

BLANCA LLUM VIDAL

Giorgio Agamben i la paradoxa necessària

Notes sobre Ciò che resta de Auschwitz

La modernité est un combat. Sans cesse recommençant.
Parce qu'elle est un état naissant, indéfiniment naissant,
du sujet, de son histoire, de son sens.

HENRI MESCHONNIC, *Modernité Modernité* (1994)¹

INTRODUCCIÓ: *SI AIXÒ ÉS UN HOME A LA LLUM DE GIORGIO AGAMBEN*

«Per sort meva, no em van deportar a Auschwitz fins al 1944, és a dir, després que el govern alemany, atesa la creixent escassetat de mà d'obra, hagués establert d'allargar la vida mitjana dels presoners que s'havien d'eliminar».² Així comença el Prefaci a *Se questo è un uomo* de Levi. Les condicions econòmiques i socials, no de qualsevol any de la guerra, sinó del 1944, expliquen, en part, la seva supervivència. Des de la primera frase del llibre, Levi se situa explícitament en la més estricta materialitat i en la facticitat més directa: això és el que hi ha hagut, així és com ho he viscut. Dit altrament: Levi no sotmetrà a formalització la pròpia experiència als camps d'extermini nazis. No farà, en cap cas, una fenomenologia del *Lager*. Levi no

Blanca Llum Vidal (Barcelona, 1986) és poeta i assagista. Ha publicat els poemaris *La cabra que hi havia* (2009), *Nosaltres i tu* (2011), *Homes i ocells* (2012) i *Visca!* (2013). Ha editat la poesia d'Àngel Guimerà i el llibre *Dues Catalunyes* d'Àngel Carmona. Així mateix, ha escrit a propòsit del *Tractat sobre l'amor heroïc* d'Arnau de Vilanova, *El ansia de la pandorga* d'Orlando Guillén i les *Tres sorores* de Salvador Espriu

¹ Henri MESCHONNIC, *Modernité Modernité*, Paris, Gallimard, 2000, p. 9

² Primo LEVI, *Si això és un home* [títol original: *Se questo è un uomo*], traducció al català de Francesc Miravittles, Barcelona, Edicions 62, 2001, p. 19

escriurà per fer sorgir essències de l'experiència concentracionària, sinó «per necessitat d'explicar als “altres”»³ la seva estada a Auschwitz-Birkenau, i ho farà tancant (o, intuïnt recepcions posteriors, havent de tancar) el Prefaci amb una frase com aquesta: «Em sembla superflu afegir que cap dels fets no és inventat.»⁴

A banda de la consideració general que tota experiència és subjectiva o que tota subjectivitat dona comptes parcialment d'una experiència col·lectiva, sembla necessari, encara avui, d'aturar-se una altra vegada en la darrera frase del Prefaci. Tot i les metàfores que pugui contenir (i la tan estudiada *zona grisa* de què parla Levi n'és una), tot i l'estil amb què estigui escrit i tot i els gèneres que pugui invocar (la quotidianitat al camp, lògicament, a vegades portarà Levi a fer un salt reflexiu sobre la condició humana i, per tant, a fer consideracions amb caràcter d'assaig), *Se questo è un uomo* és una obra testimonial, cosa que vol dir, en darrer terme i defugint les volteres etimològiques, que allò que la fa néixer és la voluntat de mostrar manifestament una cosa. És des d'aquí, penso, que l'obra demana de ser llegida. I és també des d'aquí que entenc que caldria llegir els dubtes de Levi a l'hora de testimoniar: Levi dirà que, amb el seu testimoni, no s'erigeix com a jutge; dirà també que no té autoritat de concedir el perdó perquè ell no té cap autoritat; dirà, fins i tot, que ells, els supervivents, mai no podran ser els veritables testimonis; que els veritables, els integrals, són, en la terminologia dels camps, *die Muselmänner*.

Amb una autocrítica que cal contextualitzar (l'obra va ser escrita immediatament després de l'alliberament), Levi qüestiona la seva pròpia testimoniabilitat. Un qüestionament, aquest, no només comprensible (escriu quan feia poc que havia sortit del camp), sinó també intransferible. Com a lectors, apropiant-se d'aquest qüestionament comporta, almenys, dos problemes greus. Implica, d'una banda, una sublimació dels dubtes de Levi que poden arribar a estendre un vel de sospita sobre el seu testimoni i la seva veracitat. Una sublimació, per tant, que acabaria llegint una frase com «em sembla superflu afegir que cap dels fets no és inventat» com un simple apunt retòric, i que, de fet, dissoldria la intenció política de l'obra: «La història dels camps d'extermini hauria de ser entesa per tothom com un sinistre senyal de perill.»⁵ Com a lectors, fer nostres els dubtes de Levi parla, d'altra banda, d'una manera completament fusional de llegir: d'una lectura que deixa a part tota distància crítica, que dissipa els diferents subjectes implicats en el llibre i que, en conseqüència, dona comptes d'una forma de relació amb l'alteritat (què és, si no, la lectura?) que no té en compte la radical individualitat de cada text.

³ *Ibid.*, p. 20

⁴ *Ibid*

⁵ *Ibid*

En aquest sentit, a *Ciò che resta de Auschwitz*, Giorgio Agamben, llegint i citant els dubtes de Levi sobre l'acte mateix de testimoniar (i posant èmfasi, sobretot, en la idea de Levi segons la qual els veritables testimonis de l'extermini són els «musulmans», els enfonsats, els que han tocat fons), afirma:

El testigo testimonia de ordinario a favor de la verdad y de la justicia, que son las que prestan a sus palabras consistencia y plenitud. Pero en este caso el testimonio vale en lo esencial por lo que falta en él; contiene, en su centro mismo, algo que es intestimoniable, que destruye la autoridad de los supervivientes. Los «verdaderos» testigos, los «testigos integrales» son los que no han testimoniado ni hubieran podido hacerlo [...]. Los que lograron salvarse, como seudotestigos, hablan en su lugar, por delegación: testimonian de un testimonio que falta [...]. Quien asume la carga de testimoniar por ellos sabe que debe dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar. Y eso altera de manera definitiva el valor del testimonio, obliga a buscar su sentido en una zona imprevista.⁶

Basta aquest fragment, d'entrada, per fer-se unes quantes preguntes: tenint en compte el que diu Levi al Prefaci (que cap dels fets que explica no són inventats) i tenint en compte que, en les pàgines que precedeixen aquestes afirmacions d'Agamben, s'ha considerat que ni la història ni el dret són disciplines operatives a l'hora de pensar el «testimoni», ¿quin grau d'ironia, o fins i tot de menyspreu, conté una frase com «el testigo testimonia de ordinario a favor de la verdad y de la justicia»? «Los “verdaderos” testigos, los “testigos integrales” son los que no han testimoniado ni hubieran podido hacerlo», diu, fent referència als «musulmans» com a persones que han patit les conseqüències més extremes del genocidi nazi i com a persones a les quals els és impossible de testimoniar. Efectivament, els supervivents són els únics que poden testimoniar. Què significa, però, el gest d'acabar el llibre amb un seguit de testimonis que han sobreviscut a la condició de «musulmà»? Està dient Agamben que hi hauria diferents graus de «musulmanitat»? On condueix, això? A una jerarquia de víctimes? A una autenticitat? Per què no parlar, simplement, de morts (els morts no parlen; els vius, alguns, sí)? Si Levi mateix diu del seu testimoni que no té autoritat, per què Agamben parla de destruir l'autoritat dels supervivents? Agamben els dota d'una autoritat per, immediatament, destituir-la —una manera dubtosa de presentar un concepte com ara «autoritat», que, en general, provoca rebuig.

⁶ Giorgio AGAMBEN, *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo: Homo sacer III* [títol original: *Ciò che resta de Auschwitz: L'archivio e il testimone (Homo sacer III)*], traducció al castellà d'Antonio Gimeno Cuspinera, València, Pre-Textos, 2000, p. 34

Lluny de facilitar la comprensió de la figura del «testimoni»,⁷ una idea com «dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar», a més de fer mòbil el llenguatge en una situació en què no és evident que aquesta mobilitat condueixi a alguna banda, el que fa és posar l'èmfasi en qui no ha pogut testimoniar i situar l'experiència d'aquell que ha pogut (o ha hagut de fer-ho) a un segon pla. En aquest context, la paradoxa i l'aporia seran reivindicades com a principis fonamentals, com a dogmes.

