Suo padre era un uomo molto coraggioso e testardo. Da vent'anni combatteva certi prepotenti vestiti di nero [...] C'era la guerra in quegli anni. I prepotenti vestiti di nero avevano tutta l'aria di vincerla. [...] Quella notte i prepotenti vestiti di nero eran stati cacciati [...] ma venne settembre ed essi tornarono, con nuovi prepotenti che parlavan tedesco: la guerra raddoppiò. [...] prigionieri dei prepotenti [...] eran fuggiti da un campo di concentramento. Bisognava nasconderli [...] Che attesa lunga mentre le bom-

¹³ Oriana Fallaci, *Penelope alla guerra*, Milano, Rizzoli, [1962] 1998, p. 19.

¹⁴ Oriana Fallaci, *La Rabbia e l'Orgoglio*, Milano, Rizzoli, 2001, p. 35.

be continuavano a cadere e i prepotenti vestiti di nero a picchiare, arrestare, torturare, ammazzare [...] Un giorno, anche il padre della ragazzina fu arrestato, torturato, quasi ammazzato¹⁵.

È evidente un cambiamento a livello linguistico e stilistico analizzato in questo secondo ambito. Nei passi in cui la Fallaci utilizza la memoria per ricordare avvenimenti che l'hanno segnata in prima persona, i termini che fanno direttamente riferimento al passato preso in esame sembrano diminuire drasticamente. Non si riscontra la presenza di parole come “genocidio”, “massacro”, “fosse comuni”, né di termini che richiamano esplicitamente quel pezzo di storia (Fosse Ardeatine, grande Reich, Auschwitz). Le immagini del passato riportate nei libri sembrano così filtrate, meno dure e brutali. Quasi che la giovinezza di Giò in *Penelope alla guerra* e il bambino, interlocutore in *Lettera a un bambino mai nato*, rendano possibile una modificazione verso tonalità più “leggere”. I nazisti diventano così “prepotenti vestiti di nero che parlavan tedesco”, e Auschwitz si trasforma in questo caso in un generico “campi di concentramento”, o in “altri campi dove morivano tutti”¹⁶. Ma il romanzo dove i ricordi della Fallaci si fanno più intensi è sicuramente *Se il sole muore*, in cui passato, presente e futuro si mescolano per descrivere le aspettative dello sbarco sulla luna. L'incontro con Wernher von Braun la riporta all'infanzia in Toscana, quando l'Italia era occupata dai tedeschi che, come l'ingegnere, emanavano un forte odore di limone:

Quell'odor di limone [...] era un odore di tanti anni fa. [...] Ma chi lo aveva addosso? [...] Quel giorno di luglio. Addosso ai soldati tedeschi. [...] Quel giorno [...] sotto il grano c'erano i giornali che parlavano di libertà. [...] Io mi arrampicai sopra il muro e i tedeschi scendevano dal camion [...] sfilai i giornali di sotto il grano [...] e la mamma si mise a bruciare i giornali dentro la stufa [...] di fondo al corridoio si udivano i loro passi, così inesorabili e pesi che era come se al posto di uno ce ne fossero cento. [...] Venivano battendo alle porte [...] coi calci dei mitra gridando a voce roca di aprire [...] e così sfondavano le porte che facevano crac! [...] io aprii fissando la mamma perché si calmasse. Aprii e mi avvolse quella zaffata di odor di limone. Acre, pungente, quasi un gas che ti penetrava nelle narici raggiungendo subito il cuore e il cervello¹⁷.

In questo romanzo il tema del ricordo del passato si lega particolarmente al concetto di eroismo. Se andare nello spazio vuol dire essere eroi del nuovo millennio, molto più coraggio era necessario per affrontare la

¹⁵ Oriana Fallaci, *Lettera a un bambino mai nato*, Milano, Rizzoli, [1975] 1997, pp. 45-46.

¹⁶ Questo procedimento adottato dall'autrice rientra in una semplificazione del fenomeno Auschwitz che investe l'intero panorama mediatico. L'uso di toni e modalità narrative più sobrie rende maggiormente veicolabili i contenuti verso diversi target di pubblico.

¹⁷ Oriana Fallaci, *Se il sole muore*, Milano, Rizzoli, [1965] 2000, pp. 296, pp. 298-300.

guerra, opporsi alle barbarie dei nazisti, affrontarli senza nascondere la paura, proprio come fanno i veri eroi. «Il mestiere di vostro marito vi fa paura? [...] Che paura? [...] ci sfugge il lato drammatico della faccenda»¹⁸. Così rispondevano le mogli degli astronauti protagonisti di un'inchiesta della NASA dal titolo "Donne Coraggiose". «Ma io lasciai cadere quei fogli chiedendomi cosa vuol dire coraggio, cosa s'intende con questa parola: coraggio»¹⁹. Essere mogli di questi nuovi eroi, attendere il loro ritorno nella sicurezza che infonde la tecnologia non è veramente, per la Fallaci, avere coraggio. È in questo punto del romanzo che si inserisce il ricordo del padre catturato dalle truppe tedesche e detenuto per alcuni giorni in carcere. La madre della scrittrice sfidò i soldati presentandosi, sola, nel luogo dove suo marito era detenuto, professandone l'innocenza e minacciando le guardie. Il vero eroismo, come dimostrava sua madre, è coraggio unito alla paura dell'incertezza, e la scrittrice ricorda così quei giorni:

Anche la mamma aveva coraggio quando tu rischiavi la vita per la grande illusione che chiami libertà: ma insieme al coraggio aveva paura. Tutte le volte che uscivi di casa poteva essere l'ultima volta [...] una mattina ti presero [...] ti appoggiarono la rivoltella alla schiena e ti presero. Nemmeno tu sai, papà, quanto fu coraggiosa la mamma. [...] il domani dopo sul giornale era scritto: «Arrestato un capo dei terroristi» [...] e il suo bel volto diventò di marmo [...] un marmo di paura. [...] Prese la bicicletta e andò a Villa Triste dove portavano gli arrestati, per torturarli. Dalle cantine uscivano urli, la mamma tremava di paura. Tremava anche parlando a quell'assassino [...] mentre gli diceva: mio marito è innocente. [...] le rise in faccia e le disse: può mettersi a lutto signora. [...] risalì in bicicletta [...] a cercare false testimonianze [...] Non ho mai compreso dove trovò quel coraggio la mamma [...] forse lo trovò nella paura. E l'assassino ti tolse da Villa Triste, papà, ti relegò in una prigione dove restasti un mucchio di tempo, coi topi. [...] La mamma aspettava un bambino [...] quando seppe che il babbo era in prigione, coi topi, ne fu tanto felice che perse il bambino. [...] anche mia madre aveva coraggio, però insieme al coraggio aveva paura. Si ammalò di cuore in quei sei mesi e da allora il suo cuore non fu più lo stesso²⁰.

Attraverso la poetica e la struttura letteraria di Oriana Fallaci la rappresentabilità del "fenomeno" Auschwitz si pone a metà strada tra la semplice e cristallizzata testimonianza e la pura invenzione romanzesca, rappresentando al meglio quell'universo di mescolanze e di ibridi che forniscono spunti e riflessioni sull'argomento. Esso sembra muoversi secondo due direzioni ben precise, due modalità ben definite: indirettamente, attraverso richiami simbolici al passato (attivati da una terminologia specifica) utili per com-

¹⁸ *Ibidem*, p. 183.

¹⁹ *Ibidem*, p. 184.

²⁰ *Ibidem*, pp. 184-186.

prendere realtà *altre*; e direttamente, attraverso la minuziosa descrizione di situazioni realmente vissute sulla propria pelle durante quella pagina di storia.

