



Virginia Finzi Ghisi	5	Il rombo di Virginia
Anonimo Giele	8	Frammento sui colori (con una nota di Paolo Bollini)
Virginia Finzi Ghisi	19	Il soggetto che brucia fuori dalla superficie fondamentale: Claudio Parmiggiani
Luciano Amodio	40	Socialismo dall'utopia al mito. Lukács e Gramsci quali rappresentanti dell'Action weiliana
Gabriele Frasca	71	La scimmia di Dio
Marcello Walter Bruno	105	Architettura e regia
Virginia Woolf	115	Dal "Diario" degli anni di guerra
Rossana Bonadei	177	Sopravvivere alla vita
Sergio Finzi	183	Il trauma riscopre la verginità del mondo
Paul Virilio	185	Il grande black out
Massimo Lollini	193	Il caso Primo Levi e il problema della testimonianza
Jan Baetens	211	"Droit de regards" o la foto-sequenza
Mario Spinella	231	Il ventaglio dell'Eros
	249	INDICE 1991

Il piccolo Hans

rivista di analisi materialistica

72

inverno 1991-1992

La cultura del trauma

Il rombo verde di Virginia Woolf

"Frammento sui colori"
dell'Anonimo Giele

Il soggetto che brucia fuori
dalla superficie fondamentale:
Claudio Parmiggiani

Socialismo dall'utopia al mito

La scimmia di Dio

Architettura e regia

Dal Diario degli anni di guerra
di Virginia Woolf

Sopravvivere alla vita

Il trauma riscopre
la verginità del mondo

Il grande black-out

Il caso Primo Levi
e il problema della testimonianza

"Droit de regards"

o la foto-sequenza

Il ventaglio dell'Eros

Il caso Primo Levi e il problema della testimonianza

L'ultimo lavoro di Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, ha fatto tornare di attualità il tema della testimonianza, che per diverse ragioni era stato messo da parte, con una certa fretta in verità, da un punto di vista essenzialmente filosofico, già alla fine degli anni Sessanta. Infatti sono questi gli anni in cui la parola testimonianza comincia ad essere accusata di «anacronismo», poiché la crisi della filosofia esistenzialista sembra portare con sé anche l'indifferenza verso questa tematica. È Gianni Vattimo, in un lucido articolo del 1972, dal titolo «Tramonto del soggetto e problema della testimonianza», a chiarire i termini della questione. All'esistenzialismo, e Vattimo pensa in particolare a Jaspers, secondo cui la verità filosofica trova il proprio senso unicamente nella verità dell'esistenza della persona che la testimonia, è seguita un'ondata di «impersonalismo» che secondo Vattimo «non ha solo un significato negativo e da respingere, ma è sintomo di una svolta reale del pensiero, e di un mutamento nelle condizioni basilari dell'esistenza»¹. I due autori che stanno alla base della presente ondata «impersonalistica», e della crisi della nozione di soggetto e quindi di testimonianza, sono Nietzsche e Heidegger:

Se Nietzsche rappresenta questa crisi dal punto di vista della scoperta del carattere stratiforme della psiche individuale e dell'importanza dell'inconscio, Heidegger rappresenta la crisi della nozione di soggetto in riferimento alla sua radicale e costitutiva appartenenza al mondo storico-sociale².

Il vero elemento «positivo» e «profetico» del pensiero di Heidegger viene indicato nel riconoscimento del necessario prevalere delle dimensioni sociopolitiche su quelle individuali nell'esperienza dell'uomo³. Ecco allora che porre il problema della testimonianza nei termini indicati da Vattimo allude a una crisi epocale del nesso persona-verità, nella direzione di quello che viene riconosciuto come «il tramonto del soggetto borghese-cristiano». Sottoposto alla critica radicale della filosofia del «sospetto», il soggetto scopre che il senso dell'azione e della scelta storica non è più legato al piano delle decisioni individuali coscienti che appaiono invece condizionate in modo totale dall'appartenenza stessa al mondo storico, a una classe o a un linguaggio particolare⁴.

Questi, cui abbiamo sommariamente accennato, sono temi centrali nel dibattito filosofico contemporaneo. È necessario tuttavia fare riferimento a punti di vista differenti e parzialmente discordanti da questo illustrato da Gianni Vattimo. Mi limito per ora a fare un rapido accenno alla teoria della testimonianza elaborata da Emmanuel Lévinas. Egli ha in mente una testimonianza che si pone su un terreno inattingibile all'esperienza soggettiva, una testimonianza che appartiene in qualche modo alla «gloria dell'Infinito»⁵. Questo tipo di testimonianza consiste in un «essere per l'altro» che non si pone come atto volontario, o come scelta consapevole. La responsabilità per l'altro non ha un inizio, non è un'esperienza, né una prova: è una testimonianza appunto, che si presenta all'improvviso, «d'emblée comme extradition à l'autre» scrive Lévi-