Tampoc no sembla tan obvi que «dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar» sigui la funció del testimoni i no el seu contrari: donar testimoni de la possibilitat, malgrat tot i a despit del que pretenia el nacionalsocialisme, de testimoniar (sobre la pròpia experiència i sobre l'experiència que del «musulmà» —com a alteritat extrema— es va fer en els camps). Tensant tota lògica, el que Agamben sembla voler dir és que el discurs de la raó és un discurs únic i exclouent i que, per això, caldria posar la mateixa raó en qüestió. Des d'aquí, serà possible fer de la realitat dels «musulmans» a vegades una construcció intel·lectual anhistòrica i a vegades una figura retòrica. Enfront d'això, a *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Philippe Mesnard i Claudine Kahan consideren que el 'musulmà' d'Agamben «désigne une figure vide, inimaginable, innommable»,⁸ i afegeixen, contundents, que «le vide n'est littéralement pas rien et suscite aujourd'hui de nombreux discours et créations».⁹

A continuació, intentaré resseguir algunes de les tesis que Agamben presenta a *Ciò che resta de Auschwitz*, aturant-me principalment en els *concepts* de «musulmà» i de «testimoni» i en els paradigmes epistemològics que considera invàlids a l'hora d'abordar-los. Efectivament, el *concepte* és allò que, en el llibre d'Agamben, ocupa el lloc rellevant. Tractant-se d'una obra que té com a objecte un esdeveniment històric concret, fa l'efecte que la realitat de la qual el concepte parteix ha estat relegada a un pla excessivament secundari. Tractant-se d'un autor que gaudeix d'una amplíssima audiència i d'una abundant descendència (no només en l'àmbit filosòfic),¹⁰ d'un autor que es presenta gairebé sempre en termes d'elogi i d'un autor l'eclecticisme del qual el porta, posem per cas, a llegir Primo Levi a la llum de Martin Heidegger, resulta necessària, penso, la seva discussió.

⁷ És el que fa, per contra, Michael Pollak a *L'expérience concentrationnaire*, París, Métailié, 2000

⁸ Philippe MESNARD i Claudine KAHAN, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, París, Éditions Kimé, 2001, p. 60

⁹ *Ibid*

¹⁰ Arnau Pons analitza l'ús que, a *El guant de plàstic rosa* (2016), la poeta Dolors Miquel fa del «musulmà» d'Agamben: <<https://elcuadernodigital.com/2017/05/01/arnau-pons/>>

NI HISTÒRIA NI DRET NI TEOLOGIA

A *Ciò che resta de Auschwitz*, Agamben es proposa de fer un «comentario perpetuo sobre el testimonio».¹¹ Un comentari, s'entén, que duri sempre, definitiu. Que un filòsof que en aquest llibre es defineix a si mateix com el punt d'equilibri entre tots aquells que, d'Auschwitz, n'han volgut entendre massa perquè, diu, tenen explicacions per a tot (no concreta qui), i la negativa d'aquells que, encallats en la idea que Auschwitz és quelcom d'indicible, sacralitzen l'extermini; que un filòsof, doncs, que s'ubica entre un extrem i l'altre amb voluntat de mesura consideri «perpètua» la seva aportació, resulta inquietant. No sembla que la perpetuïtat, en aquest context, deixi massa espai al diàleg. La seva intenció sembla clara: «El autor considerará recompensados sus esfuerzos si, en el intento de identificar el lugar y el sujeto del testimonio, ha logrado por lo menos plantar aquí y allá algunos jalones que puedan orientar a los cartógrafos de la nueva tierra ética.»¹² Em pregunto de quina «terra» es tracta. Em pregunto també si aquestes «fites» no les ha posades ja Levi amb la *Trilogia d'Auschwitz*.

Suposem —perquè ell no ho diu— que la «nova terra ètica» és l'ètica després d'Auschwitz i constatem —això sí que ho diu— que la mirada que projectarà sobre l'esdeveniment històric sobre el qual reflexiona serà una mirada eminentment fenomenològica: es tracta, diu, d'identificar el lloc i el subjecte del testimoni; d'identificar-ne, per tant, l'essència. Una essència que, en paraules d'Edmund Husserl, és allò «que se encuentra en el ser autárquico constituyendo lo que él es».¹³ A partir d'aquesta recerca, la fenomenologia d'Agamben dista molt, per exemple, del matís que Maurice Merleau-Ponty fa als postulats, que tanmateix assumeix, de Husserl. Ço és: per a Merleau-Ponty la fenomenologia no és només «una ciencia de esencias [...], apriorística [...] o eidética»,¹⁴ sinó també «una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que puedan comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su “facticidad”».¹⁵

¹¹ Giorgio AGAMBEN, *op. cit.*, p. 8

¹² *Ibid.*, p. 10

¹³ Edmund HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [títol original: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913], traducció al castellà de José Gaos, Mèxic - Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 10

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción* [títol original: *Phénoménologie de la perception*, 1945], traducció al castellà de Jem Cabanes, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 7

Com si fos una substància, Agamben es proposa d'aïllar l'estructura interna del «veritable» testimoni, cosa que el portarà a deslegitimar, d'entrada, qualsevol mena de saber històric: «La aporia de Auschwitz es, en rigor, la misma aporia del conocimiento histórico: la no coincidencia entre hechos y verdad».¹⁶ Que aquest saber històric sigui quelcom que fàcilment penetra en l'àmbit institucional, de control i de poder —i que aquesta penetració pugui tenir efectes polítics i culturals desastrosos— demana que aquest saber sigui especialment vigilat, però en cap cas, penso, negat. La deslegitimització de la història com a disciplina de coneixement condueix Mesnard i Kahan a considerar que, en Agamben, «la vérité éthique d'Auschwitz ne doit rien aux conditions et aux faits qui l'on rendu possible»; més endavant, afegeixen: «D'abord, on voit l'histoire réduite ici à la caricature d'un dogme positiviste qui, chevillé au constant des faits, resterait privée de l'intelligence de la vérité.»¹⁷

Tenint en compte que la seva meditació sobre el testimoniatge dels camps col·loca al centre *Se questo è un uomo* de Levi, el rebuig en bloc de la història esdevé particularment alarmant. No debades, l'any 1976, Levi decideix incloure a l'obra un apèndix que té la finalitat de respondre a les preguntes que li havien fet els seus lectors, entre les quals destaquen la relativa al coneixement (o no) dels alemanys sobre la situació dels camps, la que fa referència a les similituds i a les diferències entre els gulags i els *Lager*, la que mira d'explicar l'odi fanàtic dels nazis contra els jueus, i la que reflexiona sobre les acusacions de no rebel·lió en massa dels presos dels camps. D'aquesta darrera, Levi en diu que «retreure als presos que no es rebel·lessin representa un error de perspectiva històrica: significa pretendre d'ells una consciència política que avui és patrimoni gairebé comú, però que aleshores només pertanyia a una elit».¹⁸ És evident que al testimoni principal sobre el qual Agamben treballa, la «perspectiva històrica» no li semblava menor a l'hora d'escriure sobre el que havia passat.