Bibliografia

- Fallaci O., *Niente e così sia*, Milano, Rizzoli, 1969.
 Fallaci O., *Un uomo*, Milano, Rizzoli, 1979
 Fallaci O., *Insciallah*, Milano, Rizzoli, 1990.
 Fallaci O., *Lettera a un bambino mai nato*, Milano, Rizzoli, 1997.
 Fallaci O., *Penelope alla guerra*, Milano, Rizzoli 1998.
 Fallaci O., *Se il sole muore*, Milano, Rizzoli, 2000.
 Fallaci O., *La Rabbia e l'Orgoglio*, Milano, Rizzoli, 2001.
 Fallaci O., *Oriana Fallaci intervista Oriana Fallaci*, Milano, Rizzoli, 2004.
 Fallaci O., *Oriana Fallaci intervista sé stessa. L'Apocalisse*, Milano, Rizzoli, 2004.
 Jaspers K., *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996.

DONATO BEVILACQUA

THE ORIANA'S GENOCIDES. NARRATIVES AND SYMBOLS IN LITERARY WORKS BY FALLACI

Throughout literary works by Oriana Fallaci it can be done by researching how the author by combining different discourses (journalistic, literary, historic) uses in her own particular way the concepts, terms and memories of those tragic events. On the pages of *Nothing, and so be it*, report of the Vietnam war, it says: «There is no need to be Nazis to become murderers: massacres in the name of democracy, Christianity, freedom kill as many as those in the name of the “grand” Reich». The author always unites the Nazi reality with facts described in her novels. This correlation is used to talk about a human being and his/her nature of angel and beast. «You should admit that behind every [...] collective violence there is a book, and behind every genocide there is *Mein Kampf*». Are the words from *Insciallah*, the book in which Fallaci tells of the war in Lebanon. The link between Fallaci's literature and sad page of history signed by Nazism is evident also from the use of terms like “genocide” and “concentration camps”. Terms and concepts that provoke in reader's mind a universe of symbols which ease the comprehension of reality are not directly connected to those events. In this way goes *A Man* where the word “genocide” is placed together with concept of “ideology”. The atrocities of the Second World War left a deep imprint on writer's childhood and remain alive on the pages of *If the Sun Dies*, in which Fallaci depicts her father's arrest and her mother's heroic courage while waiting for the return of her man. Throughout the books by Oriana Fallaci it is possible to rethink “Auschwitz”, make it vital and useful to understand, to know and not to forget.

CLAUDIO GAETANI

COMPRENDERE A TUTTI I COSTI.
LUCI E OMBRE DELL'ATTUALE RAPPORTO TRA IL CINEMA
E LA SHOAH

Da quando, oramai circa dieci anni fa, abbiamo cominciato a occuparci del rapporto che lega il cinema alla Shoah, si è stati testimoni di un evidente cambiamento che questo ha vissuto.

Fino all'inizio degli anni Novanta – è una cosa che ricordo bene legata al periodo scolastico della mia vita – l'uscita di un film sullo sterminio ebraico era qualcosa considerato da tutti un vero e proprio evento. Questo faceva sì che gli insegnanti lo reputassero un grandioso strumento didattico e cercassero di impiegarlo al meglio; per noi studenti era sempre una cosa nuova entrare in storie che contemplassero questo argomento. *L'amico ritrovato* (*Reunion*, 1989), *Arrivederci ragazzi* (*Au revoir les enfants*, 1987), *Music Box – Prova d'accusa* (*Music Box*, 1989) e *Schindler's List – La lista di Schindler* (*Schindler's List*, 1993): quattro opere che a me e a miei compagni all'epoca fu imposto vedere, narrano, ad esempio, storie diversissime, utilizzando registri agli antipodi e hanno il merito di aver aggiunto un piccolo tassello alla nostra conoscenza e consapevolezza dell'evento.

Già prendere atto di come si sia modificato questo “uso pubblico” del cinema nel lasso di tempo che conduce fino ai giorni nostri è indicativo del processo di cui voglio parlare. Se, infatti, parlare di Shoah è diventato un “rito” celebrato annualmente grazie all'istituzione della “Giornata della memoria”, si può ritenere semplicemente impensabile che qualcuno – come ha fatto Yosefa Loshitzky alla fine dei Novanta con *Schindler's List*, dando peraltro un notevolissimo contributo ai miei studi – possa oggi arrivare a dedicare un'intera monografia a un singolo film sull'argomento¹. Questo perché, a nostro avviso, è sempre più difficile e raro trovarsi di fronte ad un'opera-evento, come, in misura più o meno consistente, sono state le quattro succitate.

¹ Ci riferiamo a Yosefa Loshitzky (a cura di), *Spielberg's Holocaust*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1997.

L'importanza di quelle risiede, infatti, da una parte nell'aver mostrato e fatto conoscere nuovi aspetti che riguardavano la tragedia – le prime due, ad esempio, risultato ancora oggi basilari e originalissime, l'una per come ha affrontato il problema legato all'essere sopravvissuti allo sterminio, la seconda per il ritratto che, scaturito da un ricordo autobiografico del proprio regista, Louis Malle, fa delle sue vittime, lontano da qualsiasi possibile stereotipizzazione – dall'altra, nell'aver cercato nuovi linguaggi tentando di avvicinare maggiormente il pubblico al soggetto. Così, se *Music Box* di Costa-Gavras è un *legal thriller* che punta a condividere con lo spettatore lo *shock* che può scaturire da un eccessivo avvicinamento ai fatti (specie se si scopre che chi l'orrore ha messo in atto è una persona a te vicinissima: in questo caso parliamo del padre dell'avvocata protagonista), il *kolossal* di Steven Spielberg è stato il primo film ad aver addirittura cercato di rendere materiale per il suo pubblico la sensazione di vivere la tragedia in prima persona, sulla propria pelle. Quest'ultimo risultato è stato talmente rivoluzionario e sconvolgente dall'aver fatto sì che tale opera sia tutt'oggi reputata un punto di riferimento imprescindibile per ogni ulteriore rappresentazione della Shoah.

Che la sequenza delle docce al centro di due film piuttosto recenti – *L'aritmetica del diavolo* (*The Devil's Arithmetic*, 1999) di Donna Deitch e *Il bambino col pigiama a righe* (*The Boy in the Striped Pyjamas*, 2008) di Mark Herman – si strutturi sull'analogia, indimenticabile e criticatissima², realizzata dal regista de *I predatori dell'arca perduta* (*Raiders of the Lost Ark*, 1981) nella sua opera maestosa, è innegabile. Gli elementi sintattici attinti dall'archetipo spielberghiano sono, infatti, molteplici: l'impiego di macchina a mano per rendere l'idea di incertezza e instabilità in merito a quanto sta per accadere; il filmare i protagonisti dell'azione da un punto di ripresa situato nel mezzo del gruppo che sta per essere condotto nella cabina e che permette una maggior immedesimazione dello spettatore nel contesto; forte permanenza dell'inquadratura sui primi piani dei soggetti filmati; il gioco metalinguistico incentrato sulla presenza di qualcuno che contempli quanto sta accadendo dallo spioncino della porta chiusa della cabina³; infine, l'effetto di luce, rispetto all'originale molto più sfumato,

² Valga per tutti quanto scrive, a partire da qui, Miriam Bratu-Hansen paragonando sardonicamente il film coevo (e diretto dal medesimo regista) *Jurassic Park* (id., 1993) nel suo saggio: *Schindler's List Is Not Shoah – Second Commandment, Popular Modernism, and Public Memory*, in Y. Loshitzky (a cura di), *Spielberg's Holocaust*, cit., p. 80.

³ Va sottolineato il fatto che mentre nel film di Spielberg questo momento aveva permesso di spostare per un istante il centro di immedesimazione e focalizzazione, daccché praticamente lo spettatore finiva per sovrapporre il suo sguardo a quello del nazista deputato alla chiusura della porta, nel film della Deitch la direzione di quello è invertita. È, infatti, dall'interno della stanza, e sempre trovandoci in mezzo al gruppo di donne, che finiamo per

che dovrebbe portare a un'oscurità totale dell'immagine nel terrorizzante momento in cui i carnefici si preparano ad asfissiare le loro vittime.