nas⁶. È un dire che apparentemente non dice, non parla. Un dire che precede ogni enunciazione poiché l'approccio all'altro è già testimonianza. Da questo punto di vista la «gloria dell'Infinito» di cui parla Lévinas non produce alcuna rappresentazione, né richiede un interlocutore all'interno di un dialogo: non ci può essere che testimonianza dell'Infinito⁷. D'altra parte, in questa prospettiva, l'Infinito e la trascendenza si colorano di ambiguità, dando luogo ad un enigma. L'Infinito infatti trova la sua gloria proprio nella soggettività, nell'avventura umana dell'approccio all'altro da sé, nella sostituzione all'altro. È una soggettività propria di un soggetto che sopporta tutto, che si fa carico di tutto, che soffre per tutti, senza averlo deciso. Questo tipo di obbedienza infatti è un richiamo assoluto, che viene prima di ogni ingiunzione di comando⁸. L'Infinito insomma non può essere tematizzato, e non si colloca di fronte al testimone, ma fugge ogni obiettivazione, e trova invece la sua realizzazione autentica nel profetismo, nella singolare obbedienza che Isaia promette prima di qualunque richiesta, dando ascolto all'altro che vive dentro se stesso, al pneuma dell'anima⁹.

La teoria della testimonianza elaborata da Lévinas, come si vede, cerca di rispondere allo stesso tipo di problemi illustrato da Vattimo, e cioè alla crisi del soggetto e della testimonianza stessa. La via d'uscita alla crisi della nozione di testimonianza che egli propone si differenzia da quella indicata da Vattimo perché è ancora in grado di ancorarsi alla «soggettività», sia pure un tipo veramente particolare di soggettività, che vive nella completa estradizione di sé nell'altro da sé. Non va dimenticato a questo proposito che Vattimo indicava invece una direzione che dalla negazione della soggettività individuale risaliva all'affermazione di categorie generali come quella di «classe»; richiamandosi alle posizioni espresse da Marx nelle tesi su Feuerbach, e all'idea di prassi rivoluzionaria; concludeva infatti il suo saggio su questi temi con queste significative parole:

... la scoperta che non l'individuo ma la classe è protagonista della storia è solo il primo passo sulla via della scoperta — teorico-pratica — di un nuovo, più autentico modo di esistere dell'uomo, di cui per ora si intravedono solo pochi, contrastanti barlumi¹⁰.

In realtà la crisi della testimonianza, intesa come nesso tra verità e persona, appare tuttora irrisolta sul piano filosofico, giacché il rimando alla nozione di classe si pone come alternativa del tutto parziale, che non sempre riesce a dare conto delle scelte individuali, pur costituendone la matrice e lo sfondo, mentre la posizione espressa da Lévinas, pur salvaguardando in qualche modo il valore della soggettività, si muove tuttavia in mezzo alle ambiguità della trascendenza, ponendosi come enigma e come paradosso, e appare solo in parte utilizzabile sul piano storico. Lévinas ha scritto anche che «soltanto andando incontro ad Altri sono presente a me stesso», sottolineando che è la responsabilità etica a fare emergere l'identità autentica, e a impedirci di vedere negli altri un'alterità assoluta. Ma in Lévinas, l'altro, il volto che parla, si presenta con l'altezza della Maiuscola e diventa l'Altro, ponendosi su un piano trascendente, inaccessibile, se non prestando ascolto all'idea di infinito che si trova dentro di noi. In questo modo, la filosofia di Lévinas resta essenzialmente una «fenomenologia della passività, una descrizione dell'alterazione del soggetto»¹¹. Il caso Levi, come vedremo, non fa che confermare le difficoltà entro cui si dibatte tuttora la nozione di testimonianza. Ma il caso Levi (e il richiamo a un altro famoso caso di testimone dei campi di morte nazisti, quello del padre Massimiliano Kolbe), ci permetterà anche di riprendere la discussione critica delle posizioni di Vattimo e di quelle di Lévinas, dal punto di vista di quella che Paul Ricoeur ha chiamato l'«ermeneutica della testimonianza».

Prima di passare ad affrontare il caso Levi, è bene forse ricordare che fino a questo punto l'aspetto più discutibile di quella che si indica come crisi del soggetto e del concetto di testimonianza sembra essere stata la tendenza, manifestatasi espressamente in Germania, a confermare il tentativo di revisionismo storiografico che mirava a negare o in qualche modo a sminuire le responsabilità del popolo tedesco in quella che si suole chiamare come la tragedia dell'«Olocausto»¹².

Come è noto, ci sono state reazioni piuttosto vivaci a questa tendenza revisionista¹³. La caratteristica più evidente di queste reazioni è stata in gran parte la riproposizione del tradizionale ruolo del testimone, e della verità di cui egli è portatore in quanto vittima della violenza nazista. È in questo ambito che nascono iniziative come il film *Shoah*, di cui si è parlato a lungo. Meno famose, perché tutto sommato meno «spettacolari», sono le iniziative che sono maturate in Italia in questo settore. Voglio ricordare a questo proposito la recente raccolta delle storie di vita degli ex deportati dei Lager nazisti, intitolata *Storia vissuta*, promossa dall'Aned in Piemonte. Lo stesso Primo Levi ha dato il suo contributo a questa iniziativa, affermando tra l'altro, in quell'occasione, che ogni sopravvissuto all'esperienza della deportazione nei campi di morte nazisti è un testimone, «che lo voglia o no»¹⁴. Ma le riflessioni di Primo Levi sul tema della testimonianza vengono sviluppate in maniera approfondita e in parte inedita proprio ne *I sommersi e i salvati*. Voglio richiamare a questo punto una citazione che mi sembra cruciale:

Lo ripeto, non siamo noi, i testimoni veri. È una nozione scomoda, di cui ho preso coscienza a poco a poco, leggendo le memorie altrui, e rileggendo le mie a distanza di anni. Noi sopravvissuti siamo una minoranza anomala oltre che esigua: siamo quelli che, per loro prevaricazione o abilità o

fortuna, non hanno toccato il fondo. Chi lo ha fatto, chi ha visto la Gorgone, non è tornato per raccontare, o è tornato muto; ma sono loro, i «musulmani», i sommersi, i testimoni integrali, coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale. Sono loro la regola, noi l'eccezione¹⁵.

In queste parole altamente drammatiche è possibile riconoscere la esplicita problematizzazione e la tendenziale ridefinizione del ruolo e della funzione del testimone, che vengono a mettere in discussione la modalità con cui Primo Levi aveva scelto di comunicare la sua testimonianza nell'immediato dopoguerra. *I sommersi e i salvati* hanno come epigrafe questi bellissimi versi di Coleridge:

Since then, at an uncertain hour,
That agony returns:
And till my ghastly tale is told
This heart within me burns¹⁶.

Questi versi naturalmente confermano l'urgenza irrevocabile del racconto; ma siamo qui su un terreno molto lontano da quello in cui era nato e cresciuto *Se questo è un uomo* — troppo tempo è passato. Per esempio, nell'*Introduzione* del 1947 Levi sottolineava con una certa enfasi che nessuno dei fatti raccontati nel suo romanzo-testimonianza era inventato; mentre *I sommersi e i salvati* si aprono con queste sintomatiche parole: «La memoria umana è uno strumento meraviglioso ma fallace». L'urgenza sembra aver ora modificato la propria natura. Certo è sempre presente il bisogno di raccontare agli altri, ma quello che è cambiato ora è il punto di vista dello scrittore. Primo Levi ha riconosciuto in uno dei suoi ultimi interventi su questi temi che la testimonianza resa in *Se questo è un uomo* era di «taglio giuridico», vi apparivano le «cose più grosse, più pesanti e più importanti», e vi prevaleva il «tema dell'in-

dignazione»¹⁷. I fatti raccontati in *Se questo è un uomo* erano tutti veri, ma ora l'andamento narrativo del racconto sembra diventato decisamente insufficiente a rendere la complessità delle vicende raccontate. Di qui la scelta sagistica che sta al centro de *I sommersi e i salvati*. Sull'«Olocausto» si può scrivere un romanzo, sembra ora dire Primo Levi, sia pure un romanzo-documento, una testimonianza, ma questo implica la scelta di un narratore onnisciente, che non è più il Levi degli anni Ottanta. Che cosa è venuto meno rispetto all'immediato dopoguerra? Quali sono le certezze del testimone che ora, col tempo e la distanza, vengono a essere corrose dal dubbio? Che cosa spinge Levi a scrivere che i sopravvissuti non sono i veri testimoni dell'«Olocausto»? La categoria attorno a cui sembrano concentrarsi le riflessioni di Primo Levi è quella del «superstite». Questo è anche il titolo di una poesia che egli scrive nel 1984, e che quindi è contemporanea a *I sommersi e i salvati*¹⁸. I primi versi di questa poesia sono una traduzione dei versi di Coleridge che, come abbiamo visto, fanno da epigrafe all'ultimo lavoro di Primo Levi. Il superstite è colui che non morì nei campi nazisti, ma «mangia e beve e veste panni»¹⁹, e ha un bisogno assoluto di raccontare la propria storia, per liberarsi di quei fantasmi che popolano i suoi «sonni inquieti» e si insinuano «sotto la mora greve dei sogni»²⁰. Il superstite sente il bisogno di discolparsi, per essere ancora vivo, mentre tanti suoi compagni sono morti: «Non è mia la colpa se vivo e respiro / E mangio e bevo e dormo e vesto panni»²¹.

Se questo è il nucleo attorno a cui si organizzano le riflessioni dell'ultimo Levi, bisogna tuttavia subito aggiungere che in esse viene ad emergere una nozione di «testimonianza» come fatto integrale, che non può esaurirsi nel linguaggio quotidiano o letterario, ma si costituisce essa stessa come linguaggio. Si tratta del linguaggio di un'assenza, un linguaggio muto, chiuso ad ogni illusione comunicativa. La «testimonianza» dei sommersi è tanto più in

grado di esprimere la realtà dell'«Olocausto» proprio in quanto si costituisce come assenza e radicale alterità rispetto ai modi tradizionali del discorso. In un certo senso si potrebbe dire che lo scrittore in questo modo viene a riaffermare il significato originario della parola «testimone», già in uso nel greco extrabiblico, diventato poi comune nel linguaggio ecclesiale. Il testimone nel greco antico è il martire, e nell'uso della chiesa antica la parola «testimone» venne ben presto ad indicare colui che suggella con la morte la serietà della sua testimonianza²². Anche questo può essere uno dei motivi che spinge Primo Levi ad affermare che solo coloro che non sono tornati sono i veri testimoni dell'«Olocausto». La direzione che egli indica è quella di una testimonianza integrale di una vicenda che tuttavia, per le sue stesse caratteristiche, sembra non ammettere di essere compresa nell'ordine del discorso²³.