En aquesta operació d'espolsar (i de fer trontollar en la seva mateixa naturalesa) el que considera una nosa a l'hora de pensar Auschwitz, Agamben no només rebutja la història, sinó també el dret. «El derecho no tiende en última instancia al establecimiento de la justicia. Tampoco a la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con independencia de la verdad o de la justicia.»¹⁹ Recolzant-se

¹⁶ Giorgio AGAMBEN, *op. cit.*, p. 9

¹⁷ Philippe MESNARD i Claudine KAHAN, *op. cit.*, p. 10

¹⁸ Primo LEVI, *op. cit.*, p. 261

¹⁹ Giorgio AGAMBEN, *op. cit.*, p. 16

en *El procés* de Kafka com a metàfora del que anomena naturalesa autoreferencial del judici, i aturant-se en els processos de Nuremberg, en què, entre d'altres, es va decretar la mort a la força d'Adolf Eichmann, Agamben considera que «el derecho no había agotado el problema, sino que más bien éste era tan enorme que ponía en tela de juicio al derecho mismo y le llevaba a la propia ruina».²⁰

Segurament no feia falta arribar a Nuremberg per tal de fer una afirmació com l'anterior. Fichte i Hegel ja es pregunten si existeix una garantia última del dret o, en altres paraules, si per parlar de dret n'hi ha prou amb el mateix dret. La seva resposta és que no, i, malgrat tot, continuen pensant el dret per, des de diferents posicions, mirar d'eixamplar-lo. «Agamben reproche au droit ce que le droit et le public ne savent que trop, que la justice n'est pas “ parfaite ”».²¹ Sigui com sigui, i malgrat la imperfecció, si després de Nuremberg s'afirma això, no només em pregunto en quina reparació es pensa (si és que es pensa en cap), sinó també com s'ha d'intervenir enfront dels genocidis posteriors a Auschwitz. Deslegitimant el dret sense esbossar una proposta de justícia o de reparació (encara que fos quelcom d'aliè a les actuals fronteres dels estats de dret), *Ciò che resta de Auschwitz* sembla convidar ni més ni menys que a la claudicació o a la resignació, no només enfront dels exterminis dels pobles, sinó també enfront d'altres situacions totalitàries que han tingut lloc al segle XX i que tenen lloc al XXI.

Una de prop que encara cueja: si el dret ha quedat reduït a no-res, com és possible apel·lar a una reparació (que encara avui no s'ha produït) de les víctimes ocasionades pel franquisme? Des d'Agamben, s'esfondra la mateixa noció de «lleï». Encara que aquest esfondrament pretengués posar en qüestió el poder dels estats actuals —i s'entén que el qüestionament de qualsevol mena de poder és sempre pertinent—, la pregunta continuaria igualment sense obtenir cap resposta i acceptant, paradoxalment, l'*statu quo* d'impunitat amb els crims franquistes. En una guerra que no es va originar amb la topada entre dos bàndols, sinó amb una insurrecció feixista contra un estat democràtic europeu, penso, evidentment, en els vençuts, que també van ser víctimes d'una llei d'amnistia que va equiparar tàcitament les responsabilitats de les víctimes i dels botxins.

Si fer justícia és quelcom d'independent al judici (perquè aquí es considera que és un fi en si mateix), em pregunto com Agamben interpreta la consideració següent de Levi: «Pensava que la meua paraula seria tant més creïble i útil com més objectiva aparegués i menys apassionada sonés; només així el testimoni compleix

²⁰ *Ibid.*, p. 18

²¹ Philippe MESNARD i Claudine KAHAN, *op. cit.*, p. 11

la seva funció en un judici, que és la de preparar el terreny al jutge. Els jutges sou vosaltres.»²² Unes línies en què Levi explicita quina pensa que és la funció del testimoni (o la funció del testimoni en un judici institucional i/o personal) curiosament no serveixen a Agamben a l'hora d'identificar, en paraules seves, «el lloc i el subjecte del testimoni».

Agamben desaprova tant la confusió entre categories ètiques i categories jurídiques com la confusió entre dret i moral, i entre dret i teologia. Pel que fa a això, retreu a Hans Jonas, filòsof i creient, que es preguntés com és possible que Déu hagi tolerat Auschwitz. Agamben recorda que la teodicea és un procés que no parla de les responsabilitats dels homes, sinó de les de Déu. I, com el seu nom indica —el terme, en general i etimològicament, significa «justificació de Déu»—, acaba absolutament la divinitat, cosa que finalment porta a acceptar que el món és així i que al món hi ha hagut Auschwitz.

Ara bé, el text de Jonas de què parla Agamben no s'atura aquí i, de fet, acaba dient exactament el contrari del que Agamben diu que diu Jonas. De quin Déu parla, Agamben? Com a jueu, i després de dir, efectivament, que Déu ha permès l'extermini, Jonas fa referència a la posició teològica del judaisme: a diferència del cristianisme, en què el món és percebut com una vall de llàgrimes i la salvació s'espera en el més enllà, el judaisme veu en el món el lloc per a la justícia i per a la redempció, i Déu, diu Jonas, és el «senyor de la Història». Lluny de tractar-se d'una qüestió de tolerància, segons Jonas, Auschwitz posa en qüestió el concepte tradicional de Déu i l'epítet de «senyor de la Història». Si «la cuestión de *Job* fue desde siempre la cuestión principal de la teodicea: de la [teodicea] universal por la existencia del mal en el mundo»,²³ Jonas no sacralitza l'ensenyança profètica, sinó que l'assumeix críticament, i acaba el text afirmant que la seva resposta al «problema de Job» «es contraria a la del Libro de Job: ésta apela a la *plenitud* del poder del Dios creador, la mía a su *renuncia* al poder». I immediatament després, afegeix: «Y sin embargo, aunque suene extraño, ambas respuestas son alabanzas. Porque la renuncia ocurrió para que podamos existir.»²⁴ Contràriament al que deia Agamben de la teodicea en termes generals, la veu jueva que parla aquí no demana responsabilitats a Déu, sinó als homes —únics creadors de la maquinària assassina i objecta que van ser els *Lager*.

²² Primo LEVI, *op. cit.*, p. 250

²³ Hans JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos* [títol original: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*], traducció al castellà d'Angela Ackermann, Barcelona, Herder, 1992, p. 196

²⁴ *Ibid.*, p. 212



Per tal de descartar el saber teològic a l'hora de pensar Auschwitz, Agamben amputa una citació de Jonas a fi d'atribuir-li una fe cega (que segons Agamben voldria dir connivent) que el judaisme de Jonas no contempla.

Bandejant, en poques pàgines, la història, el dret i la teologia, allò que resta per pensar d'Auschwitz i la figura del testimoni és l'etimologia. A diferència de les tres disciplines anteriors, l'etimologia no és pensada (encara que fos per assumir-la), sinó simplement acceptada. Parant, doncs, una atenció extrema a la filiació dels mots, Agamben fa un repàs per tota una sèrie de conceptes que, segons ell, han estat tan malentesos que han esbiaixat el significat ètic i polític de l'extermini.

M'aturo en les nocions de «responsabilitat» i de «culpa». En tractar-se originàriament, diu, de conceptes jurídics (només en un segon moment s'haurien transferit fora de l'àmbit del dret), qualsevol doctrina ètica que es fundi en ells o que els tingui especialment en compte resultarà ineficient. Així, ni les consideracions ètiques d'Emmanuel Lévinas ni les de Hans Jonas (són els noms que dona Agamben) no serviran per pensar l'extermini. Que fora bo de determinar les fronteres que separen l'ètica del dret, d'acord. Tanmateix, entenc que les paraules no són simplement quelcom d'originari que caldria rescabalar, sinó també, i diria que sobretot, el seu ús.

Des d'aquesta perspectiva, si es vol més pragmàtica, que una filosofia que té per objecte central l'alteritat com és la de Levinas no serveixi (encara que sigui per discrepar-hi en alguns aspectes) a l'hora de pensar una aniquilació per motiu de raça s'ha de poder, almenys, posar en dubte. Com s'ha de poder matisar, també, la sentència que Agamben dona per irrevocable i que diu que «responsabilitat» i «culpa» són conceptes originàriament jurídics: tant la idea de responsabilitat envers l'altre com la idea de falta que es desprèn de l'omissió d'aquesta responsabilitat són presents —i determinants— en els textos bíblics, que posen èmfasi no en l'alteritat forta i autosuficient, sinó en la més vulnerable (personalitzades en les figures de la vídua, de l'orfe i de l'estranger).

EL TESTIMONI, EL «MUSULMÀ»

Des d'aquest paradigma epistemològic negatiu —els sabers de què ha parlat han estat presentats per tal de ser relegats a l'esterilitat—; des d'aquest paradigma postmodern ortodox (del que es tracta és d'invalidar els grans relats suposadament gastats; de descentralitzar l'autoritat política, intel·lectual i científica; i de promoure fins a les últimes conseqüències l'eclecticisme i el relativisme); des d'aquest nou paradigma, en què «l'auteur semble affirmer moins la philosophie elle-même, que l'autorité philosophique d'où il parle»,²⁵ Agamben posa l'èm-

| ²⁵ Philippe MESNARD i Claudine KAHAN, *op. cit.*, p. 9

fasi en l'etimologia per aproximar-se a una sèrie de conceptes que considera centrals a l'hora de reflexionar sobre l'extermini, entre els quals destaquen, no només per la seva importància, sinó per com els relaciona, el de «testimoni» i el de «musulmà».