Questa scelta – la quale, come da tempo riteniamo e come recentemente è giunto a sostenere anche il noto critico del “New York Times” A.O. Scott, è una delle prove più palesi che ha portato il “cinema della Shoah” a diventare un “cinema di genere”⁴ – nasce dal fatto che il *medium*, che si era spesso esplicitamente impegnato nel porre allo spettatore, attraverso i suoi contenuti e il linguaggio scelto per trasmetterli, domande difficilissime che, con sicura intenzione, avrebbero dovuto suscitare un profondo disagio e al contempo far maturare una maggiore sensibilità nei riguardi dell'argomento e di tutto ciò che da esso sarebbe potuto scaturire, è arrivato, alla fine, a sfornare solo risposte, a rendere i contenuti appetibili e, soprattutto, riconoscibili, utili a un discorso “rituale”. In una parola sola, la mia convinzione era – ed è tuttora – che, attraverso il cinema, si sia giunti alla “comprensione” più piena dell'evento.

Non è un caso che il profondo dibattito che da oltre trent'anni ruota attorno a questo rapporto tra il *medium* e la tragedia, iniziato all'indomani della trasmissione televisiva del serial americano *Olocausto* (*Holocaust*, 1978) mettendo in discussione una presunta “rappresentabilità” della Shoah⁵, si sia atrofizzato su *querelle* inerenti, in pratica, soltanto il vestito più decoroso da mettere addosso al soggetto: ciò che sovente è alla base di tante prese di posizione sembra principalmente essere il contenente, e non più il contenuto.

Un esempio eloquente di ciò si è verificato appena la scorsa estate: sulla *front page* di diversi quotidiani *on line*⁶ è stata riportata la notizia che il Consiglio Generale degli ebrei tedeschi si è rivoltato contro la scelta fatta da una non meglio specificata casa di produzione cinematografica di contattare la celebre cantante *pop* Britney Spears per interpretare il ruolo della protagonista in un film dal titolo provvisorio *The Yellow Star of Sophia*

gettare l'occhio sullo spioncino dal quale possiamo scorgere il nostro carnefice che ci sta osservando. Da questo punto di vista, quindi, la regista americana è molto più ligia nel mantenersi legata al “fattore ebraico” della tragedia, quello che sarà celebrato alla fine del suo film. Nel recentissimo film di Mark Herman prodotto dalla Walt Disney, invece, la figura del nazista è sostituita da quella di un altro prigioniero.

⁴ Anthony Oliver Scott, *Never Forget. You're Reminded*, “New York Times”, 21 novembre 2008, in www.nytimes.com; il 2 dicembre 2008, a p. 45 de “Il Corriere della Sera” ed evidenziato anche nella pagina *on-line* dello stesso quotidiano, appare un sunto del ben più stratificato discorso di Scott dal titolo *Il «New York Times»: ormai è un genere, come il western*.

⁵ Elie Wiesel, *Trivializing the Holocaust: Semi-Fact and Semi-Fiction*, “New York Times”, 16 aprile 1978, sez. 2, p. 1.

⁶ “Il Corriere della Sera”, *La Spears in un film sulla Shoah? Gli ebrei tedeschi: «Scelta fuori luogo»*, in www.corriere.it; “La Repubblica”, *Britney, un film sulla Shoah: le associazioni ebraiche insorgono*, in <http://trovacinema.repubblica.it> (visitati il 24 giugno 2009).

and Eton (*La stella gialla di Sophia ed Eton*), che dovrebbe raccontare dell'innamoramento di una donna per un uomo rinchiuso in un campo di concentramento. Charlotte Knobloch, presidente dell'associazione, in un'intervista rilasciata al tabloid tedesco "Bild", ha pertanto sostenuto che «la sceneggiatura per i film su temi come la Shoah dovrebbe essere scelta con cura, e anche la scelta degli attori deve essere prudente. È del tutto fuori luogo la ricerca di effetti per questo tema»⁷.

Questa affermazione è, a mio avviso, sensatissima, ma ho la netta convinzione che essa si fondi su di una paura che nasce dall'effimero, e cioè che la presenza della *pop-star* statunitense – visto anche il massiccio sbandieramento ai quattro venti, sui *magazine* di tutto il globo, della sua certo non convenzionale vita privata – possa costituire un elemento di "onta", una macchia, se accostata alla Shoah, piuttosto che da un'analisi concreta che investa, invece, gli intendimenti alla base del film in questione per quanto concerne i suoi possibili contenuti, la sceneggiatura appunto.

Il fatto che la produzione di film sul tema stia sempre più ricorrendo a costrutti sintattici e si appropri di elementi semantici ben definiti e riconoscibili⁸ non è altro che lo specchio della *ritualità* che da qualche anno a questa parte sta caratterizzando la comunicazione tra chi a livello politico-istituzionale si è preposto il compito di mantenere vivo l'interesse per la Shoah e l'opinione pubblica recettiva. Probabilmente tale cambiamento, che ha finito per trasformare un ineludibile *paradigma* in uno statico *dogma*, ha cominciato a realizzarsi nell'attimo in cui si è raggiunto un traguardo importantissimo del processo di memorizzazione, quale l'istituzione di un Giorno che propriamente celebrasse la tragedia e che è stato presto esteso a più Paesi del mondo. Infatti, la comunicazione e la trasmissione della Shoah, da quel momento in poi, pare essersi arroccata su tre punti cardine, tre assiomi intoccabili che relegano l'argomento in un angusto e invalicabile recinto e che sembrano aprioristicamente costituire le nuovi basi di questo processo di memorizzazione, il quale, sia ben chiaro, resta in ogni modo necessario. Essi sono: a) bisogna ricordare perché la Shoah è la tragedia più grande della storia; b) bisogna ricordare in nome dei sei milioni di ebrei che sono stati uccisi; c) bisogna ricordare affinché un orrore simile non si ripeta mai più.

La commistione tra queste tre proposizioni produce effetti che si trasformano in pensieri e riflessioni, che possono essere particolarmente fuorvianti. Ecco cosa viene fuori volendole amalgamare insieme:

⁷ Peter Jensen, *Britney Spears soll in einen Holocaust-Drama mietspielen*, "Bild", in www.bild.de (sito visitato il 24 giugno 2009).

⁸ Per una compiuta spiegazione del concetto di "genere" e dei suoi criteri di riconoscimento (incluso quell'*approccio pragmatico* di cui si parlerà tra breve) si veda Rick Altman, *Film/Genre*, Londra, British Film Institute, 1999; trad. it. *Film/Genere*, Milano, Vita & Pensiero, 2004, soprattutto pp. 311-325.

- la Shoah è qualcosa di lontano, distante e, come abbiamo visto con un esempio pratico all’inizio di questa lunga premessa, incasellato in parentesi storiche ben definite e massicce che, per fortuna, non saranno più aperte;
- sulla Shoah oramai si è detto tutto;
- la Shoah è un dramma immane che ha coinvolto solo una precisa categoria di persone;
- la Shoah è la tragedia delle camere a gas, delle uccisioni di massa, degli uomini ridotti come scheletri; i suoi connotati più macroscopici e orrorifici sono chiari. Del resto, li si è potuti vedere in tante impressionanti immagini di film o di documentari, e quanto questi abbiano potuto contribuire al suo processo di memorizzazione è oramai qualcosa riconosciuto da tutti⁹.

Non mi soffermerò qui a ribattere a tali punti, ognuno dei quali necessiterebbe di un suo commento, ma mi limiterò a dimostrare, prendendo ad esempio un film recentissimo e di successo, *Il bambino col pigiama a righe*, quale effetto può arrivare a produrre questo atteggiamento verso la Shoah oramai largamente condiviso, che certo lascia piuttosto costernati.