Il punto di svolta che ha determinato questa nuova impostazione del problema della testimonianza non va cercato all'interno dell'«Olocausto» inteso come fatto compiuto, come insieme di vicende drammatiche da raccontare, ma all'interno dell'esistenza, una tragica realtà da scoprire giorno per giorno. Il vero punto di svolta per Levi è nel passaggio dall'illusione di poter descrivere l'«Olocausto» con le tradizionali tecniche narrative a disposizione dello scrittore, a una concezione della storia intesa come «Olocausto». Una tentazione di questo genere era già evidente nel romanzo che segue a distanza di sedici anni la pubblicazione di *Se questo è un uomo* (1947). Mi riferisco a *La tregua* (1963) che si chiude con una nota inaspettatamente grave. Nelle parole stesse di Levi:

Nel sogno, il Lager si dilata ad un significato universale, è divenuto il simbolo della condizione umana stessa («nulla era vero all'infuori del Lager»), e si identifica con la morte a cui nessuno si sot-

trae. Esistono remissioni, «tregue», come nella vita del campo l'inquieto riposo notturno; e la stessa vita umana è una tregua, una proroga; ma sono intervalli brevi, e presto interrotti dal «comando dell'alba» temuto, ma non inatteso, dalla voce straniera [...] che pure tutti intendono e obbediscono. Questa voce comanda, anzi invita, alla morte, ed è sommessa, perché la morte è inscritta nella vita, è implicita nel destino umano, inevitabile, irresistibile; allo stesso modo nessuno avrebbe potuto pensare di opporsi al comando del risveglio, nelle gelide albe di Auschwitz²⁴.

La nuova consapevolezza, con cui questa visione della storia come «Olocausto» si esprime ne *I sommersi e i salvati*, appare caratterizzata da giudizi morali molto più sfumati rispetto alle opere dell'immediato dopoguerra, e da una nuova valutazione della cosiddetta «zona grigia», che era già descritta in termini narrativi in *Se questo è un uomo*. La «zona grigia» diventa il simbolo delle difficoltà interpretative del testimone. È proprio nel capitolo intitolato «La zona grigia» che Primo Levi scrive tra l'altro:

L'ingresso in Lager era invece un urto per la sorpresa che portava con sé. Il mondo in cui ci si sentiva precipitati era sì terribile, ma anche indecifrabile: non era conforme ad alcun modello, il nemico era intorno ma anche dentro, il «noi» perdeva i suoi confini, i contendenti non erano due, non si distingueva una frontiera ma molte e confuse, forse innumerevoli, una fra ciascuno e ciascuno²⁵.

Nella conquista di questo punto di vista problematico, le parole di Primo Levi finiscono, in un certo senso, per incontrarsi con il silenzio di coloro che di fronte al carattere «non umano», incredibile e indicibile dell'«Olocausto», hanno scelto di tacere²⁶. In questa prospettiva sem-

bra potersi affermare che il Primo Levi degli anni Ottanta preferisce sottolineare la complessità dell'«Olocausto», piuttosto che darne una spiegazione che si pretende esauriente, come se l'«Olocausto» fosse un fatto compiuto, da descrivere con le tecniche «neutrali» del linguaggio tradizionale. Da questo punto di vista, la vicenda di Primo Levi apparentemente sembra confermare la crisi del ruolo del testimone, che avverte la debolezza della posizione umana di fronte a un processo storico che lo sovrasta e che egli non riesce a comprendere. Ma nella scelta di Primo Levi non dobbiamo cogliere semplicemente la problematizzazione o il rifiuto del ruolo del testimone, la rinuncia ad indagare ancora il senso di ciò che non sembra aver alcun senso. Proprio nel caso Primo Levi possiamo invece trovare utili indicazioni da cui poter partire per comprendere una nuova realtà della testimonianza. È la direzione di quella che Enrico Castelli, con un linguaggio che Primo Levi avrebbe sottoscritto, chiamerebbe «testimonianza nostro malgrado», e una testimonianza di questo tipo, come scrive ancora Enrico Castelli, «esige un approfondimento del silenzio»²⁷. È bene precisare, tuttavia, che si tratta di un silenzio che non rimanda tanto ad una dimensione sacrale inattingibile all'esperienza umana, quanto piuttosto alla ricerca di una parola nuova che sappia riprendere il discorso sull'«Olocausto», liberandolo il più possibile da tutti i condizionamenti ideologici. Su questo punto ha scritto pagine piuttosto interessanti anche Jean François Lyotard nel suo *Le Différend*, dove afferma tra l'altro: «Le silence qui entoure la phrase: Auschwitz fut le camp de l'anéantissement, n'est pas un état d'âme, c'est le signe que quelque chose reste à phraser qui ne l'est pas, et qui n'est pas déterminé»²⁸.