Agamben entén que aquesta reflexió és necessària perquè «decir que Auschwitz es “indecible” o “incomprensible” equivale a *euphemeîn*, a adorarle en silencio, como se hace con un dios; es decir, significa, a pesar de las intenciones que puedan tenerse, contribuir a su gloria».²⁶ A banda de no veure clara la relació entre l'eufemisme i el silenci —l'eufemisme és la substitució d'una expressió o d'un mot que es considera massa dur o massa carregat de sacralitat per un de més suau o inofensiu, però mai no és callar, sinó optar per la via de la parla—, el posicionament d'Agamben (és necessari reflexionar sobre l'esdeveniment) dista molt de ser radical. Radical és, penso, el moment en què Mesnard i Kahan diuen que el buit no és absolutament res, de la qual cosa es desprèn que fer del buit un concepte filosòfic per pensar una realitat històrica com Auschwitz és poc més que una evasió.

Després d'haver rebutjat la indicibilitat d'Auschwitz, Agamben diu que «el testimonio contiene, no obstante, una laguna».²⁷ En aquest context, la locució conjuntiva *no obstante* és l'encarregada de posar en relació directa la «indicibilitat» anterior amb la «llacuna», la qual, d'altra banda, fa referència, en sentit figurat, a un espai buit en una continuïtat, a un espai en blanc, a una interrupció. El que sembla que Agamben interromp és la «no indicibilitat» o, dit d'una altra manera, sembla que Agamben revitalitzi el silenci i, per tant, i paradoxalment, el caràcter religiós de l'adoració a través d'una figura transcendent (que per a ell serà la del «musulmà»).

La llacuna d'Agamben té conseqüències determinants perquè es tracta d'una llacuna, diu, «que pone en tela de juicio el propio sentido del testimonio y, por ello mismo, la identidad y la credibilidad de los testigos».²⁸ Segons l'autor, la llacuna fa referència a la impossibilitat del supervivent de testimoniar integralment (això només ho pot fer, diu, el «musulmà»). Així, i tensant l'expressió cada vegada més, Agamben afirma que la llengua del testimoni és una llengua que no significa, però que, en el seu no significar, s'endinsa en «allò» sense llengua fins a recollir una altra insignificança, la del testimoni integral, la del que no pot prestar testimoni. Allò que és veritable és, per a Agamben, el testimoniatge integral, és a dir, el total, aquell que inclouria tots i cadascun dels elements dels camps, aquell que, de nou, torna a tenir un caràcter religiós perquè l'adjectiu *integral* no apel·la a la humanitat, sinó a l'absolut.

²⁶ Giorgio AGAMBEN, *op. cit.*, p. 32

²⁷ *Ibid.*, p. 33

²⁸ *Ibid*

Des d'aquest punt de vista, el testimoni es considerarà un sistema de relacions entre allò que és dicible i allò que no és dicible d'una llengua, i el subjecte del testimoni esdevindrà, així, «el puesto vacío»,²⁹ entès, aquest, com l'espai entre una possibilitat i una impossibilitat de dir. Per a Agamben, que considera que el testimoni és una potència que es fa real gràcies a la impotència de dir (del «musulmà»), la paraula del testimoni deixa de tenir valor per ella mateixa.

Per això considera que el subjecte del testimoni és un subjecte constitutivament escindit, un subjecte subjecte a una constant dessubjectivització i un subjecte que només tindrà lloc, diu, com a «contingència», és a dir, com a quelcom que tant pot ser com no ser. Portant a l'extrem la idea de Levi —la del «musulmà» com a testimoni integral—, Agamben considera que el testimoni del supervivent és quelcom de contingent, d'eventual, quelcom que, tot i existir, no ha d'existir necessàriament. No és aquesta, en cap cas, la idea de Levi sobre l'existència del seu testimoni. Levi considera que el testimoniatge és necessari i la «necessitat», és sabut, és la qualitat exactament contrària a la «contingència»: «La *necessitat* d'explicar als “altres”, de fer els “altres” partícips, havia assumit entre nosaltres, abans de l'alliberament i després, el caràcter d'un impuls immediat i violent, fins al punt que *rivalitzava amb les altres necessitats* més elementals: el llibre s'ha escrit per satisfer aquesta *necessitat*»³⁰ (les cursives són meves).

Pel que fa a l'ús que Agamben fa de la idea de testimoniatge integral de Levi, François Rastier diu:

L'autor [Levi] deixa entendre que els autèntics testimonis serien els «musulmans», els enfonsats. Amb aquesta aparent deslegitimació del seu propi testimoniatge, Levi subratlla el seu deute i, sense dubte, el seu sentiment de culpabilitat envers els desapareguts [...]. Tota aquesta temàtica paradoxal [...] porta a deslegitimar el testimoni supervivent. Si els enfonsats eren els únics testimonis autèntics, la història només es podria conèixer el dia del judici final.³¹

Allò que Agamben «fa servir» per deslegitimar el testimoni és, precisament, el «musulmà».

²⁹ *Ibid.*, p. 152

³⁰ Primo LEVI, *op. cit.*, p. 20

³¹ François RASTIER, «Testimoniages inadmissibles» [títol original: «Témoignages inadmissibles»], traducció al català d'Anna Casassas, dins Josep Maria Lloró (coord.), *Història, memòria, testimoniatge: Un llegat per a Europa*, Palma, Lleonard Muntaner Editor, 2011, p. 103

Agamben dedicarà un capítol a aquesta figura que considera el nervi del camp, el lllindar entre l'home i el no-home, i ho farà enllaçant les citacions literals, que donen compte de com els testimonis han fet experiència de la degradació extrema de l'ésser humà, amb un ús metafísic del terme —el «musulmà» «es la refutació radical de toda posible refutación»,³² «la catástrofe del sujeto, su anulación como lugar de contingencia y su mantenimiento como existencia de lo imposible».³³

El «cadàver ambulat» (l'expressió és de Jean Améry) és l'únic que posseeix, segons Agamben, la veritat (paradoxalment, Agamben acut a aquest terme). Una veritat, per tant, que mai no veurà la llum perquè aquest cadàver en vida, el «musulmà», amb prou feines no pot observar ni pensar ni parlar. «Lo intestimoniabile tiene un nombre. Se llama, en la jerga del campo, *der Muselmann*, el musulmán.»³⁴ Enfront d'això, la tesi principal del treball de Mesnard i Kahan és que, de cara a conèixer la realitat dels camps, no són els «musulmans» els que donen informació (perquè se'ls ha destruït tant que ni físicament ni espiritualment no poden donar-la), sinó els *Sonderkommandos* (els jueus a qui els nazis feien treballar als crematoris i a les cambres de gas). «Ce n'est pas qu'Agamben néglige le fait qu'ils aient existé, mais plutôt qu'il les mentionne de façon extrêmement sommaire.»³⁵ En efecte, Agamben dedica un paràgraf informatiu al que les SS anomenaven «unitats especials». Un paràgraf en què descriu amb detall la feina macabra que se'ls feia fer. Un apunt de rigor que en cap cas relaciona els *Sonderkommandos* amb el testimoniatge.

PER CONCLOURE: ÉSSER-PER-A-LA-MORT? LA LLENGUA PARLA?