Nell’opera in questione si racconta la vicenda di Bruno, un bambino di appena otto anni che, all’inizio degli anni Quaranta, in una Berlino inondata di bandiere naziste, ancora riesce a correre spensierato senza neanche notare (cosa che invece fa lo spettatore) che attorno a lui alcune persone sono fatte salire da degli uomini in uniforme su dei camioncini e portate via. Il piccolo è quindi totalmente incosciente rispetto alle persecuzioni di cui sono vittima gli ebrei; egli, infatti, sembra vivere in un’altra dimensione, circondato com’è dall’amore dei genitori e della sorella maggiore, Gretel, e dalle loro risorse che gli garantiscono una vita serena e piuttosto agiata. Le cose cominciano a cambiare solo nel momento in cui il padre, un ufficiale nazista interpretato da David Thewlis, viene nominato comandante di un non meglio identificato campo di concentramento, pertanto l’intero nucleo è costretto a traslocare lasciando la città per la campagna¹⁰. La nuova

⁹ L’esempio di Spielberg, che riguardo al suo *Schindler’s List* ha dichiarato a suo tempo: «La mia unica esperienza con l’Olocausto l’ho avuta attraverso i documentari in bianco e nero. Non ho mai visto l’Olocausto a colori. [...] Penso che il colore gli avrebbe conferito un aspetto da farsa», di per sé resta in tal senso particolarmente eloquente. Curt Schleier, *Steven Spielberg’s New Direction*, “Jewish Monthly”, 108, n. 4, gennaio/febbraio 1994, p. 12.

¹⁰ Si noti bene che, curiosamente – e con ogni probabilità proprio per relegare la vicenda in un mondo favolistico, una specie di isola-che-non-c’è lontana nello spazio e nel tempo – è solo sullo schermo che il luogo in questione non ha nome. Nel *bestseller* da cui la vicenda è tratta, scritto e adattato per il cinema dall’irlandese John Boyne, il nome di Auschwitz è invece esplicitato e diventa anche oggetto di un interessante gioco di parole. Infatti Bruno, non riuscendolo a pronunciare, lo chiama “Out-With”. Si veda direttamente John

casa – fantasiosamente e per necessità di trama situata molto distante dal campo, dacché le residenze degli ufficiali si trovavano sempre, quando non all'interno del recinto, subito adiacenti allo stesso – sembra avere una strana influenza sul gruppo. Infatti, l'iterata *ripresa* effettuata su di una scultura raffigurante un'aquila che si trova sopra il cancello d'ingresso dell'edificio lascia quasi intendere che essa abbia un ruolo realmente attivo su quanto si sta per compiere. Così, in breve tempo, l'animo dell'uomo comincia a ingrignarsi e a diventare sempre più dispotico; sua moglie non riesce a capire quanto sta accadendo e sprofonda in una specie di depressione; la loro giovane figlia intanto abbandona le bambole preferendo piuttosto costellare le pareti della propria camera di manifesti con gigantesche effigi di Hitler e svastiche; mentre Bruno, solo e silenzioso testimone di questo processo, si chiude vieppiù in un proprio mondo dove a regnare è solo il desiderio di esplorazione: la "fattoria" scorta in lontananza dalla finestra della propria stanza, dove vivono bambini e altre persone che indossano costantemente un "pigiamà" come il suo diventa, all'istante, obiettivo ultimo di questa sua passione.

L'incomprensione rispetto a quanto sta accadendo loro intorno e cosa si sta compiendo a pochi metri dalla casa è l'elemento più evidente che caratterizza il dualismo che si crea subito tra i personaggi e che, rimarcato anche da una didascalica somiglianza fisica che identifica al meglio le coppie, contrappone il bambino e la madre alla sorella e al padre. Si consideri poi che anche quando Bruno si sarà finalmente avvicinato al recinto elettrificato del campo e avrà fatto la conoscenza di Shmuel, il coetaneo dal pigiamà a righe del titolo destinato a diventare suo amico del cuore, non riuscirà mai a capire compiutamente cosa quel luogo rappresenti. E in effetti, visto sempre dal suo misero punto di osservazione, esso, per tutto il film, avrà i connotati di sole quattro baracche e di due ciminiere lontane, la cui vera funzione rimarrà fino all'ultimo del tutto sconosciuta a entrambi i piccoli. Pertanto, se sembra paradossale che una donna tedesca e antisemita¹¹,

Boyne, *The Boy in the Striped Pyjamas*, Londra, Random House, 2006 pp. 39-54; trad. it. *Il bambino col pigiamà a righe*, Milano, Fabbri, 2007; in questa la sottile storpiatura diventa un più banale "Auscit".

¹¹ Così è come sbrigativamente la definisce Boyne nel commento al film inserito nel Dvd edito dalla Disney nell'estate del 2009. L'odio razziale della donna, però, come ben dimostra l'atteggiamento frammisto di imbarazzo e gentilezza con il quale si relaziona a Pavel, un prigioniero del campo che svolge dei lavori nella casa, è del tutto inconsistente. Anzi, esso diventa un altro elemento di differenziazione duale e geometrica che diversifica ancor più la compagine maschile da quella femminile. L'antisemitismo, in breve, eccettuato Bruno, sembra essere solo una questione di uomini. Non a caso la nonna del bambino preferirà, al contrario del marito, tenersi sempre lontana dall'infausta residenza del figlio, senza aver paura di esternare la propria avversione verso la politica persecutoria instaurata contro gli ebrei. Per quanto riguarda Gretel, invece, la sua si rivelerà essere un'avversione estremamente evane-

moglie di un ufficiale delle SS e residente a pochi metri di distanza da una camera a gas, possa essere del tutto ignara di cosa sia la “soluzione finale”, altrettanto lo è il vedere un bambino di otto anni correre senza notare niente di quanto gli capita attorno e senza chiedere alcuna spiegazione ai genitori. Certo, l’idea è quella di creare una figura narrante¹² efficace attraverso i cui occhi lo spettatore – con una chiara predilezione, forse, per quello più giovane al quale il film sembra essere principalmente rivolto – possa vivere una propria “storia dalla Shoah”, ma è attraverso questa pratica che si crea, a mio avviso, l’effetto più deleterio del film e che conferma appieno quale *approccio pragmatico* sia oramai alla base del rapporto tra il pubblico e questo specifico soggetto.

Il problema, infatti, si noti bene, non è il vivere la vicenda dall’ottica di un bambino nazista, quanto, invece, il fatto che tutto ruoti solo attorno a lui, che questo suo punto di vista sia l’esclusivo. Ciò che, infatti, in questo modo si compie è la totale riduzione di Shmuel, il bambino ebreo, non a stereotipo (che già sarebbe qualcosa), bensì a semplice e nudo *segno*: quello che è necessario sapere di lui è solo una cosa, e cioè che egli è per l’appunto ebreo (cosa che viene da lui stesso esplicitata poco prima della metà del film). In fondo, mentre di Bruno lo spettatore può vivere tutta la genesi, può in altre parole cogliere tutti gli elementi che lo rendono un protagonista a tutto tondo, un eroe¹³, riguardo al bambino col pigiama a righe, invece, egli può solo rifarsi a un bagaglio immaginifico ben noto ed estremamente trito, perché di questi, in quanto personaggio, non è lecito cogliere niente. Più che umano, Shmuel sembra piuttosto essere una sorta di provetto “Casper”, un simpatico fantasma privo di qualsiasi coscienza e psicologia, che si materializza di fronte a Bruno solo per portarlo verso un’altra dimensione, una dimensione che verrebbe da dire – dal momento che essa è vista e vissuta esclusivamente attraverso i sensi del piccolo tedesco, alla fine da essa anche impaurito – ai limiti del fantastico. E questa è il campo.

scente, fatta germogliare solo per l’amore nei confronti di un giovane aiutante di suo padre che circola per la casa.

¹² Per una definizione e descrizione esaustiva delle figure della comunicazione nella costruzione cinematografica, si veda Francesco Casetti, Federico Di Chio, *Analisi del film*, Milano, Bompiani, 2004, pp. 219-227; per ulteriori approfondimenti, invece, inerenti le teorie della narratologia legata al *medium*, Robert Stamp, Robert Burgoyne, Sandy Flitterman-Lewis, *New Vocabularies in Films Semiotics. Structuralism, Post-Structuralism and Beyond*, Londra-New York, Routledge 1992; trad. it. *Semiologia del cinema e dell’audiovisivo*, Milano, Bompiani, 2004, pp. 95-162.