Il caso Levi non si conclude con la pubblicazione de *I sommersi e i salvati*: rimane da considerare la vicenda della morte a quanto sembra per suicidio, dello scrittore²⁹. Primo Levi affronta direttamente il tema del suicidio di pri-

gionieri del Lager ne *I sommersi e i salvati*³⁰, cercando di spiegare come mai i casi di suicidio durante la prigionia sono stati rari. Più comuni sono i casi di suicidio dopo la prigionia, e Levi a questo proposito cita il celebre caso di Jean Amery sottolineando con lui che «chi è stato torturato rimane torturato»³¹. Ma soprattutto è ancora una volta il «senso di colpa» del superstite a essere indicato come una delle più probabili ragioni del suicidio dei sopravvissuti ai campi di sterminio nazisti: «il suicidio nasce da un senso di colpa che nessuna punizione è venuta ad attenuare»³².

Non mi risulta che Primo Levi faccia alcun cenno nelle sue opere a un famoso episodio che si è consumato nel Lager di Auschwitz, nel luglio del 1941, quando il padre Massimiliano Kolbe ha chiesto di sostituire uno dei dieci condannati a morte (morte per fame), in seguito ad una rappresaglia del comando tedesco per la fuga di un detenuto. La testimonianza di padre Kolbe mi sembra, da un certo punto di vista, di fondamentale importanza per riannodare i fili del nostro discorso sul tema testimonianza e sul caso Levi. Affrontando la morte di un «altro», padre Kolbe ha testimoniato la sua fede nella *caritas*, affermando che se rimane vero che la vita è un valore in sé, è anche vero tuttavia che la nostra vita trova il proprio senso solo in funzione degli altri, in rapporto agli altri. Ma non possiamo parlare della morte al posto di un altro, dobbiamo parlare semplicemente della morte di un altro, di una persona. La vita umana non è intercambiabile, non si può sostituire. Allo stesso modo, per la stessa ragione, la vita di chi grazie a quel gesto può continuare a vivere, la vita del sopravvissuto, non è legata direttamente alla morte di un altro essere umano, nemmeno in questo caso estremo rappresentato dal gesto di padre Kolbe. Quale significato attribuire allora al suicidio dei sopravvissuti che non sia già presente nella scelta di Massimiliano Kolbe? In un certo senso le vicende che abbiamo preso in considerazione, pur

trovando la loro origine in motivazioni e stati d'animo dissimili, si pongono su un piano complementare e si illuminano a vicenda. Padre Kolbe testimonia dell'impossibilità di una legge, di una storia che abbia senso senza riferirsi alla *caritas*, al comandamento dell'amore; i sopravvissuti dell'«Olocausto» che hanno commesso suicidio (oltre ad Amery e Levi occorre qui ricordare il caso Bruno Bettelheim) testimoniano a loro volta anche con la loro morte e con il loro silenzio, che si testimonia «per sempre», o non si testimonia, che la solitudine è inconcepibile, e che non c'è possibilità di «un'interruzione nell'esistenza del testimoniare», come ha scritto Enrico Castelli¹¹.

Come si vede, il tema della testimonianza nei casi che abbiamo considerato non si presenta affatto come anacronistico, e mantiene anzi una drammatica attualità che non appare legata né alla sopravvivenza di un soggetto onnisciente, né al confondersi del soggetto nella classe, né all'affermazione dell'assoluto porsi dell'altro in noi. I casi che abbiamo citato sono legati all'evidenza di persone in carne e ossa, e le scelte di cui si sono resi responsabili (mi riferisco alla morte, alla scelta suicida), piuttosto che una manifestazione della trascendenza, ci appaiono come drammatiche scelte esistenziali, che rimangono tali sia pure in un contesto fortemente condizionato dal punto di vista storico. Ma l'influenza più clamorosa del contesto storico in questo caso è stata proprio quella di determinare il positivo distacco dell'individuo dalla filosofia del sapere assoluto, e di aprire la possibilità invece a una nuova ricerca di senso che non può non avere ancora al suo centro la persona, le sue scelte esistenziali e, insieme, quella che Paul Ricoeur ha chiamato un'«ermeneutica della testimonianza». La filosofia della testimonianza non può essere una filosofia che rifiuta l'assoluto in quanto tale. Per la filosofia della testimonianza infatti l'assoluto è una questione dotata di senso, e quindi interpretabile: una volta riconosciuta l'esistenza di un avvenimento, di un evento im-

diato, originario o assoluto, per quanto irriducibile esso sia ai puri termini del discorso umano, quello che si impone è una filosofia che può essere solo un'ermeneutica, cioè una filosofia dell'interpretazione. In questo senso la testimonianza dona qualche cosa da interpretare, una immediatezza più o meno originaria. Da questo momento in poi, come scrive ancora Paul Ricoeur, l'interpretazione non sarà che «l'interminable médiation de cette immédiateté»¹⁴.