Respecte a *Ciò che resta de Auschwitz*, poques crítiques han estat publicades. Sens dubte, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, que no s'ha traduït ni al català ni al castellà, n'és una. Mesnard i Kahan mostren a bastament la manera com Agamben utilitza els textos: «On décèle quantités d'écarts et de licences altérant des textes qui sont pourtant sollicités à l'extrême.»³⁶ És el cas, deia, de Hans Jonas. També, i sobretot, el de Levi. No deixa de sorprendre, igualment, l'ús de Nietzsche per ridiculitzar [*sic*] Hannah Arendt. Agamben considera que el moment en què, l'any 1964, Arendt diu a Günter Gaus³⁷ que «això no hauria d'haver passat» té un *to* ressentit. Diu, a

³² Giorgio AGAMBEN, *op. cit.*, p. 67

³³ *Ibid.*, p. 155

³⁴ *Ibid.*, p. 41

³⁵ Philippe MESNARD i Claudine KAHAN, *op. cit.*, p. 22

³⁶ *Ibid.*, p. 8

³⁷ Hannah ARENDT, conversa televisiva amb Günter Gaus, emesa el 28 d'octubre de 1964 a la sèrie *Zur Person [Sobre la persona]* del segon canal de la televisió estatal alemanya, ZDF: <<https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>>

més, que quan Arendt respon a l'entrevistador que «no podem reconciliar-nos amb això», el ressentiment es fa encara més gran. I, immediatament i entre parèntesis, Agamben escriu que «el resentimiento, decía Nietzsche, nace de la imposibilidad para la voluntad de aceptar que haya sucedido algo determinado».³⁸ És difícil no llegir el *to* d'aquestes paraules d'Agamben com un comentari malintencionat. A més de no justificar per què considera que Arendt està ressentida, l'ús de la definició nietzscheana de ressentiment és abruptament descontextualitzat —Nietzsche no va escriure això amb sis milions d'exterminats al darrere. Els conceptes filosòfics així utilitzats basteixen una mena d'imperi d'impunitat de l'*a priori*.

D'altra banda, Arendt no és l'única que sent que la reconciliació no és possible. Del ressentiment amb aquest crim històric concret, Vladimir Jankélévitch, poc més de vint anys després de la fi de la Segona Guerra Mundial, escriu, amb una ironia que puny: «Il est légitime d'en vouloir à un criminel pendent vingt ans: mais à partir de la vingt et unième année, ceux qui n'ont encore pardonné tombent à leur tour sous le coup de la forclusion et entrent dans la catégorie des rancuniers!»³⁹

També Jean Améry parla del ressentiment i, no sense una intensa reflexió, es proposa de legitimar-lo:

Mi objetivo es describir la condición subjetiva de víctima. Mi contribución consiste en el análisis introspectivo del resentimiento. Lo que me encomiendo es la justificación de un estado psíquico que es condenado igualmente por moralistas [es refereix especialment a Nietzsche] como por psicólogos [que han categoritzat la «síndrome dels camps de concentració»]: los primeros lo juzgan una mácula, los segundos lo consideran una suerte de morbo [...]. Debo confesar mi participación en el resentimiento, asumir la mácula social y aceptar sobre mí la enfermedad legitimándola como una parte integrante de mi personalidad.⁴⁰

Améry explica que el seu ressentiment no apareix just en el moment de l'alliberament dels camps (com es podria esperar davant la immediatesa dels fets), sinó que és fruit d'una evolució tant personal com històrica (després de la Segona Guerra Mundial i malgrat una espècie de culpa col·lectiva flotant, Alemanya, explica Améry, se sentia destinada a celebrar una resurrecció del seu poder). En Améry, el ressentiment neix d'una determinada presa de consciència i d'una decisió que

³⁸ Giorgio AGAMBEN, *op. cit.*, p. 73

³⁹ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'imprescriptible*, París, Éditions du Seuil, 1986, p. 18. Publicat per primera vegada a Éditions Le Pavillon l'any 1971

⁴⁰ Jean AMÉRY, *op. cit.*, pp. 141-142

no comporta una exaltació d'aquest sentiment, sinó al contrari: el ressentiment, explica Améry, és un estat lògicament contradictori que exigeix de manera absurda la cancel·lació d'allò que ha passat i que, per tant, «bloquea la salida a la dimensión auténticamente humana, al futuro».⁴¹ Améry no se sent capaç de contemplar el futur (sempre, idealment, millor i comú) serenament. Li resulta impossible d'acceptar el paral·lelisme entre el botxí que ha d'acceptar la culpa i la víctima que ha d'assumir el patiment que ha passat. En aquesta situació, en què no pot ni vol superar el ressentiment, el que li queda és convida-hi i mirar d'explicar-lo. Améry és ben conscient dels retrets que suscita la seva posició (Agamben ni entén ni vol entendre el ressentiment): li objectaran que el ressentiment no és més que un desig de venjança bàrbar i primitiu. Malgrat tot, insisteix a mirar de comprendre's: «Sólo yo estaba en posesión de la verdad moral de los golpes que aún hoy me resuenan en el cráneo y, por tanto, me siento más legitimado a juzgar, no sólo respeto a los ejecutores, sino también a la sociedad que sólo piensa en su supervivencia»⁴² (mirant cap endavant, cap a un futur més pacífic i desitjant que no es repeteixi res de semblant). Els ressentiments d'Améry no són un sentiment compulsiu d'irritació, sinó un sentiment pensat, acceptat, i tenen una determinada finalitat: «Mis resentimientos existen con el objeto de que el delito adquiriera realidad moral para el criminal, con el objeto de que se vea obligado a enfrentar la verdad de su crimen».⁴³

Recapitulant, Agamben, diuen Mesnard i Kahan, sol·licita els textos a l'extrem. Jonas i Arendt, però, no deixen de ser, a *Ciò que resta de Auschwitz*, esmentats de manera accidental. Ni l'un ni l'altra no són determinants en el desplegament de l'argumentació d'Agamben. Un altre cas és el de Michel Foucault i el de Martin Heidegger, dels quals en recull conceptes que seran elevats a la condició de fonament.

A la llum de la «biopolítica» de Foucault —*fer viure i deixar morir* seria la insígnia del biopoder característic de la modernitat, que estatalitza els processos biològics—, Agamben estableix que el caràcter específic de la biopolítica del segle XX seria el de *fer sobreviure*. Des d'aquest punt de vista, la condició de «musulmà» serà interpretada com aquella supervivència separada de qualsevol possibilitat de testimoni, que esdevé, així, «una suerte de sustancia biopolítica absoluta que, en su aislamiento, permite la asignación de cualquier identidad demográfica, étnica, nacional o política».⁴⁴ Són conegudes les pràctiques quotidianes dels

⁴¹ *Ibid.*, p. 149

⁴² *Ibid.*, p. 151

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Giorgio AGAMBEN, *op. cit.*, p. 163

nazis encaminades a anul·lar la humanitat dels deportats, la més paradigmàtica de les quals és, segurament, la del tatuatge amb el número de registre en substitució del nom. Tenint en compte que es tracta d'un extermini racial, en primer lloc, i polític, segonament, que aquest esborrament de la identitat nominal permeti l'assignació de qualsevol altra identitat és més que dubtós. Amb independència de l'animalització a què foren sotmesos els detinguts, la identitat ètnica i la identitat política seran presents fins a l'extenuació. Fins a la mort.

En un llibre que es proposa de comprendre «el significat ètic i polític de l'extermini», la presència de Heidegger és, de lluny, la més dura. A *Ciò che resta de Auschwitz*, Heidegger apareix, per primer cop, després que Agamben s'hagi centrat en Rilke a l'hora de parlar de la idea de «mort en sèrie». Em sembla significatiu, i molt, que aparegui just després d'un poeta. «Poèticament habita l'home» és un dels lemes, pres d'un poema de Hölderlin, de Heidegger.

Així, Agamben acut a Heidegger per definir els camps d'extermini com a llocs de «fabricació de cadàvers», una expressió encunyada per Heidegger l'any 1949: «La “fabricación de cadáveres” suponía también [...] que para las víctimas del exterminio no se podía hablar de muerte, que no morían verdaderamente, que no eran más que piezas producidas en un proceso de trabajo en cadena».⁴⁵ Si es tracta d'un treball en cadena, em pregunto quin és el producte final: la cendra? Que no es tracta d'un procés de fabricació de cadàvers, László Nemes ho mostra a bastament a la pel·lícula *El fill de Saül* (2015). Als *Sonderkommandos* no se'ls va encarregar de fabricar morts, sinó de fer desaparèixer per complet les persones. Allò que se'ls va obligar a fer va ser no deixar cap rastre ni un de l'assassinat.