¹³ Per un’analisi più approfondita circa l’evoluzione della figura protagonista nello svolgersi dei film, rimando al classico di Christopher Vogler, *The Writer’s Journey: Mythic Structure For Writers*, Los Angeles, Michael Wiese Productions, 1998²; trad. it. *Il viaggio dell’eroe – La struttura del mito ad uso di scrittori di narrativa e cinema*, Roma, Dino Audino, 2004.

Inizialmente, infatti, il luogo affascina Bruno in quanto nuovo oggetto di esplorazione oltre che “casa” dell’amico e, pertanto, Shmuel ci mette ben poco ad attirarlo dentro chiedendogli aiuto nel ritrovare il proprio padre – anche lui prigioniero, ma mai apparso – che sembra essere scomparso dal giorno precedente. Procuratogli per un inesplicato caso fortuito un “pigiamia” per mimetizzarsi, l’ebreo trascina involontariamente il tedesco in una trappola che lo spettatore avverte e *ricosce* subito come tale e così, dopo che Bruno è scivolato nel buco scavato sotto il recinto ed è passato dall’altra parte, comincia a provare una sensazione estremamente ambigua. Essa è favorita soprattutto dal fatto che, facendo ricorso a un *montaggio alternato*, Daldry mostra contemporaneamente quanto sta accadendo a casa del bambino. Una volta che la madre e Gretel si sono accorte dell’inspiegabile e strana assenza di Bruno, si scatena una corsa contro il tempo molto serrata e avvincente nella quale ha un ruolo estremamente attivo il padre ufficiale. Ed ecco, allora che, mentre vediamo i piccoli cadere sempre più nel dramma e avvertiamo una forte *suspence* nel momento in cui finiscono nel gruppo di prigionieri diretto verso la camera a gas, si può constatare che, in realtà, questo sentimento, questa emozione, è diretta esclusivamente verso uno solo dei due. Essa riguarda, infatti, soltanto il bambino tedesco.

Ecco a cosa ha portato la differenza di caratterizzazione che ha contraddistinto il modo attraverso il quale sono stati presentati Bruno e Shmuel. Se il primo si deve salvare perché è buono, perché è entrato in quel luogo esclusivamente per errore e in buona fede, ma soprattutto perché ha dei genitori che lo amano e si stanno scapicollando per strapparli alla morte, l’altro continua a esistere sullo schermo solo in quanto segno nudo e crudo. L’unico dato che ci lega a lui è quello che lo riconosce in quanto ebreo, cioè come uno dei sei milioni che sappiamo oramai bene essere stati vittime dell’orrore nazista. Per questo durante tale sequenza si avverte come scontato il fatto che egli, a differenza del compagno, possa morire e pertanto si prova un totale disinteresse nei suoi riguardi.

Si può capire bene, allora, una volta che si è analizzata questa sequenza, quale sia la pericolosità di relegare (o potremmo ben dire ora “comprendere”) questo argomento in uno schema di “genere”. Di fondo, è solo il nostro *approccio pragmatico*, quello di cui parla Rick Altman nel suo libro, a portarci, in qualità di spettatori, a confrontarci con il film – il quale, spero di averlo dimostrato compiutamente, è costruito a sua volta su precise basi semantico-sintattiche – in questa maniera, a farci provare tale emozione e a permettere a un simile e ambiguo pensiero di scaturire.

Così, allora, si noti per un istante che proprio attraverso questo processo si rischia di dare attuazione pratica al celebre ammonimento – che pare proprio non essere stato seguito – lanciato da Primo Levi quando, nell’*Appendice* del 1976 al suo *Se questo è un uomo*, in riferimento a quanto lui

stesso aveva vissuto, ha scritto: “Forse quanto è avvenuto non si può comprendere, anzi *non si deve comprendere*, perché comprendere è quasi giustificare”¹⁴. Ed è quello che noi, in veste di spettatori, abbiamo appena fatto: abbiamo compreso e abbiamo giustificato.

Bibliografia

- Altman R., *Film/Genre*, Londra, British Film Institute, 1999; trad. it. *Film/Genere*, Milano, Vita & Pensiero, 2004.
- Boyne J., *The Boy in the Striped Pyjamas*, Londra, Random House, 2006; trad. it. *Il bambino col pigiama a righe*, Milano, Fabbri, 2007.
- Casetti F., Di Chio F., *Analisi del film*, Milano, Bompiani, 2004.
- Jensen P., *Britney Spears soll in einen Holocaust-Drama mietspielen*, “Bild”, in www.bild.de.
- Levi P., *Se questo è un uomo / La tregua*, Torino, Einaudi 1989.
- Loshitzky Y. (a cura di), *Spielberg's Holocaust*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1997.
- Schleier C., *Steven Spielberg's New Direction*, “Jewish Monthly”, 108, n. 4, gennaio/febbraio 1994.
- Scott A. O., *Never Forget. You're Reminded*. “New York Times”, 21 novembre 2008, in www.nytimes.com.
- Stamp R., Burgoyne R., Flitterman-Lewis S., *New Vocabularies in Films Semiotics. Structuralism, Post-Structuralism and Beyond*, Londra-New York, Routledge, 1992; trad. it. *Semiologia del cinema e dell'audiovisivo*, Milano, Bompiani, 2004.
- Wiesel E., *Trivializing the Holocaust: Semi-Fact and Semi-Fiction*, “New York Times”, 16 aprile 1978.
- Vogler C., *The Writer's Journey: Mythic Structure For Writers*, Los Angeles, Michael Wiese Productions, 1998²; trad. it. *Il viaggio dell'eroe – La struttura del mito ad uso di scrittori di narrativa e cinema*, Roma, Dino Audino, 2004.

¹⁴ Primo Levi, *Se questo è un uomo / La tregua*, Torino, Einaudi, 1989, p. 347. Il corsivo è originale del testo.

CLAUDIO GAETANI

TO UNDERSTAND NECESSARILY. SHADOWS AND LIGHT
OF THE PRESENT BOND BETWEEN THE CINEMA
AND THE HOLOCAUST

When, some years ago, in the 2003, I began my research about the criterions of representability concerning the link existed in the course of the time between the cinema and the Holocaust, I did it because i was feeling some pressures inside of me. The first one, and that one I consider most important of all, concerns the fact that something is undoubtedly changed in the way by which any viewer can approach the subject by the filmic medium now. What I claimed at that time, and what I think still now, is the fact that we were more and more in front of a new and real cinematographic genre. It's been always clear to me that, for many reasons, it's not so easy to accept this evidence, but it's a fact. Even I, with a deep belief inside about this, had to be very cautious, with myself first of all, in maintaining this idea. At that time, many experts about the Holocaust and historians I met infact wanted to confute my theory. Yet at the end of my research I had collected so many proofs that the evidence could be touched, for real. A "genre", infact, it's the "locking" itself of a subject and the pigeonholing of it in semantic and sintactis structures that, first of all, have to be easily recognizable. So an "unprecedented ontologic problem" risks to become an empty box, just a pattern that, always repeated in its own form by one specifical kind of cinema, ceases to ask the viewer inescapable questions, for giving him, instead, just banal answers, answers that seriously risk not to be so expected the eventuality that a tragedy like that could happen never more.

GLI AUTORI

Caterina Resta è professore ordinario all'Università di Messina, dove insegna Filosofia teoretica e Filosofie del Novecento. Si è in particolare occupata del pensiero di Heidegger, Jünger e Schmitt e dei temi della differenza e dell'alterità, confrontandosi con il pensiero di Derrida, Nancy e Lévinas. Tra le sue pubblicazioni: *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003; *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Genova, il Melangolo, 2008; *Stato mondiale o Nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Reggio Emilia, Diabasis, 2009 (n. ed.).

Caterina Resta is professor of theoretical philosophy at the University of Messina, teaching theoretical philosophy and philosophy of the Twentieth Century. Mainly she carries its scientific research in the philosophy of the Twentieth Century, focusing especially on the thought of Martin Heidegger, Ernst Jünger and Carl Schmitt. She is also interested in the theme of difference and otherness, having depth in the French philosophy, the thought of Jacques Derrida, Emmanuel Levinas and Jean-Luc Nancy. Main publications: *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003; *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Genova, il Melangolo, 2008; *Stato mondiale o Nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Reggio Emilia, Diabasis, 2009 (n. ed.).

Gianluca Vagnarelli è docente a contratto di Filosofia Politica presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Macerata, è attualmente post-doc presso le Service de Philosophie politique et moral dell'Università di Liegi. È autore di *La democrazia tumultuaria. Sulla filosofia politica di Jean-Paul Sartre*, Eum, 2010.

Gianluca Vagnarelli is currently adjunct professor in Political Philosophy at the Faculty of Political Science, University of Macerata and post-doc at the Service de Philosophie politique et moral University of Liège. He is author of *La democrazia tumultuaria. Sulla filosofia politica di Jean-Paul Sartre*, Macerata, Eum, 2010.

Rita Fulco è dottore di ricerca in Metodologie della filosofia. Ha usufruito di una borsa biennale post-dottorato all'Università di Messina, presso la quale collabora

con la cattedra di Filosofia teoretica. Ha trascorso vari periodi di ricerca in Francia e in Germania. Dal 2009 è dottoranda in “Diritti umani: evoluzione, tutela e limiti” all’Università di Palermo, con un progetto di ricerca su “Giustizia, politica e diritti umani in Emmanuel Lévinas”. Si è occupata principalmente del pensiero del Novecento, in particolare di Simone Weil e di Sergio Quinzio, ai quali ha dedicato, oltre a saggi e articoli in libri collettanei e riviste nazionali ed internazionali, due monografie (*Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Roma, Studium, 2002; *Il tempo della fine. L’apocalittica messianica di Sergio Quinzio*, Reggio Emilia, Diabasis, 2007) e sui quali è intervenuta in qualità di relatrice in convegni nazionali e internazionali, in Italia e in Francia.

Rita Fulco, Ph.D. in Philosophy’s Methodologies, has received a two-year post-doctoral Fellowship at the University of Messina, at which shall cooperate with the Chair of theoretical Philosophy. She spent several periods of research in France and Germany. Since 2009 is Ph.D. candidate in “Human rights: evolution, protection and limits” at the University of Palermo, with a research project on the “Justice, political and human rights in Emmanuel Levinas”. She worked mainly on the thought of the Twentieth Century, in particular Simone Weil and Sergio Quinzio to whom he dedicated, as well as essays and articles in books and reviews national and international, two monographs (*Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Roma, Studium, 2002; *Il tempo della fine. L’apocalittica messianica di Sergio Quinzio*, Reggio Emilia, Diabasis, 2007) and on which participated as a speaker at national and international conferences, in Italy and France.

Victor Jeleniewski Seidler è professore di teoria sociale presso il dipartimento di sociologia del Goldsmiths College, Università di Londra. I suoi interessi e le sue ricerche spaziano dalla teoria sociale e filosofia, marxismo e teoria critica, teoria morale, mascolinità e politica sessuale. Tra le sue principali pubblicazioni: *Rediscovering Masculinity: Reason, Language and Sexuality*, London, Routledge, 1987; *Kant, Respect and Injustice: The Limits of Liberal Moral Theory*, London, Routledge, 1988; *The Moral Limits of Modernity: Love, Inequality and Oppression*, Basingstoke, Macmillans, 1991; *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory*, London and New York, Routledge, 1994; *Recovering the Self: Morality and Social Theory*, London, Routledge, 1994; *Shadows of the Shoah: Jewish Identity and Belonging*, Oxford, Berg, 2001; *Jewish Philosophy and Western Culture*, London, I.B Taurus, 2008.

Victor Jeleniewski Seidler is Professor of Social Theory in the Department of Sociology, Goldsmiths College, University of London. His range of interests and research work cover social theory and philosophy, marxism and critical theory, moral theory, masculinity and sexual politics. Main publications: *Rediscovering Masculinity: Reason, Language and Sexuality*, London, Routledge, 1987; *Kant, Respect and Injustice: The Limits of Liberal Moral Theory*, London, Routledge, 1988; *The Moral Limits of Modernity: Love, Inequality and Oppression*, Basingstoke, Macmillans, 1991; *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory*, London and New York, Routledge, 1994; *Recovering the Self: Morality and Social Theory*, London,

Routledge, 1994; *Shadows of the Shoah: Jewish Identity and Belonging*, Oxford, Berg, 2001; *Jewish Philosophy and Western Culture*, London, I.B Taurus, 2008.

Nataschia Mattucci è ricercatrice di filosofia politica presso l'Università degli Studi di Macerata e insegna filosofia dei diritti umani nella facoltà di scienze politiche. Nella sua attività didattica e di ricerca si è occupata principalmente del pensiero politico di alcuni classici, in particolare di Immanuel Kant e di Hannah Arendt. Riguardo alla filosofia politica kantiana, ha dedicato studi al cosmopolitismo, alla dottrina della resistenza e alla pubblicità. Nell'analisi della produzione politica arendtiana ha, invece, approfondito alcuni nuclei tematici quali la critica ai diritti umani e il giudizio politico. Negli ultimi anni i suoi interessi di ricerca hanno riguardato anche le filosofie femministe. Pubblicazioni principali: *L'universale plurale. Saggio sul pensiero politico di Immanuel Kant*, Torino, Giappichelli, 2006; *Mondo comune e responsabilità politica. Rileggendo la teoria politica di Hannah Arendt*, Macerata, Eum, 2008.

Nataschia Mattucci is assistant professor of political philosophy at University of Macerata, teaching philosophy of human rights at the faculty of political science. In his courses and research has dealt primarily with the political thought of some classics, especially Immanuel Kant and Hannah Arendt. With regard to Kant's political philosophy, she studied the cosmopolitanism, the theory of power and the publicity. Her analysis of the Arendt's political philosophy instead investigates themes like the critique of human rights and the political judgement. In recent years his research interests have also focused on feminist philosophies. Main publications: *L'universale plurale. Saggio sul pensiero politico di Immanuel Kant*, Torino, Giappichelli, 2006; *Mondo comune e responsabilità politica. Rileggendo la teoria politica di Hannah Arendt*, Macerata, Eum, 2008.

Antonello Ciervo è avvocato del Foro di Roma, specializzato in tutela dei Diritti fondamentali e Diritto dell'immigrazione. Dottore di Ricerca in "Diritto Pubblico" presso l'Università degli Studi di Perugia, è membro della "Law Clinic" in Diritto dell'immigrazione, presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Roma 3. Professore a contratto presso l'Università di Osnabrück, dove tiene il corso di "Istituzioni di Diritto costituzionale italiano - Grundkurs Staatsrecht".

Antonello Ciervo is lawyer of Rome law court, specialized in defense of Fundamental rights and Immigration law. Ph.D. in Public law to the University of Study of Perugia. Member of "Law clinic" in Immigration law to the University of Roma 3, Faculty of Law. He is a contract professor for the University of Osnabrück, where he held the course of "Istituzioni di Diritto costituzionale italiano - Grundkurs Staatsrecht".

Maria Chiara Locchi si è laureata nel 2004 presso l'Università degli Studi di Perugia – Facoltà di Giurisprudenza e ha conseguito nel 2009 il titolo di Dottore di ricerca in "Storia, politica, istituzioni dell'area euro-mediterranea nell'età contemporanea

nea” presso l’Università di Macerata. Dal 2009 è titolare di un assegno di ricerca presso il Dipartimento di Diritto pubblico dell’Università degli Studi di Perugia; dal 2005 collabora alle attività didattiche e di ricerca nell’ambito dei corsi di Diritto costituzionale e Diritto pubblico comparato presso l’Università degli Studi di Perugia. Ha pubblicato alcuni articoli e saggi inerenti ai temi della regolamentazione giuridica dell’immigrazione e della condizione dello straniero in Italia e in Europa.

Maria Chiara Locchi earned her first degree in 2004 from the University of Perugia, Faculty of Law and she received her Ph.D. in 2009 from the University of Macerata in “Contemporary History, Politics and Institutions of countries bordering the Mediterranean”. Since 2009 she has been under contract to conduct research at the Department of Public Law, University of Perugia. In addition, since 2005, she has been a teaching assistant for two courses: Constitutional Law and Comparative Public Law. She has several articles published, three of which on the topics of immigration law and legal *status* of foreigners.

Silvia Marchetti ha conseguito un dottorato in Letteratura italiana ed un Certificate of Graduate Studies in Arti e Culture Audiovisive presso la University of Michigan. Le sue aree di ricerca comprendono la letteratura ed il cinema, gli studi sulla Shoah, la migrazione e la traduzione. Ha pubblicato saggi su riviste europee e americane, che vertono sulla rappresentazione della Shoah e della migrazione nella letteratura e nel cinema contemporanei. Attualmente è Visiting Professor presso il Dipartimento di Studi Interdisciplinari su Traduzione, Lingue e Culture dell’Università di Bologna.

Silvia Marchetti holds a Ph.D. in Italian Literature and a Certificate of Graduate Studies in Screen Arts and Cultures at the University of Michigan. Her research areas include contemporary Italian literature and film, Shoah studies, migration, and translation. She has published on the Shoah and migration as represented in contemporary literature and film in both American and European journals. She is currently Visiting Professor in the Department of Interdisciplinary Studies in Translation, Languages and Cultures of the University of Bologna.

Emanuel Crudu è dottorando di ricerca presso la Scuola di dottorato Alti Studi di Lucca ed ha un contratto di ricerca presso il Centro di Studi Europei dell’Università di Oslo. I suoi studi riguardano la teoria politica, in particolare il tema dell’integrazione europea e delle politiche attuate nei Paesi del Centro e dell’Est Europa. Attualmente si occupa di narrazione identitaria ed alterità all’interno dell’Unione Europea.

Emanuel Crudu is Ph.D. candidate at IMT Institute for Advanced Studies in Lucca and Doctoral Fellow at the ARENA Centre for European Studies from University of Oslo. His main research interests are in political theory, European Integration and politics of Central and Eastern Europe. His current research focuses on identitarian narrative of alterity making inside European Union.

Claudia Santoni è dottoranda di ricerca in Teoria dell'informazione e della comunicazione presso il Dipartimento di Studi su Mutamento Sociale, Istituzione Giuridiche e Comunicazione dell'Università degli Studi di Macerata dove è stata assegnista di ricerca dal 2000 al 2004 e dal 2005 al 2009. Dal 2004 insegna Sociologia della famiglia alla Facoltà di Scienze Politiche. Temi principali di ricerca sono i giovani, le nuove famiglie ed i fenomeni migratori, gli studi di genere. È fondatrice dell'Osservatorio di genere, gruppo di studio dell'Istituto Storico della Resistenza e dell'Età Contemporanea "Mario Morbiducci" di Macerata. Tra le sue pubblicazioni: *Nuova socialità delle donne nella società ricevente*, in M. Maciotti, V. Gioia, P. Persano (a cura di), *Migrazioni al femminile*, Macerata, Eum, 2006; *Scelte e percorsi dei giovani tra scuola, lavoro, famiglia e genere*, Milano, Franco Angeli, 2009; *Le donne al lavoro. Vecchie rigidità di sistema e nuove strategie familiari*, in A. Martinelli, L. Savelli (a cura di), *Percorsi di lavoro femminile*, Pisa, Felici editore, 2009; *Il lavoro delle donne migranti. Un contributo poco visibile allo sviluppo economico*, in *Temperanter Migrant Women and Equal Opportunities*, C.I.R.S.I & I.S.I.E.I. Editori, 1-1-2010.

Claudia Santoni is Ph.D. student of Information Theory and Communication at the University of Macerata. Between 2000 and 2004 and between 2005 and 2009 she had got a research grant at the University of Macerata. Since 2004 is contract professor in Sociology of Family at the Faculty of Political Science. Research interests are the young people, the families dynamics, immigration studies and women studies. She is a member of the Gender Observatory an internal structure of the "Mario Morbiducci" Institute for the History of the Resistance and Contemporary Age in Macerata. Among her publications: *Nuova socialità delle donne nella società ricevente*, in M. Maciotti, V. Gioia, P. Persano (a cura di), *Migrazioni al femminile*, Macerata, Eum, 2006; *Scelte e percorsi dei giovani tra scuola, lavoro, famiglia e genere*, Milano, Franco Angeli, 2009; *Le donne al lavoro. Vecchie rigidità di sistema e nuove strategie familiari*, in A. Martinelli, L. Savelli (a cura di), *Percorsi di lavoro femminile*, Pisa, Felici editore, 2009; *Il lavoro delle donne migranti. Un contributo poco visibile allo sviluppo economico*, in *Temperanter Migrant Women and Equal Opportunities*, C.I.R.S.I & I.S.I.E.I. Editori, 1-1-2010.

Antonella Tiburzi è ricercatrice presso l'Aned (Associazione nazionale ex deportati) e Anpi (Associazione nazionale partigiani d'Italia). Ricercatrice e docente sulla "Shoah in Italia" presso il Centro di documentazione sulla Storia dell'Olocausto di Yad Vashem, Israele. Ha pubblicato i seguenti libri: *Kanada Kommando*, Ed. Comune di Roma, 2005; *Non perdonerò mai*, Nuova Dimensione, 2007; *I giorni del sole. Da Roma ai lager nazisti*, Ed. Comune di Roma, 2010 e diversi articoli in merito alla Shoah, i superstiti e la Memoria.

Antonella Tiburzi carries out researching activities at the A.n.e.d and at the A.n.p.i in Italy. She also carries out teaching and researching activities about the "Shoah in Italia" at the Center for the Documentation of Yad Vashem in Jerusalem in Israel. She published, among many articles, the followings books: *Kanada Kommando*, Ed. Comune di Roma, 2005; *Non perdonerò mai*, Nuova Dimensione, 2007; *I giorni del sole. Da Roma ai lager nazisti*, Ed. Comune di Roma, 2010.

Andrea Rondini è professore associato presso la Facoltà di Scienze della Comunicazione dell'Università degli Studi di Macerata. Insegna Produzione e diffusione letteraria, Letteratura di massa e di consumo. Si occupa principalmente di Primo Levi, di Natalia Ginzburg, di narrativa contemporanea, del rapporto tra letteratura e cinema (*Bello e falso. Il cinema secondo Primo Levi*, "Studi novecenteschi", 2007), di letteratura di massa. Fa parte del Comitato scientifico della "Rivista di letteratura italiana". Tra i suoi ultimi lavori i volumi *Lettori*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2009; *Letteratura di massa letteratura di consumo*, Macerata, Eum, 2009.

Andrea Rondini is Professor at University of Macerata and he is currently teaching Mass Literature, Literary Production and Circulation. His range of interests and research work covers Italian contemporary literature (P. Levi, N. Ginzburg), literature and cinema (*Bello e falso. Il cinema secondo Primo Levi*, "Studi novecenteschi", 2007), literature and communication, mass literature. He is member of the Scientific Committee of the "Rivista di letteratura italiana". He is author of five books and his articles have been published on several specialized reviews and journals. His latest books are *Lettori*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2009; *Letteratura di massa letteratura di consumo*, Macerata, Eum, 2009.

Frida Bertolini è laureata in Lingue e Letterature Straniere presso l'Università Ca' Foscari di Venezia e in Storia d'Europa presso l'Università Alma Mater Studiorum di Bologna. Attualmente è iscritta al dottorato di ricerca presso il Dipartimento di Discipline Storiche, Antropologiche e Geografiche dell'Università di Bologna in cotutela con l'Università Paris X-Nanterre. Si occupa di storia della Shoah e, in particolare, del rapporto tra storia e memoria.

Frida Bertolini earned her Master's Degree in Foreign Languages and Literature at the University Ca' Foscari of Venice and in Contemporary History at the University Alma Mater Studiorum of Bologna. Currently she is a Ph.D. student at the Department of History, Anthropology and Geography at the University of Bologna, in co-tutorship with the University Paris X-Nanterre. She deals with Holocaust History and, in particular, the relationship between history and memory.

Anna Bertini si è laureata con lode nel 2008, con una tesi in Letteratura di Massa e Consumo dal titolo *Corrado Augias tra letteratura, teatro e saggistica* presso la Facoltà di Scienze della Comunicazione dell'Università degli Studi di Macerata. Ha avuto accesso al Dottorato in Teoria dell'Informazione e della Comunicazione per il triennio 2010/12, con un progetto di ricerca sulle contaminazioni tra giornalismo e letteratura e sull'evoluzione del genere narrativo oggi definito "non-fiction". Da anni collaboratrice di testate locali per la redazione di articoli, oggi è in attesa della pubblicazione tratta dalla tesi di laurea *Il giallo storico di Corrado Augias*, presso la rivista "Studi Novecenteschi".

Anna Bertini: in 2008 she graduated *cum laude* with a thesis degree in Mass and Consumption Literature, entitled *Corrado Augias tra letteratura, teatro e saggis-*

tica, at the Faculty of Communication Sciences, University of Macerata. She had access to the Doctorate in Information and Communication Theory for the period 2010/12, with a project research on contamination between journalism and literature and the evolution of narrative genre now called “non-fiction”. From years collaborator to local newspapers, she is now awaiting the publication *Il giallo storico di Corrado Augias* in the literature periodic “Studi Novecenteschi”.

Donato Bevilacqua: nel 2007 si laurea in Scienze della Comunicazione presso l’Università di Macerata con 110/110, con una tesi in Storia Contemporanea dal titolo: *Le due croci. La chiesa cattolica e la politica nazista*, sotto la supervisione della Prof.ssa Paola Magnarelli. Nel 2009 laurea specialistica con lode in Comunicazione Multimediale con una tesi in Letteratura di massa e di consumo dal titolo: *Raccontare la storia. Oriana Fallaci tra giornalismo e letteratura*, supervisore il Prof. Andrea Rondini. È in attesa di una pubblicazione presso la rivista “Rivista di letteratura italiana”, di un saggio dal titolo *La prova più dura. Concetto e modelli di eroismo nelle opere di Oriana Fallaci*.

Donato Bevilacqua: in 2007 I graduated in Communication Sciences at the University of Macerata with value of 110/110, with a degree in Modern History from the title: *The two crosses. The Catholic Church and Nazi policy*, with Paola Magnarelli as supervisor. In 2009 I graduated with honors in Multimedia Communication with a degree in literature and mass consumption by title: *Telling the story. Oriana Fallaci between journalism and literature*, with Andrea Rondini as supervisor. He’s awaiting publication in the journal “Rivista di Letteratura italiana” an essay entitled *The toughest test. Concept and models of heroism in the works of Oriana Fallaci*.

Claudio Gaetani è dottorando in *Storia, Politica e Istituzioni dell’Area Euro-Mediterranea nell’Età Contemporanea* nella Facoltà di Scienze Politiche dell’Università di Macerata. Ha scritto per le riviste “Ev”, “Duel”, “Ciminiera” e partecipato a vari volumi. Nel 2006 esce il suo primo lavoro autonomo: *Il cinema e la Shoah* (Le Mani, prefazione di Moni Ovadia), al quale segue, tra gli altri, *L’arte della democrazia* (Armando Siciliano Editore, 2008).

Claudio Gaetani is Ph.D. candidate in “History, Politics and Institutions of the Euro-Mediterranean Area in the Contemporary Age” in the Faculty of Political Science, University of Macerata. Contributor for the magazines “Ev”, “Duel”, “Ciminiera”, and for several volumes. In 2006 he publishes his first own work, *Il cinema e la Shoah* (Le Mani), which is followed, among others, by *L’arte della democrazia* (Armando Siciliano Editore, 2008).

Publicazione realizzata da:



Istituto Storico della Resistenza ed Età Contemporanea “M. Morbiducci” di Macerata
all’interno del progetto “Before and Beyond Auschwitz”
Programma “EUROPE FOR CITIZEN, ACTIVE EUROPEAN REMEMBRANCE”

In collaborazione con:



Universiteit Utrecht

Con il contributo di:



Education and Culture DG

Culture Programme



Citizenship

Passato Futuro

Collana diretta da Patrizia Dogliani

Fuori collana:

Patrizia Dogliani (a cura di), *Rimini Enclave 1945-1947. Un sistema di campi alleati per prigionieri dell'esercito germanico.*

Patrizia Dogliani (a cura di), *Romagna tra fascismo e antifascismo 1919-1945. Il Forlivese-Cesenate e il Riminese.*

Volumi pubblicati:

Istituto Mantovano di Storia Contemporanea (a cura di), *Fascismo e Antifascismo nella Valle Padana.*

Carlo De Maria - Patrizia Dogliani, *Romagna 1946. Comuni e società alla prova delle urne.*

Reinhart Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici.*

Marco Fincardi, *Campagne emiliane in transizione.*

Carlo De Maria, *Spirito liberale e tradizioni comunitarie. Storia e ordinamento del mutuo soccorso nel Forlivese-Cesenate e nel Riminese (1840-1915).*

Rossella Ropa, *Prigionieri del Terzo Reich. Storia e memoria dei militari bolognesi internati nella Germania nazista.*

Silvia Inaudi, *A tutti indistintamente. L'Ente Opere Assistenziali nel periodo fascista.*

Carlo De Maria, *Alessandro Schiavi. Dal riformismo municipale alla federazione europea dei comuni. Una biografia: 1872-1965.*

Mario Ivani, *Esportare il fascismo. Collaborazione di polizia e diplomazia culturale tra Italia fascista e Portogallo di Salazar (1928-1945).*

Mirco Carrattieri - Alberto Ferraboschi (a cura di), *Piccola patria, grande guerra. La Prima Guerra Mondiale a Reggio Emilia.*

Simona Salustri, *La nuova guardia. Gli universitari bolognesi tra le due guerre (1919-1943).*

Roberto Colozza, *Repubbliche rosse. I simboli nazionali del Pci e del Pcf (1944-1953).*

Patrizia Dogliani (a cura di), *Giovani e generazioni nel Mondo contemporaneo. La ricerca storica in Italia.*

Christina Schmidt, *Al di là del Muro. Cinema e società nella Germania Est 1945-1990.*

- Marco Fincardi - Antonio Canovi, *La Repubblica sulla riva del Po. Guastalla dalla liberazione al 1948.*
- Silvia Casilio - Loredana Guerrieri (a cura di), *Il '68 diffuso. Contestazione e linguaggio in movimento.*
- Silvia Casilio - Loredana Guerrieri (a cura di), *Il '68 diffuso. Creatività e memorie in movimento.*
- Enzo Fimiani (a cura di), *Vox populi? Pratiche plebiscitarie in Francia, Italia, Germania (secoli XVIII-XX).*
- Fabio Montella - Francesco Paoletta - Felicita Ratti (a cura di), *Una regione ospedale. Medicina e sanità in Emilia-Romagna durante la Prima Guerra Mondiale.*
- Matteo Pretelli, *Il fascismo e gli italiani all'estero.*
- Doug Dowd, *Blues for America. Una critica, un lamento e tante memorie.*
- Silvia Casilio - Annalisa Cegna - Loredana Guerrieri (a cura di), *Paradigma lager. Vecchi e nuovi conflitti del mondo contemporaneo.*