Quello che mi preme ricordare a conclusione di questo rapido *excursus*, è che «ermeneutica della testimonianza» non significa semplicemente raccogliere informazioni sul tema della testimonianza, o tentare nuove spiegazioni, una nuova definizione di questo concetto, ma si pone al contrario a sua volta come una testimonianza. Una testimonianza non può semplicemente essere riportata, o raccontata da un altro: il ruolo del testimone non è sostituibile o intercambiabile. In questo modo diventa possibile riproporre in termini nuovi il problema della verità, come del resto avviene anche nel più recente dibattito filosofico, dove è vero che la riaffermazione dei diritti dell'evidenza non elimina le pretese della filosofia del «sospetto», ma dove è anche vero che le proposte di prendere congedo dall'evidenza non si risolvono semplicemente nel tentativo di promuovere una presa di congedo dalla verità¹⁵.

Massimo Lollini

¹ Cfr. Vattimo G., *Tramonto del soggetto e problema della testimonianza*, «Archivio di Filosofia», 1972, n. 1-2, p. 127.

² *Ivi*, p. 135.

³ Da questo punto di vista il «vero senso della svolta ontologica del pensiero heideggeriano successivo a *Sein und Zeit* è il riconoscimento dell'insufficienza della nozione borghese-cristiana di soggetto a interpretare l'esperienza storica dell'uomo odierno» (*Ivi*, pp. 134-135). Nel momento in cui la nozione di testimonianza afferma il nesso tra persona e verità essa si può avvicinare al concetto heideggeriano di autenticità che è presente in *Sein und Zeit*, ma scompare negli scritti posteriori. È noto che per Heidegger è autentico ciò che è proprio di un'esistenza; mentre la morte, che è la possibilità più propria di ciascuno, fonda l'esistenza in quanto essere per la morte. A questo si contrappone la nozione di «inautentico». L'esistenza inautentica è il Si (Man), impersonale e anonimo del «si dice», in cui l'esistenza si disperde nella quotidianità. Su questo punto si veda Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976. Si veda in particolare il cap. IV.

⁴ Prima ancora che sul piano filosofico, il nesso verità-persona era già stato messo in crisi dalla psicologia, che già all'inizio del nostro secolo aveva accertato in via sperimentale che non esistono testimonianze di cui si possa dire che sono interamente veritiere. Questo per la semplice ragione per cui ciascun fatto di cui si viene a conoscenza viene visto in maniera diversa da ciascuna persona. Per lo psicologo dunque non esiste una realtà oggettiva esente dagli aspetti dovuti alla personalità del testimone. Si veda a questo proposito Musatti C.L., *Elementi di Psicologia della testimonianza*, Milano, Rizzoli, 1991.

⁵ Cfr. Levinas E., *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*, «Archivio di Filosofia», 1972, n. 1-2, p. 107.

⁶ *Ivi*, p. 106.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 108.

⁹ *Ivi*, p. 110.

¹⁰ Vattimo G., *op. cit.*, p. 139.

¹¹ Cfr. Levinas E., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1990, p. 182, e Rovatti P.A., *Soggetto e alterità*, «Aut-Aut», n. 242 (marzo-aprile 1991).

¹² L'olocausto, per definizione, è un «sacrificio in cui la vittima veniva interamente arsa [...] Con l'uso del termine "olocausto" si creano dunque, attraverso le sue connotazioni cosce e inconse, associazioni del tutto false tra il più perverso assassinio di massa e antichi rituali di natura profondamente religiosa». Bettelheim B., «L'olocausto una generazione dopo», in *Sopravvivere*, Milano, Feltrinelli, 1988, p. 92. Va tuttavia riconosciuto che il termine «olocausto» si è imposto nell'uso critico e storiografico soprattutto come espressione tecnica, al di là del suo significato letterale, tanto che lo stesso Bettelheim ne fa ampiamente uso. Consa-

pevole di tutto questo nel mio saggio mantengo l'uso del termine, mettendolo però tra virgolette.

¹³ Si veda ad esempio Wellers G., «I revisionisti sono ignoranti o in mala fede?», in *Storia vissuta*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 329-347.

¹⁴ Cfr. Levi P., «Alla nostra generazione...», in *Storia vissuta*, cit., p. 113. Si veda anche *La vita offesa. Storia e memoria dei Lager nazisti nei racconti di duecento sopravvissuti*, a cura di A. Bravo e D. Jalla, prefazione di P. Levi, Milano, Franco Angeli, 1988. La testimonianza di Primo Levi è in parte registrata a p. 382. Occorre precisare che il film *Shoah* di Claude Lanzmann si muove su un terreno diverso da quello rappresentato dalle recenti raccolte di testimonianze italiane a cura dell'Aned. Si può leggere a questo proposito l'ampio e circostanziato saggio di Shoshana Felman «In an Era of Testimony: Claude Lanzmann's Shoah», «Yale French Studies», n. 79, 1991: «Literature and the Ethical Question», pp. 39-81. Secondo la Felman, il film raccoglie le testimonianze di tre distinte categorie di persone: le vittime (gli ebrei sopravvissuti), i responsabili a vario titolo dell'Olocausto (gli ex-nazisti) e coloro che hanno testimoniato l'evento in qualità di spettatori (i polacchi). L'irriducibilità dei tre diversi punti di vista annulla secondo la Felman la possibilità di una comunità di testimoni. Questo viene evidenziato anche dalla molteplicità dei linguaggi usati dai diversi testimoni; linguaggi tra loro estranei e incapaci di abbracciare l'«Olocausto» che in quanto tale rimane «intraducibile». La possibilità di testimoniare ciò che rifiuta di essere compreso entro i parametri della conoscenza umana, viene recuperata nel film di Lanzmann attraverso l'arte, che valorizza al massimo la voce. La voce del testimone parla ben al di là delle parole pronunciate, e consente alla verità di manifestarsi attraverso la ripetizione di una «melodia» che rimane invisibile alla storia. Si veda anche: Felman Sh. - Laub D., *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York, Routledge Press, 1992.

¹⁵ Levi P., *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986, p. 64.

¹⁶ Coleridge S.T., *The Rime of the Ancient Mariner*, vv. 582-85, ed. it., Milano, Rizzoli, 1985. Come è noto Levi cita questi versi anche in una sua poesia composta nel febbraio 1984 e intitolata «Il superstite» (v. *Opere II*, Torino, Einaudi, 1988, cit., p. 581).

¹⁷ Levi P., «Alla nostra generazione...», cit., p. 13.

¹⁸ Vedi nota 16.

¹⁹ Dante, *Inferno*, XXXIII, 141; questo verso è citato direttamente nella poesia di Levi.

²⁰ Levi P., «Il superstite», cit.

²¹ *Ibidem*. Su tutta questa problematica rimane fondamentale il saggio di Bettelheim B., «Sopravvivere», ora in *Sopravvivere*, cit., pp. 196-231. La citazione dell'episodio dantesco da parte di Primo Levi non è casuale, e getta una luce inquietante sulla poesia «Il superstite». La citazione si riferisce infatti all'incontro di Dante con frate Alberigo nel IX Cerchio dell'Inferno, nella zona in cui piombano le anime dei traditori immediatamente dopo aver commesso la loro colpa, anche se i loro corpi non sono ancora morti.

²² Per quanto riguarda la morfologia, l'etimologia e la storia di questo vocabolo, cfr. il *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. VI, fasc. 5, Brescia, Paidea, 1970, pp. 1273-91. Com'è noto, è proprio questa nozione di martire come testimone di verità che viene messa in discussione da Nietzsche: «Segni di sangue essi hanno scritto sul cammino percorso, e la loro stoltezza ha insegnato che col sangue si dimostrerebbe la verità. Ma il sangue è il testimone peggiore della verità; il sangue avvelena anche la dottrina più pura e la trasforma in delirio e odio dei cuori». Cfr. Nietzsche F., «Dei preti», in *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 1976, p. 110.

²³ Bruno Bettelheim ha scritto che «chiamando "martiri" le vittime del nazismo mistifichiamo il loro destino. Il vero significato di "martire" è "chi per non rinnegare la propria fede accetta il sacrificio di se stesso fino alla morte"» (v. «L'olocausto una generazione dopo», in *Sopravvivere*, cit., p. 93). Voglio precisare che utilizzando la parola «martire» qui non intendo mistificare il destino delle vittime del nazismo, nel senso indicato da Bettelheim. Mi sembra invece opportuno, sulla scorta delle osservazioni di Primo Levi, insistere sul valore della «testimonianza» di chi, non certo per scelta sua, non ha potuto tornare dai campi di sterminio.

²⁴ Levi P., *La tregua*, presentazione e note a cura dell'autore, Torino, Einaudi, 1965, v. nota 1, pp. 269-70. Si tratta, come si vede, di una sorta di «pessimismo cosmico» di cui c'è traccia anche nella poesia «Le stelle nere», del novembre 1974 (v. *Opere II*, cit., p. 550). La discutibile tendenza a fare dell'«olocausto» una metafora della vita quotidiana è oggi piuttosto diffusa. Su quest'ultimo aspetto ha scritto pagine molto interessanti Cristofer Lasch nel suo *The minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, New York, W. W. Norton & Company, 1984. Si veda in particolare il cap. III, «The Discourse on Mass Death: "Lessons" of the Holocaust», pp. 100-129.

²⁵ Levi P., *I sommersi e i salvati*, cit., p. 25.

²⁶ I sopravvissuti al Lager non solo devono scontrarsi con il carattere indicibile dell'esperienza di cui sono stati protagonisti, ma anche con l'incredulità della società civile (su questo punto cfr. l'Introduzione di A. Bravo e D. Jalla, a *La vita offesa*, cit., p. 44; cfr. anche «Il prezzo della memoria», *ivi*, pp. 57-64). Si potrebbero citare molte altre fonti che esprimono l'impossibilità di un discorso proporzionato all'eccezionalità dell'«Olocausto». Mi limiterò a ricordare il pensiero di Elie Wiesel, secondo cui «at Auschwitz, not only man died, but the idea of man», cfr. Wiesel E., *Legend of our time*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969, p. 190. In questa direzione va anche il discorso di G. Steiner, secondo cui l'universo concentrazionario «has no true counterpart in the secular mode. Its analogue is Hell», cfr. Steiner G., in *Bluebeard's Castle: some notes towards the redefinition of Culture*, New Haven, Yale University Press, 1971, p. 53. In questa prospettiva il silenzio appare come un punto naturale di approdo: «in weak or grandiose moods, we may be tempted to think that silence is the best of all responses to the unendurable», (cfr. Denby D., *The Humanist and the Holocaust*, «The New Republic», July 28,

1986, p. 27). Su questo punto risulta molto interessante anche il saggio di Felman S., *Paul de Man's Silence*, «New Inquiry», Summer 1989.

²⁷ Cfr. Castelli E., *Il problema della testimonianza*, «Archivio di Filosofia», 1972, n. 1-2, p. 17.

²⁸ Cfr. Lyotard J.F., *Le Différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 91. Sulla nozione di silenzio come «interruzione» si può vedere Vale-sio P., *Ascoltare il silenzio*, Bologna, Il Mulino, 1986, soprattutto alle pagine 381-86. Di utile consultazione è anche il recente saggio di Soshana Felman *Paul de Man's silence*, cit.

²⁹ Sul suicidio di P. Levi non ha dubbi Bruno Bettelheim. Nella sua ultima intervista, prima di suicidarsi a sua volta il 13 marzo 1989, egli affermava: «È vero che chi si è salvato dai lager probabilmente non ne è mai stato veramente salvato. Ed è la ragione per cui gente così notevole come Primo Levi ha finito col togliersi la vita» (cfr. Bettelheim B., *Colpa e vergogna: il Lager ti segna così. Per sempre*, «Il Corriere della Sera», 20 maggio 1990, p. 3). Per un'ipotesi diversa si veda invece Levi Montalcini R., *Non si è suicidato*, «Panorama», 3 maggio 1987. Più in generale sul tema del suicidio si può vedere «The Rhetoric of Suicide» di Suzanne Stern-Gillet, in *Philosophy and Rhetoric*, vol. 20, n. 3, 1987, pp. 160-170. In quest'ultimo articolo si ripropone un'interessante distinzione tra «martire» e «suicida», ma quello che mi sembra più importante è che si riconosce la difficoltà ad attribuire uno statuto scientifico ad una tipologia del suicidio (*ivi*, p. 162). In ogni caso per quanto riguarda il caso Levi, piuttosto che insistere sulla «retorica del suicidio», mi sembra più produttivo indicare nella categoria della testimonianza la chiave interpretativa della vita e della morte dello scrittore. Alla problematica relativa al suicidio dei sopravvissuti, con particolare riguardo al caso di B. Bettelheim, è dedicato un intero numero della rivista «L'Excès. Nouvelle revue de psychanalyse»; si tratta del n. 43 della primavera del 1991, intitolato appunto «Le suicide d'un survivant».

³⁰ Cit., pp. 57-58.

³¹ *Ivi*, p. 14. Su questi punti si veda anche Bettelheim B., *Sopravvivere*, cit., p. 227.

³² Levi P., *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 57-58.

³³ Castelli E., cit., p. 20.

³⁴ Ricoeur P., *L'Herméneutique du Témoignage*, «Archivio di Filosofia», 1972, n. 1-2, p. 54. L'ermeneutica della testimonianza, da questo punto di vista, non sembra entrare in contraddizione con la tradizione ebraico-cristiana. Infatti, nella tradizione ebraico-cristiana il testimone è testimone di un evento, piuttosto che di un fatto, di un evento piuttosto che di una verità, anche se poi la tradizione successiva ha identificato la verità con l'evento. L'evento è invece qualcosa che va oltre la verità, perché non appare semplicemente riducibile a termini logico razionali. Ecco allora che nella tradizione ebraica ha preso risalto la figura del Profeta, che non è tanto colui che annuncia il futuro, quanto piuttosto colui che interpreta la parola di Dio e aiuta il popolo ad andare oltre l'evento, a riscoprire il Dio nascosto, ma pur sempre rivelato. Su questo punto cfr.

l'intervento di Francesco Traniello, nella Tavola rotonda dal titolo «Le testimonianze e la scuola», in *Storia vissuta*, a cura dell'Associazione nazionale ex deportati politici nei campi nazisti, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 360-365; e Guasco M., *Credere in Dio dopo Auschwitz*, «Rivista di storia contemporanea», 1989, n. 1, pp. 92-103.

¹¹ Su questo punto si può vedere *Filosofia '88*, a cura di G. Vattimo, Bari, Laterza, 1989. Si veda in particolare «La verità dell'ermeneutica» dello stesso Vattimo, pp. 227-249, dove si tenta una riformulazione ermeneutica della verità come «apertura» in cui non va del tutto perduta una tradizionale prestazione della nozione metafisica della verità che «consisteva nel garantire, in base al darsi della cosa "in persona", l'universale validità degli enunciati veri» (*ivi*, p. 248). Interessanti anche gli interventi di Apel K.O., «Il problema dell'evidenza fenomenologica alla luce di una semiotica trascendentale» (*ivi*, pp. 5-40), Bubner R., «La svolta ermeneutica nel concetto semantico di verità» (*ivi*, pp. 159-171), e Rorty R., «Rappresentazione, pratica sociale e verità» (*ivi*, p. 209-225).