Filip Müller, un dels pocs supervivents dels comandos, en dona comptes. Müller en testimonia l'experiència a *Trois ans dans une chambre à gaz d'Auschwitz* (publicat en hebreu el 1978, en alemany el 1970 i en francès el 1980). Al prefaci, Claude Lanzmann fa referència a «la tâche atroce de réduire en cendres les corps fraîchement gazés», i continua: «cendres qu'ils dissipaient ensuite dans les eaux de la Vistule, de la Sola, du Bug ou de la Ner».⁴⁶ Fins i tot els *Sonderkommandos* eren «périodiquement liquidés afin que nulle trace ne demeure»⁴⁷ (la supervivència de Müller, per tant, és una excepció, i la seva excepcionalitat encara dona més relle-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 76

⁴⁶ Prefaci de Claude Lanzmann, dins Filip MÜLLER, *Trois ans dans une chambre à gaz d'Auschwitz: Le témoignage de l'un des seuls rescapés des commandos spéciaux*, París, Pygmalion, 1980, p. 9

⁴⁷ *Ibid*

vància a un testimoni que Agamben ni tan sols anomena). Amb la mateixa intenció d'esborrar tota traça del crim, davant la imminent entrada dels aliats als camps, els nazis van fer volar pels aires les cambres de gas i els crematoris que van poder.

Ciò che resta de Auschwitz es va publicar molt abans que aparegués la pel·lícula de Nemes. L'any 2000, però, els *Sonderkommandos* eren prou coneguts per incórrer de nou (i en paraules de Heidegger) en el tòpic de la «fabricació de cadàvers». Segurament en la idea heideggeriana de «fabricació» hi traspuja també un prejudici envers l'obrerisme de les fàbriques, envers el marxisme. Per a Heidegger, la «tècnica», que inclou el procés de «fabricació», és alienadora de l'«ésser». En aquest sentit, als *Schwarze Heften* [*Quaderns negres*, 2014, edició pòstuma], Heidegger sosté que els jueus, com a implicats en els desenvolupaments tècnics de la modernitat i del càlcul, s'haurien autoexterminat.

En qualsevol cas, a partir d'aquest concepte heideggerià que esdevindrà tòpic en l'àmbit filosòfic, Agamben repeteix que, als camps, les víctimes veien negada la dignitat de la seva mort i que, a més, abans de morir eren condemnades a una mena de mort en vida. En aquest sentit, Arnau Pons, en un debat amb Martin Crowley, Josep Maria Lloró i François Rastier, transcrit a *Història, memòria, testimoniatge*, qüestiona que l'experiència del camp passés sempre per l'experiència de la decadència del cos: «Hi havia persones que eren agafades i deportades, i que no tenien temps de passar per les diferents etapes de tota aquesta decadència»,⁴⁸ perquè eren assassinades tot just en arribar.

Preguntant-se si té algun sentit, a Auschwitz, de preguntar-se per una mort pròpia o una mort impròpia, Agamben explica la funció particular que Heidegger dona a la mort (en la mesura en què respon, la resposta d'Agamben és afirmativa). Si la propietat essencial de l'home és el fet de ser finit, de ser mortal, l'experiència decisiva de la mort rep el nom, en Heidegger, d'«ésser-per-a-la-mort». Dirigint-se irrevocablement a la mort, l'home és aquell ésser que fa experiència «de la inconmensurable impossibilitat de existir»⁴⁹ (la mort que vindrà). Des d'aquest punt de vista, diu Agamben, els camps d'extermini esdevenen els llocs en què és impossible fer aquesta experiència de la mort; en què és impossible, doncs, fer experiència d'allò més pròpiament humà. Per a Agamben, això explica que en els camps fos vetada la condició d'«ésser-per-a-la-mort» i que, en lloc de morir, els homes fossin produïts com a cadàvers.

⁴⁸ Arnau PONS, «Debat 2. Participants: Martin Crowley, Josep Maria Lloró, François Rastier i Arnau Pons», dins Josep Maria Lloró (coord.), *Història, memòria, testimoniatge: Un llegat per a Europa*, Palma, Lleonard Muntaner Editor, 2011

⁴⁹ Giorgio AGAMBEN, *op. cit.*, p. 77

A continuació, Agamben explica que, en Heidegger, l'autenticitat i la propietat (la de l'home com a ésser-per-a-la-mort) no estan per damunt de la quotidianitat inautèntica i, per extensió, impròpia —cosa que vindria a dir que Heidegger no aixeca un regne ideal superior al real i que autenticitat i inautenticitat, juntes, permeten les possibilitats fàctiques de l'existència. En qualsevol cas, el camp semàntic de l'autenticitat és central i la quotidianitat, segons ell, n'és el contrari. El camp, diu Agamben, posa en qüestió l'autenticitat, i la distinció entre possible i impossible desapareix. «Y así como en el ser-para-la-muerte el hombre se apropia auténticamente de lo inauténtico, en el *campo* los deportados existen *cotidiana y anónimamente* para la muerte. La apropiación de lo impropio [la inautenticitat] ya no es posible, porque lo impropio se ha adueñado absolutamente de lo propio [l'autenticitat] y los Hombres viven en todo momento fácticamente para su muerte».⁵⁰ I això, acaba, significa que a Auschwitz no és possible de distingir entre morir i ésser assassinat.

Que Heidegger no aixequi un regne ideal superior al real i que l'autenticitat i la inautenticitat siguin situades en un mateix pla és només una lectura d'Agamben. Ben diferent és el que pensa Jeanne Hersch, una de les pensadores més oblidades del segle XX i que més críticament ha llegit l'ontologia de Heidegger. La primavera de 1933, a Friburg, Hersch va assistir a un curs impartit per Heidegger i, anys després, afirma que, en ell, «los pensamientos [...] son presentados sin justificación», i continua: «Se asiste a algo que se parece a una profecía: o la reconocemos [...] o bien nos quedamos fuera, entre los innumerables [...] anónimos, ninguno de los cuales, en su inautenticidad, no es ni puede ser un “claro” (*Lichtung*) ni, por así decirlo, un ser humano».⁵¹ Aquí Hersch no està parlant, evidentment, dels camps. Però ben diferent d'Agamben és la lectura que fa de la inautenticitat heideggeriana. Si per a Agamben l'autenticitat és quotidianitat, per a Hersch és negació autoritària. En qualsevol cas, en el context dels camps d'extermini, autenticitat és un concepte que està en directa relació amb el corpus de lleis racials aplicades pels nazis contra jueus, gitanos i eslaus.

La consideració metafísica d'Agamben segons la qual en els camps desapareix la distinció entre possible i impossible fa un efecte de boira que, paradoxalment, impedeix de pensar sobre els camps. Sembla que els revolts transcendents d'arrel

⁵⁰ *Ibid.*, p. 78

⁵¹ Jeanne HERSCH, *El gran asombro: La curiosidad como estímulo en la historia de la filosofía* [títol original: *L'étonnement philosophique*], traducció al castellà de Rosa Rius, Barcelona, Acantilado, 2010, pp. 380-381

heideggeriana posin entre parèntesis les condicions en què es trobaven els deportats. La sensació (o el pensament) que fos possible acabar assassinat i que fos impossible sobreviure no devia trobar fàcilment el seu contrari.

Si la problematització del filòsof alemany continua essent necessària és, penso, perquè aquest és l'espina dorsal del pensament d'Agamben. Acatant, aquí sí, l'objectivitat, Agamben es veu obligat a fer un apunt biogràfic sobre el seu referent filosòfic. Diu: «Se reprochó al filósofo [a Heidegger] que, en un autor que había estado comprometido, aunque fuere de forma marginal, con el nazismo, esa alusión de pasada a los campos de exterminio —después de años de silencio— era cuando menos inoportuna. Lo que es cierto, en cualquier caso [...]»,⁵² i continua parlant sobre l'ésser-per-a-la-mort. Res més. Agamben és del parer que, malgrat tot, la seva filosofia il·lumina la comprensió de l'extermini («lo que es cierto»). A banda de preguntar-me què vol dir que un filòsof amb el reconeixement de què gaudia Heidegger estigués compromès amb el nazisme de manera marginal, a hores d'ara, llegir que només s'hi va comprometre de manera marginal deixa de pedra.

Quan Hersch, a *L'étonnement philosophique* (1981), es refereix a Heidegger, no parla només d'un Heidegger que va donar suport explícit al Tercer Reich, sinó d'un autor d'un pensament sospitós tant pel que fa a la forma com pel que fa al contingut. En relació amb això, s'ha intentat salvar Heidegger dient que la seva relació amb el nazisme va ser puntual (sota el mandat del Führer, hauria estat rector de la Universitat de Friburg només uns mesos i després se n'hauria distanciat), la qual cosa es desmenteix per si sola: no només va estar afiliat al partit nazi fins a la fi de la Segona Guerra Mundial, sinó que la recent publicació dels *Schwarze Heften*, llibre amb què ell mateix va voler cloure les seves obres completes, donen compte d'un antisemitisme metafísic convençut i d'una ontologia inseparable de les neteges racials perpetrades pels nazis.⁵³

Que *Ciò che resta de Auschwitz* s'hagi publicat catorze anys abans de l'aparició dels *Schwarze Heften* no crec que doni cap informació sobre per què Agamben, en nom de la grandesa filosòfica que veu en Heidegger, l'exculpa de tota responsabilitat envers el nazisme —no només històric, sinó també filosòfic. El mateix 1943, a *Das Problem des Menschen* [traduït en castellà com a *¿Qué es el hombre?*], Martin Buber va parlar extensament de la filosofia de Heidegger com d'una filosofia que, perillosament, parlava de l'Existència com si parlés d'una puresa química. És pro-

⁵² Giorgio AGAMBEN, *op. cit.*, p. 76

⁵³ Cf. Richard WOLIN, «Un Heidegger sans autocensure», entrevista amb Sidonie Kellerer, revista *Critique*, núm. 811 (2007), pp. 999-1007

bable que Agamben no el llegís. O sí. Tant és. Són molts, els que n'han parlat. També Paul Celan, a qui Agamben esmenta en aquest llibre.

Una altra de les influències més pròpiament heideggerianes és la manera com Agamben analitza el fet lingüístic. Mesnard i Kahan apunten, de passada, que una de les crítiques (no publicades) que s'han fet a *Ciò che resta de Auschwitz* és que en aquest llibre l'esdeveniment es converteix en un pretext per edificar una filosofia del llenguatge. En aquest sentit, Agamben posa en relació la idea de «vergonya» amb una particular concepció de la «llengua». A *La tregua* (1962) [*La treva*], Levi explica que en l'alliberament dels camps no va ser l'alegria, sinó la vergonya, el sentiment predominant dels supervivents. Més de vint anys després, Levi torna a interrogar-se sobre aquest sentiment i, a *I sommersi e i salvati* (1986) [*Els enfonsats i els salvats*], vincula la vergonya a la «culpa». Agamben troba que aquesta vinculació és deguda «a un examen de consciència tan pueril que el lector no puede evitar una cierta incomodidad».⁵⁴ I recorda, just després, que la culpa és habitual entre els supervivents —tot i que la seva manera de recordar-ho és dient que es tracta d'un *locus classicus* de la literatura sobre els camps.

Una culpa que prové, en part, del fet de preguntar-se si un està viu perquè un altre ha mort en lloc seu. Una culpa que toca de ple l'experiència que de l'alteritat es va fer en els camps. En la mesura en què considera puerils les paraules anteriors de Levi, Agamben explica que «no es en absoluto seguro que el sentimiento de culpa por vivir en lugar de otro sea la explicación correcta de la vergüenza del superviviente».⁵⁵ Tot i la nova i definitiva aproximació que Agamben pretén donar del «significat ètic i polític de l'extermini», l'ús de l'adjectiu *correcte* deixa entreveure una manera d'entendre la filosofia summament normativa i tradicional: la que es pretén erigir en l'òptica adequada i la que fa ús de la moralitat de la correcció (encara que encoberta).

Per a Agamben, la vergonya no és sentiment de culpa, sinó la seva definició heideggeriana (el cita): la tonalitat emotiva que travessa l'ésser en qualsevol situació, la més íntima tonalitat emotiva de la subjectivitat que representa, paradoxalment, una dessubjectivització. En aquest sentit, a partir d'unes consideracions poètiques de John Keats (com en Heidegger, la poesia és sempre la clau de volta), la vergonyosa dessubjectivització, diu, també està implícita en l'acte de paraula. La vergonyosa dessubjectivització del poeta i, per extensió, de la llengua, indueixen a «testimoniar incesantemente sobre la propia alienación».⁵⁶

⁵⁴ Giorgio AGAMBEN, *op. cit.*, p. 92

⁵⁵ *Ibid*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 119

Parlar és, per a Agamben, un acte d'estranyament, d'alienació, i l'enunciació no es refereix al contingut del text enunciat (sigui oral o sigui escrit), sinó al seu *tenir lloc*, cosa que «también se puede expresar diciendo que el habla no es el individuo, sino la lengua».⁵⁷ A partir d'aquí, Agamben diu que qui testimonia *veritablement* sobre l'home és el no-home; que l'home no és més que el mandatari del no-home que li presta la veu; que no hi ha un titular del testimoni; que «habla sin tener —en propio— nada que decir»⁵⁸ [*sic*]. En consonància amb l'aporia que determina el llibre, ¿serà, aquest «nada que decir», allò («Ciò») que queda d'Auschwitz? ¿No hi ha avís, no hi ha denúncia, no hi ha reflexió en Primo Levi, en Jean Améry...?

Una vegada més, Hersch és una de les pensadores que més críticament ha llegit les tesis de Heidegger. Diu Heidegger:

El habla habla [...]. Reflexionar acerca del habla requiere entonces adentrarse en el hablar del habla para establecer nuestra morada en ella, esto es, en *su* hablar, no en el nuestro [...]. El habla es: habla. Si nos dejamos caer en el abismo indicado por esta frase no caemos en el vacío. Caemos hacia lo alto [...]. Lo hablado puro es el poema.⁵⁹

I, citant un poema de Georg Trakl, continua:

El poema es de Georg Trakl. Que él sea el poeta no tiene importancia [...]. Este hallazgo puede incluso consistir en la negación del hombre y de la persona del poeta.⁶⁰

Davant d'això, a *L'étonnement philosophique*, Hersch anomena «teologia de la paraula poètica» aquesta sublimació de la poesia. D'aquí que, en Heidegger, el llenguatge esdevingui central per si mateix (creu que és la *casa de l'ésser*) i que el recurs a l'etimologia i a la llengua dialectal i arcaica esdevingui un recurs quasi místic o religiós. No en va, Hersch parla del que pensa que és una deshumanització de la filosofia per part i a partir de Heidegger: «Se difunden teorías según las cuales ya no habla nadie; solo hay “algo” que habla a través de cada uno de nosotros. *Eso*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 123

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 126-127

⁵⁹ Martin HEIDEGGER, *De camino al habla* [títol original: *Unterwegs zur Sprache*], traducció al castellà d'Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal - Guitard, 1987, pp. 12-15

⁶⁰ *Ibid.*, p. 16

habla. La lengua habla [...]. Surge así un “mundo” [...] vacío de sentido, que rebosa de “mensajes” y “programas” que no proceden de nadie ni se dirigen a nadie, pero que están *activos*».⁶¹

També Paul Celan, que Agamben esmenta a *Ciò che resta de Auschwitz*, és als antípodes d'una tal autonomia lingüística que, en considerar la llengua una entitat independent del subjecte i el subjecte un canal a través del qual aquesta entitat es manifesta, posa l'èmfasi en l'acte d'expressar-se (l'enunciació) i no en el sentit de l'expressió lingüística particular (l'enunciat), desactivant, així, tota presa de posició política.

Agamben s'oposa formalment a tots aquells que veuen en Auschwitz un esdeveniment indicible. Fugint del silenci, sota la forma d'un esborrament de sentit o, en termes de Jacques Derrida, d'una «multiplicitat de sentit», Agamben acaba per fer una mena de sublimació filosòfica del buit del «musulmà», que no deixa de ser una altra forma de silenci. D'aquesta «multiplicitat», Jean Bollack, filòsof i hel·lenista, intèrpret de la poesia de Celan, en diu «pluralitat dogmàtica».

A *Ciò che resta de Auschwitz*, Agamben cita Celan per l'«extraordinària operació que lleva a cabo con la lengua alemana y que tanto ha fascinado a sus lectores»;⁶² no s'està de recordar que Levi trobava excessivament abstractes els seus poemes, però no diu, no, que Celan llegia els testimonis dels camps. Paradoxalment, Agamben acut al poeta que, encarant-se amb la filosofia de Heidegger, i a contrallei sempre, rebut la d'Agamben. Diu Celan:

Nunca es la lengua misma, la lengua en sí, la que obra, sino siempre y solamente un yo que habla bajo el ángulo de incidencia particular de su existencia, y que se interesa por el contorno y la orientación. La realidad no es, la realidad exige que se la busque y se la consiga.⁶³

Agamben és un dels filòsofs contemporanis més llegits, un dels filòsofs a qui es reserva un lloc privilegiat en els plans d'estudi de les facultats de filosofia i, pels seus suggeriments a l'hora de concebre una política més enllà del biopoder, un dels referents filosòfics de l'esquerra de l'arc ideològic. Si, com deixa entendre, la «nova terra ètica» és l'ètica després d'Auschwitz, Auschwitz esdevindrà un dels cen-

⁶¹ Jeanne HERSCH, *op. cit.*, p. 413

⁶² Giorgio AGAMBEN, *op. cit.*, p. 57

⁶³ Paul CELAN, «Antwort auf eine Umfrage der Librairie Flinker» [«Resposta a una enquesta de la libreria Flinker» (traducció al castellà d'Arnau Pons)], dins *Gesammelte Werke*, vol. III, Frankfurt, Suhrkamp, 1958, pp. 167-168

tres gravitatoris de tota la seva filosofia (també d'aquella en què no en parla específicament) i *Ciò che resta de Auschwitz* una de les seves obres més rellevants.⁶⁴

Una obra, aquesta, que es desenvolupa sota el signe de l'aporia —«la aporia de Auschwitz es, en rigor, la misma aporia del conocimiento histórico: la no coincidencia entre hechos y verdad».⁶⁵ Si digués «discurs i veritat», la dicotomia parlaria del fet que la història pot ser narrada de diverses maneres, però no diu «discurs», sinó «fets»: si el contrari de la veritat és la falsedat, què són els fets? Quin grau de revisió implica aquesta dicotomia? Què és el que realment Agamben posa en dubte? Què en queda, doncs, d'Auschwitz? Si el «musulmà» no deixa petja i el valor del testimoni és posat en dubte, què és el «Ciò» del títol? La seva filosofia? Deu ser tan autoreferencial?

Des d'aquest punt de vista, la «nova terra ètica» s'afronta com un problema que presenta una dificultat lògica insuperable i, en conseqüència, com un topall a la racionalitat: un topall que demanarà de pensar aquesta «terra» d'una altra manera. Parlant ell mateix d'aporia en el moment de pensar Auschwitz, Agamben no fa altra cosa que minar el terreny de la raó. Així, el lloc i el subjecte del testimoni que es proposa d'identificar són diluïts en el no-lloc i en el no-subjecte —i, per extensió, en paraules seves, en el no-home. En paral·lel a Mesnard i Kahan, és possible d'entendre que el no-lloc i el no-home són conceptes que invaliden el pensament sobre l'extermini perquè no són literalment res. Tot i així, la paradoxa esdevé necessària a *Ciò che resta de Auschwitz* perquè és a partir d'ella que les llacunes podran ser erigides com a fonaments veritables i com a instruments per inutilitzar tota una tradició filosòfica que, tractada en bloc, és considerada obsoleta.

Que això que la història de la filosofia ha anomenat *Modernitat* sigui quelcom de superat és només una lectura. És sabut que n'hi ha d'altres:

Una filosofia actual [...] conscient [...] dels supòsits teorico-pràctics de tot discurs intersubjectiu hauria de reconèixer la seva continuïtat de fons amb la Modernitat. Lluny de la retòrica del pretès abandó o superació del pensament modern, avui es tractaria [...] de reactualitzar els seus temes cabdals, en especial la reflexió sobre l'acció humana i la racionalitat de l'idealisme alemany.⁶⁶

⁶⁴ Agamben analitza Guantánamo a partir d'Auschwitz. Vegeu, en aquest sentit, François RASTIER, «Croc de boucher et Rose mystique: Enjeux du pathos sur l'extermination», *Texto! Textes et cultures*, XII (2 d'abril de 2007), pp. 1-27. <<http://www.revue-texto.net>>

⁶⁵ Giorgio AGAMBEN, *op. cit.*, p. 9

⁶⁶ Salvi TURRÓ, *Filosofia i Modernitat*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016, p. 12

Des d'aquí, la posició postmoderna d'Agamben hauria obviat que «le siècle des Lumières n'a jamais été ce siècle de sécheresse intellectuelle et de dévalorisation des sens»⁶⁷ i hauria desactivat plantejaments tan útils per pensar «la nova terra ètica» com ho podria ser, per exemple, la prova (no en sentit empíric, sinó a través de l'estructura de la consciència) que Fichte porta a terme en relació amb la «inter-subjectivitat» i amb la «corporeïtat».

Com les paraules d'Henri Meschonnic que encapçalen aquest text, que no advoquen per la raó forta que la Postmodernitat hauria considerat pròpia de la Modernitat passada, sinó per la raó que es dirigeix a un món compartit i que no para d'actualitzar-se i de reactualitzar-se de nou (que és també la raó de la modernitat de Jeanne Hersch), acabo amb aquestes paraules del testimoni a partir del qual s'articula *Ciò que resta de Auschwitz* —amb tot, allò que Levi posa al centre, i en el context d'obres com les d'Agamben que han teoritzat sobre ell, resulta gairebé una insurgència, és la «raó»—: «La temptació de l'odi la tinc, i fins amb una certa violència: però jo no sóc un feixista, jo crec en la raó i en la discussió com a instruments suprems de progrés, i per això anteposo la justícia a l'odi».⁶⁸ ◀

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio (2000): *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo: Homo sacer III* [títol original: *Ciò que resta de Auschwitz: L'archivio e il testimone (Homo sacer III)*], traducció al castellà d'Antonio Gimeno Cuspinera, València, Pre-Textos.
- AMÉRY, Jean (2001): *Más allá de la culpa y la expiación: Tentativas de superación de una víctima de la violencia* [títol original: *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten*], traducció al castellà d'Enrique Ocaña, València, Pre-Textos.
- CELAN, Paul (1958): «Antwort auf eine Umfrage der Librairie Flinker» [«Respuesta a una encuesta de la librería Flinker» (traducció al castellà d'Arnau Pons)], dins *Gesammelte Werke*, vol. III, Frankfurt, Suhrkamp.
- HUSSERL, Edmund (1962): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [títol original: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913], traducció al castellà de José Gaos, Mèxic - Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1986): *L'imprescriptible*, París, Éditions du Seuil.

⁶⁷ Zeev STERNHELL, *Les anti-Lumières*, París, Fayard, 2006, p. 9

⁶⁸ Primo LEVI, *op. cit.*, p. 250

- JONAS, Hans (1992): *Pensar sobre Dios y otros ensayos* [títol original: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*], traducció al castellà d'Angela Ackermann, Barcelona, Herder.
- LEVI, Primo (2001): *Si això és un home* [títol original: *Se questo è un uomo*], traducció al català de Francesc Miravittles, Barcelona, Edicions 62.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1993): *Fenomenologia de la percepció* [títol original: *Phénoménologie de la perception*, 1945], traducció al castellà de Jem Cabanes, Barcelona, Planeta-Agostini.
- MESCHONNIC, Henri (2000): *Modernité Modernité*, París, Gallimard.
- MESNARD, Philippe i Claudine KAHAN (2001): *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, París, Éditions Kimé.
- MÜLLER, Filip (1980): *Trois ans dans une chambre à gaz d'Auschwitz: Lé témoignage de l'un des seuls rescapés des commandos spéciaux*, París, Pygmalion.
- PONS, Arnau (2011): «Debat 2. Participants: Martin Crowley, Josep Maria Lloró, François Rastier i Arnau Pons», dins Josep Maria Lloró (coord.), *Història, memòria, testimoniatge: Un llegat per a Europa*, Palma, Lleonard Muntaner Editor.
- RASTIER, François (2011): «Testimoniatges inadmissibles» [títol original: «Témoignages inadmissibles»], traducció al català d'Anna Casassas, dins Josep Maria Lloró (coord.), *Història, memòria, testimoniatge: Un llegat per a Europa*, Palma, Lleonard Muntaner Editor.
- STERNHELL, Zeev (2006): *Les anti-Lumières*, París, Fayard.
- TURRÓ, Salvi (2016): *Filosofia i Modernitat*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona.