

BRUNO MORONCINI

**La testimonianza fra memoria e storia.  
In che consiste la verità dello sterminio?**

Tutte le volte in cui, sia in quei paesi dove da tempo vigono leggi contro il negazionismo, sia in quelli, come l'Italia<sup>1</sup>, in cui esse sono ancora in via d'approvazione, si accende un dibattito sulla loro legittimità, in questione è lo statuto della verità. A dimostrazione – tanto vale dirlo – che la questione della verità – oggetto-causa della nascita di quella strana pratica che in occidente ha ricevuto il nome di filosofia – non è affatto scomparsa dalle nostre società globalizzate e sottoposte quasi per intero al principio di utilità, ma si dimostra all'incontrario più decisiva che mai, addirittura più di quanto forse lo possa essere mai stata: la perdita di peso della filosofia e più generalmente dei saperi cosiddetti umanistici nei programmi dell'insegnamento secondario e universitario non ha nulla a che vedere con la centralità accordata ancora adesso a ciò che Hegel definiva come la cura del sapere con il pensiero, vale a dire appunto la filosofia.

I critici delle leggi che trattano il negazionismo come un reato penale fanno leva sulla ferma convinzione che quando si tratta di conoscere e

---

<sup>1</sup> Allo stato attuale (metà maggio 2016) la situazione italiana è la seguente: deve essere approvata dalla camera una legge che senza introdurre il reato vero e proprio di negazionismo, inteso come reato di opinione, amplia però la precedente Legge Mancino (1993) che già condannava la propaganda, l'istigazione e l'incitamento a commettere atti di discriminazione razziale, aggiungendo un'aggravante di tre anni di pena nel caso in cui le tesi negazioniste siano usate per giustificare l'atteggiamento razzista. Mentre scrivo, un emendamento ha sancito che solo la pubblica istigazione sia perseguibile, restringendo in tal modo la sfera di applicabilità della legge. Inutile dire che gli storici protestano contro la legge in quanto tale. Forse continuerà ad essere possibile quello che ancora qualche tempo fa (13 novembre 2013) raccontava un articolo del Corriere della sera: un professore di liceo che insegnava ai suoi alunni nell'ordine che i fatti dell'Olocausto non sono veri, che i filmati sulle deportazioni sono dei falsi e che in fin dei conti gli ebrei sono dei furbacchioni dai quali bisogna guardarsi, è stato assolto da un tribunale italiano "perché il fatto non sussiste". Né il tribunale ha ritenuto di poter applicare la legge Mancino (1993) che già aggiornava quella Reale punendo la discriminazione e l'odio etnico fosse esso di tipo nazionalista, razziale o religioso.

valutare eventi storici – e lo sterminio nazista degli ebrei attraverso il sistema combinato “campi di concentramento-camere a gas-forni crematori” lo è indubitabilmente – lo stato, il sovrano politico, non possa metterci bocca, ma debba scegliere la neutralità e lasciare agli storici in primo luogo, ma poi a chiunque – *opinions maker*, filosofi, intellettuali in genere – voglia intervenire nella discussione, il compito di analizzare il significato ed eventualmente giudicare gli effetti dell’evento in questione, se necessario scontrandosi fra di loro anche aspramente, ma rispettando sempre il principio della libertà della ricerca scientifica, in questo caso della scienza storica. Sono in gioco, sostengono, principi basilari quali la libertà di pensiero e di espressione che uno stato che si voglia liberale non può in nessun caso reprimere anche se fosse spinto dalle più alte esigenze morali e di giustizia. Ricorrendo ad una frase – questa sì del tutto falsa – attribuita al campione indiscusso della tolleranza, ossia a Voltaire, secondo la quale, pur essendo in disaccordo con le tue opinioni, mi batterò però fino alla morte perché tu abbia il diritto di esprimerle liberamente, difendono non le tesi dei negazionisti ma la possibilità che siano pubblicamente dichiarate senza che i loro autori rischino il carcere, convinti che solo la libera ricerca e una discussione senza impedimenti legali siano in grado di dimostrare alla fine la falsità delle loro opinioni.

Sembra chiara la ragione di una difesa che altrimenti potrebbe apparire stravagante: c’è il timore che un cambio di regime, un nuovo sovrano politico con diverso orientamento, possano rendere reato penale non le tesi dei negazionisti ma proprio quelle contrarie che affermano e condannano lo sterminio; la difesa della libertà di esprimere anche le opinioni più aberranti è, quindi, un modo radicale per fare in modo che libertà di pensiero e di espressione continuino a sussistere ed evitare che esse possano essere messe definitivamente al bando dal sovrano. La diffidenza d’altronde è ben giustificata: la tendenza dello stato a manipolare la storia è manifesta e ripetuta. Come dimenticare, per esempio, la scomparsa repentina dai manuali di storia russa e dalla stessa Enciclopedia sovietica del nome di Trockij in epoca staliniana, cioè di uno che era stato non solo fra i massimi dirigenti della rivoluzione ma anche il fondatore e l’organizzatore dell’armata rossa? O il racconto ufficiale della colonizzazione imperialistica dell’Africa e dell’Asia da parte degli stati europei spacciato per una grande opera di incivilimento di popolazioni barbare e arretrate? Il fatto è che la storia, l’*historia rerum gestarum*, è in primo luogo politica, costituisce il terreno della lotta politica: dal momento che il potere, qualunque esso sia, ha

bisogno di legittimarsi, di trasformare cioè la forza con la quale si è insediato in un diritto riconosciuto, esso è costretto a reinventare il passato per trasformarlo nella fonte che ne giustifica l'esistenza attuale. L'*historia rerum gestarum* non è soltanto il racconto degli eventi passati, è anche la costruzione ideologica dell'origine dello stato presente, è edificazione dei miti di fondazione su cui si regge la legittimità di un potere politico.

Ciò non è tuttavia sempre necessariamente negativo: in un'opera monumentale dedicata al rapporto che nella pratica della storiografia sempre intercorre fra l'esigenza di ricostruire il passato "così come è veramente stato" e quella dell'arte del racconto, della finzione narrativa, Paul Ricoeur ha posto l'accento sulla necessità per le comunità storiche di attribuire a degli avvenimenti un carattere di marca poiché in essi vedono un'origine, ossia il luogo a partire dal quale si fonda o si rinforza la coscienza della loro identità. Questa prestazione che Ricoeur legge come una delle modalità di ciò che chiama "la fictionalisation de l'histoire" e che costruisce "l'identità narrativa" di una nazione, di un popolo o di qualunque gruppo umano, consiste nell'attribuire ad un evento, che per un verso è parte integrante della sequenza continua della storia, una tale forza d'urto capace non solo di interromperla, introducendo in essa forti elementi di discontinuità, ma addirittura di modificarne la direzione e l'ordine di senso, inaugurando una nuova e inaudita fase della storia.

Questi avvenimenti – la rivoluzione del 1789 nel caso della storia francese, la resistenza in quella recente dell'Italia – «generano dei sentimenti, scrive ancora Ricoeur, d'una intensità etica considerevole, sia nel registro della commemorazione fervente, sia in quello dell'esecrazione, dell'indignazione, della deplorazione, della compassione, dell'appello al perdono» ed è anche evidente che quel che «rende sospetta la commemorazione cerimoniosa è la sua affinità con la storia dei vincitori»<sup>2</sup>. Quanto più la celebrazione dell'evento fondatore di una comunità storica si ritualizza e trapassa coll'andar del tempo nel cerimonioso – processo d'altronde inevitabile e proporzionale alla distanza temporale che separa la comunità dalla sua origine –, tanto più si impone all'attenzione il retroterra ideologico e manipolatorio e si impone il revisionismo storico. Ma a compensare tale esito Ricoeur introduce un elemento dissonante rispetto a quella inevitabile corrosione che colpisce anche gli eventi più sublimi

---

<sup>2</sup> Ricoeur (1983-1985), pp. 272-273.

quando l'esigenza del ricordo e della celebrazione declina nel rituale sclerotizzato e vuoto che mette a nudo quel tanto di ideologico e di manipolatorio presente dall'origine nella mitizzazione dell'avvenimento storico. Accanto, scrive Ricoeur, al "*tremendum fascinosum*" che facendo di un qualsiasi evento storico qualcosa di sacro e venerabile, apre la strada alle ideologie della città, esiste un "*tremendum horrendum*" e se «l'orrore è il negativo dell'ammirazione come l'esecrazione lo è della venerazione, allora l'orrore è la marca di quegli avvenimenti che è necessario «non dimenticare mai». A fare da marca, da luogo d'origine di una comunità storica, non ci sono solo eventi tragici, ma in sostanza felici, come le rivoluzioni, le lotte di liberazione, le guerre civili fatte in nome dell'eguaglianza e della giustizia, eventi affascinanti e seducenti da celebrare partecipi e concordi, senza pensieri reconditi e sospetti e che proprio per questo sono alla fine colpiti dall'indifferenza se non dall'esecrazione. Ci sono anche eventi spaventosi come i genocidi e gli stermini di massa di popolazioni inermi che non ha senso celebrare, che non affascinano e non spingono una comunità storica a serrare le fila, a muoversi all'unisono, ma si ricordano soltanto con orrore e sgomento. «L'orrore, scrive Ricoeur, costituisce l'ultima motivazione etica delle vittime» e la vittimizzazione è «il rovescio della storia che nessuna astuzia della Ragione perviene a legittimare e che manifesta piuttosto lo scandalo di ogni teodicea della storia»<sup>3</sup>.

Per Ricoeur il "*tremendum horrendum*", che come si sarà capito non è altro che lo sterminio nazista degli ebrei, non è una fonte di legittimazione e se funge egualmente da origine di una comunità storica lo fa riconducendola all'orrore irrimediabile su cui poggia la sua esistenza attuale. Nella discussione di qualche tempo fa sulle radici dell'Europa forse sarebbe stato meglio lasciar perdere la civiltà greca, il cristianesimo e l'illuminismo, il liberalismo e la democrazia, e riconoscere il fatto che all'origine dell'Europa contemporanea c'erano soltanto il fumo che saliva dai forni crematori e la cenere che restava al loro interno. Se è vero che lo sterminio va imputato principalmente alla Germania nazista, ciò non toglie che l'antico antigioiudaismo dell'Europa cristiana, l'universalismo escludente del razionalismo illuminista e il populismo democratico dei nazionalismi ottoneviceschi, siano stati complici nel progetto di un'Europa *judenfrei*.

D'altronde non si può nemmeno dire che l'obiettivo che Ricoeur si prefiggeva tematizzando il "*tremendum horrendum*" sia stato raggiunto. E

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 273.

non solo perché il ricordo si è trasformato anch'esso in celebrazione ritualizzata, ma soprattutto perché fra le tesi dei negazionisti brilla quella per la quale la Shoah è stata sacralizzata, isolandola e rendendola imparagonabile con qualsiasi altro evento simile, che essa è diventata quindi oggetto di venerazione e da “*tremendum horrendum*” è stata di nuovo trasformata in un “*tremendum fascinosum*”; da qui poi il passo è breve per denunciare la Shoah come l'invenzione mitica deputata a legittimare l'esistenza e le scelte politiche dello Stato d'Israele.

Andando in direzione contraria a quella di Ricoeur, Pierre Nora, uno storico da sempre contrario alle leggi sul negazionismo perché assolutamente convinto che «non compete a nessuna autorità politica definire la verità storica»<sup>4</sup>, ha attribuito le difficoltà in cui si dibatte la storiografia contemporanea al conflitto che si è aperto fra la storia e la memoria, cioè fra la conoscenza oggettiva, scientifica, degli eventi storici e la testimonianza soggettiva dei sopravvissuti. Fino ad un periodo molto recente, scrive Pierre Nora, abbozzando una rapida storia della storia, quest'ultima è stata fundamentalmente «un'attività politica, nel senso più ampio del termine. Si trattava di definire i miti originari, i racconti della fondazione e della legittimazione di dinastie, le genealogie celebranti, i modelli di vita e le indicazioni che servissero da guida ai 'grandi' e agli uomini politici»<sup>5</sup>. Solo verso la fine del XIX secolo la storiografia si è data uno statuto scientifico ed è divenuta «un'attività autonoma, professionale, fondata su un metodo di analisi critica dei documenti e legata strettamente ad un insegnamento in cui il primo dovere, per citare le parole di Pierre Lavissee nel 1891, era quello 'di fare amare, conoscere e comprendere la Patria»<sup>6</sup>. Se quest'ultima osservazione potrebbe restringere la ricostruzione di Nora alla sola situazione francese e sembrerebbe in parte anche smentire la virata della storiografia verso l'oggettività scientifica, tuttavia il foscoliano «Italiani, vi esorto alle storie», formulato già all'inizio del secolo, non solo rende l'affermazione di Nora meno parziale e anzi più europea, ma aiuta a comprendere anche come non vi sia contraddizione fra l'opzione per la scienza e l'amore per la patria. L'*historismus*, ma già la larga apertura alla dimensione storica presente nella filosofia dello spirito hegeliana, sono

---

<sup>4</sup> Cfr. Nora (2011), p. 508.

<sup>5</sup> Nora (2016), p. 57.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

legati a filo doppio all'idea dello stato moderno, ne sono in qualche modo il presupposto. Conoscere il passato come è veramente stato, o anche seguire nel presente le tracce che lo eccedono e lo rendono attuale, legittima lo stato molto più e meglio di genealogie divine o mitologie autoctone.

L'effetto principale di questa opzione per una storiografia scientifica fu però, secondo Nora, «la rinuncia assoluta alla contemporaneità»<sup>7</sup>. In sede storica si può fare scienza solo del passato, del compiuto, vale a dire di ciò la cui natura politica è stata neutralizzata, sterilizzata, resa inerme. La patria, ossia lo stato moderno, è al di sopra delle parti – classi, ceti, gruppi caratterizzati dal loro interesse particolare e contingente –, ne è la sintesi e la conciliazione, per dirla con Hegel è “Idea”. Come ancora oggi si ripete, sebbene in modi sempre più sommessi e stanchi, è difficile se non rischioso fare storia contemporanea: troppo vive ancora le passioni che hanno lacerato il corpo di una comunità storica per non rischiare di offuscare lo sguardo dello storico che dovrebbe essere disinteressato e oggettivo. Se ciò che contraddistingue una conoscenza scientifica è il fatto di essere universale e necessaria – vale, cioè, per tutti e in ogni caso ed afferma che la cosa conosciuta è come è e non potrebbe essere altrimenti –, una volta applicato il criterio della scientificità alla storiografia, sarà conseguenza inevitabile che quella ricostruzione degli eventi sia anche condivisa, sia la stessa per tutti. Difficile, se non impossibile, sembra invece poter condividere il contemporaneo che è ancora attraversato prepotentemente dal conflitto e dalla lacerazione, dove è ancora presente in modo massiccio il ricordo dei torti, veri o presunti poco importa, che si sono ricevuti. Solo un passato neutralizzato dalla scienza fonda la condivisione necessaria a far vivere lo stato rendendolo attrezzato ad affrontare anche i nuovi conflitti che inevitabilmente il gioco delle passioni umane produrrà nella vita delle comunità storiche.

Tutto cambia, secondo Nora, dopo la seconda guerra mondiale: la portata stessa degli avvenimenti che hanno segnato la storia del novecento produce un cambiamento radicale nel modo di considerare la storia. Da un lato la fine dei totalitarismi, dall'altro il processo di decolonizzazione modificano il modo di fare storia: si scoprono contemporaneamente sia che la storia può essere manipolata, occultata e stravolta, sia che sono soggetti storici e non soltanto oggetti di considerazione etnografica società e popoli fino allora considerati “senza storia”. Se a ciò si aggiungono la stessa seconda guerra

---

<sup>7</sup> *Ibidem.*

mondiale, la scoperta della Shoah e la guerra fredda, si comprende il nuovo interesse degli storici per la storia contemporanea. L'effetto è però che alla storiografia non si chiede più soltanto conoscenza oggettiva di quello che è accaduto, ma un giudizio morale e politico perché quello che è accaduto non si ripeta un'altra volta. Si impone di conseguenza quello che Habermas ha chiamato un uso pubblico della storia, cioè un uso politico: di pari passo il giudizio che è richiesto allo storico cessa di essere, per usare una terminologia kantiana, un giudizio determinante per diventare un giudizio riflettente. Ma invece di modularsi come un giudizio finalistico, cosa che alla fine non farebbe altro che riabilitare la vecchia e gloriosa filosofia della storia, il giudizio storico degrada inesorabilmente in sentenza giuridica e nella relativa pena. Si assiste, secondo Nora, ad una «deriva giudiziaria della storia che aspetta dalla giustizia un giudizio definitivo sul passato»<sup>8</sup>.

E come in ogni tribunale che si rispetti la parola decisiva spetta ai testimoni e più che al testimone in generale – la persona informata sui fatti –, un testimone particolare, il testimone che di quei fatti sia stato non, per continuare a usare un lessico kantiano, uno spettatore disinteressato, ma un agente partecipe e partecipe il più delle volte contro la sua volontà, insomma il testimone-vittima. Se per un lato la storia contemporanea deve ricorrere ai testimoni ancora in vita per compensare alle volte una mancanza di documentazione – non sempre gli archivi, specialmente quelli degli stati, sono a disposizione degli storici –, in quella particolare contemporaneità che è la nostra la necessità del testimone sembra dettata dalla natura stessa dell'evento che si tenta di conoscere: i puri dati oggettivi, posto che si riescano a trovare, non sarebbero in grado di esprimere il senso dell'avvenimento e allora solo la testimonianza diretta, avvicinandosi ad esso dal versante soggettivo, sembra capace di permetterne l'intelligibilità. Il riferimento, come è ovvio, è a quell'evento speciale che è stato lo sterminio degli ebrei ad opera della Germania nazista; in questo caso sembra che la testimonianza della vittima sia non solo giusta dal punto di vista etico ma necessaria da quello dello storico: senza risulterebbe difficile comprendere quello che effettivamente succedeva nei campi.

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 60.

La nostra, sostiene Nora citando il libro della Wieviorka<sup>9</sup>, è l'era del testimone, e ciò è tanto più vero quanto più i superstiti dei campi, i testimoni diretti dello sterminio, tendono a mancare. È noto che l'incremento delle testimonianze è stato proporzionale all'invecchiamento dei sopravvissuti: persone che si erano tenacemente rifiutate per anni di parlare della loro esperienza di abitanti dei campi hanno improvvisamente deciso di testimoniare per impedire che con la loro morte si perdesse la memoria dello sterminio. E la cosa è tanto vera che oggi si incomincia a porre la questione di come continuare l'opera della testimonianza una volta che anche l'ultimo dei sopravvissuti non ci sia più: a partire dalla pubblicazione delle *Benevole* di Jonathan Liddell ci si è chiesti se fosse lecito affidare la memoria dello sterminio non solo a chi non era stato un testimone diretto ma addirittura ad uno scrittore, cioè alla finzione narrativa.

Ciò tuttavia che preoccupa Nora non è tanto la necessità della testimonianza nel caso dei campi di concentramento nazisti, quanto l'aumento incontrollato del numero dei testimoni-vittime che chiedono sia alla società ma soprattutto ai tribunali giustizia. Ogni minoranza, che si senta a torto o a ragione emarginata, tende ad assumere la posizione della vittima. Da qui quella deriva giudiziaria della storia che apre le porte alla politica, all'uso pubblico della storia, un uso di cui la proliferazione dei giorni della memoria istituiti dall'autorità politica è l'esempio più vistoso<sup>10</sup>. Ma ciò, invece di risolvere, conferma e acuisce i limiti e i rischi di una riduzione della storia a storia contemporanea: i giorni della memoria sono spesso in conflitto, ci si chiede perché ricordare alcuni e non altri come se questo implicasse una superiorità o un disprezzo. Perché gli ebrei e non gli armeni, perché gli ebrei e non gli zingari, perché i morti dei campi e non quelli delle foibe? Il catalogo degli aventi diritto è più smisurato di quello delle donne di don Giovanni. La commemorazione allora invece di unire una comunità storica, la lacera di nuovo, la memoria invece di condurre alla condivisione riaccende lo scontro, fa da istanza di separazione.

---

<sup>9</sup> Cfr. Wieviorka, (1999). Impostando la questione della testimonianza la Wieviorka, quasi in apertura, mette in evidenza il possibile contrasto fra storia e memoria anche se gli storici hanno potuto scrivere dello sterminio a partire dalle testimonianze dei sopravvissuti, hanno manifestato, tuttavia, nei loro confronti anche molta diffidenza. I loro resoconti non solo sono pieni di errori riguardo ai nomi, alle date ed ai luoghi, ma mostrano una mancata comprensione delle situazioni di cui parlano (ivi, p. 15).

<sup>10</sup> Parlando del processo ad Eichmann, la Wieviorka osserva che «per la prima volta un processo si pone esplicitamente l'obiettivo di dare una lezione di storia» (ivi, p. 71).

*La testimonianza fra memoria e storia.  
In che consiste la verità dello sterminio?*

Questo movimento di giuridizzazione della storia giunge a compimento con le leggi sulla memoria, col fatto cioè che entri a far parte dell'ordinamento il criterio su cosa si debba ricordare e come. Su questo punto Nora sembra avere buon gioco: non si riferisce infatti soltanto alle leggi che, in Francia dal 1990, sanzionano la negazione dello sterminio nazista, ma anche, sempre per restare in ambito francese, sia alla legge che riguarda il genocidio armeno, sia a quella che impone di riconoscere alla colonizzazione un ruolo positivo e di mostrare riconoscenza per i francesi rimpatriati a causa delle lotte d'indipendenza delle antiche colonie. La ribellione degli storici riguarda quindi due fenomeni fra di loro intrecciati e che di fatto aggrediscono alla radice la stessa possibilità di fare storia: di pari passo con la centralità accordata al ruolo della vittima si afferma una trasformazione dello storico in un giudice (ma prima ancora nel rappresentante dell'accusa) e della storiografia in un tribunale. Moralismo vittimario<sup>11</sup>, leggi sulla memoria e istituzione dei tribunali internazionali manifestano, a detta di Nora,

la tendenza a leggere e a riscrivere l'intera storia dal punto di vista esclusivo delle vittime e una propensione, inaccettabile a proiettare sul passato dei giudizi morali che non appartengono che al presente, senza tener nella minima considerazione quelle differenze tra periodi storici che è lo stesso oggetto della storia, la ragione del suo apprendimento e del suo insegnamento<sup>12</sup>.

Su questa valutazione di Pierre Nora non si può che essere d'accordo, non si può che stigmatizzare questa tendenza alla giuridizzazione integrale della vita umana che nel caso della storia trasforma le *res gestae* in fattispecie di reato, gli agenti storici in imputati, la storiografia in un'aula di tribunale e il giudizio dello storico in un avviso di garanzia se non in una sentenza di condanna<sup>13</sup>. Tanto più che lo stesso Nora distingue alla fine fra

---

<sup>11</sup> Sul fatto che la declinazione contemporanea dell'etica abbia trasformato l'uomo in vittima e ne affidi la difesa e la protezione alla teoria dei diritti umani nel cui nome si giustificano poi guerre ed aggressioni si era soffermato Alain Badiou in Badiou (2006), p. 17.

<sup>12</sup> Nora (2016), p. 66.

<sup>13</sup> Tendenza che ha raggiunto il suo culmine con quel monumento di criminalizzazione della storia e quindi di distruzione del senso storico rappresentato dal *Libro nero del comunismo*, Courtois, Werth, Panné, Paczkowski, Bartosek, Margolin (1998). Il che non vuol dire che la storia non sia nella gran parte dei casi «poco più che il registro dei delitti,

la legge sul negazionismo e tutto il resto: pur continuando a deplorarla, Nora non ne chiede la soppressione, non la mette in discussione perché, dice, la sua «contestazione ufficiale o giuridica non potrebbe essere letta dall'opinione pubblica che come una autorizzazione e un incoraggiamento nei confronti di chi nega il genocidio ai danni del popolo ebraico»<sup>14</sup>. Questa remora dell'ultimo minuto fa da spia forse del fatto che, anche per Nora, il negazionismo non sia riducibile del tutto alla vittimizzazione della storia e alla sua manipolazione politica: il solo fatto che la possibile abolizione della legge che lo vieta possa apparire all'opinione pubblica come una sua legittimazione, un'approvazione e un incoraggiamento, implica che nel suo caso vi sia qualcosa di diverso. Ci si potrebbe chiedere infatti: in che senso sarebbe un'approvazione o a cosa potrebbe incoraggiare? Semplicemente a una diffusione maggiore delle tesi negazioniste dal momento che non sarebbero più perseguibili penalmente? Oppure alla trasformazione di ciò che si presenta semplicemente e innocentemente come un insieme di giudizi storici, neutre constatazioni di stati di fatto, in enunciati performativi e prescrittivi, in affermazioni cioè che auspicano e progettano lo sterminio oggi, in modo da portare a termine quello che in un primo momento non è riuscito o è stato lasciato a metà? La pericolosità delle tesi negazioniste non sta nel fatto di essere delle proposizioni che mimano, stravolgendolo, il vero lavoro della storico, affermazioni certamente aberranti dal punto di vista morale e politico che però vanno combattute non con le sanzioni penali ma con le armi della critica intellettuale; consiste invece nel fatto che, nascondendosi sotto la maschera dei normali giudizi storici, esse sono in realtà dei suggerimenti se non dei veri e propri ordini di continuare lo sterminio fino alla fine questa volta.

È qui che cade la questione della verità. Per gli storici, i quali sono tutti ormai eredi della costituzione tardo ottocentesca della scienza storica, la verità dei loro giudizi consiste nel fatto di essere degli enunciati constativi, enunciativi o assertori, quegli stessi enunciati che Aristotele definiva apofantici, tali cioè da affermare o negare qualcosa di qualcos'altro, e considerava proprio per questa ragione gli unici ai quali si potesse applicare il criterio vero-falso. Giudizi che diventavano apodittici, cioè incontrovertibilmente veri, o perché evidenti di per sé o perché dimostrati

---

delle pazzie e delle sventure del genere umano», cfr. Gibbon (2015), vol. I, cap. III, p. 111, ma che anche in questo caso nulla può trasformarla in un rito giudiziario.

<sup>14</sup> Nora (2016), p. 68.

attraverso una procedura testata razionalmente (il sillogismo ad esempio), ferma restando la necessità della loro corrispondenza con qualcosa di reale. Questa tesi non nega l'esistenza di altri tipi di giudizi, quali i prescrittivi, gli ottativi e gli estetici, né la loro legittimità; nega soltanto che essi abbiano qualcosa a che vedere con la questione della verità.

Questo criterio della verità non si applica, tuttavia, direttamente agli eventi storici che ineriscono in quanto tali, non certo all'ambito di ciò che è necessario, bensì a quello del contingente e del possibile, e sono di conseguenza passibili di interpretazioni a loro volta rivedibili: verte invece sul documento che è il vero oggetto del lavoro dello storico. Preliminare a quello dell'interpretazione è il lavoro filologico votato ad accertare l'esistenza, la databilità, l'appartenenza ad un contesto, del documento di cui lo storico si serve per ricostruire i fatti così come si sono veramente svolti. Come si sa da Marc Bloch in poi in questione non è l'autenticità in sé del documento ma la sua realtà storica, gli effetti che veramente esso ha prodotto: che esso sia in se stesso un falso come la donazione di Costantino o i protocolli dei savi di Sion non lo delegittima agli occhi della scienza storica dal momento che permette di ricostruire in senso veritiero un certo processo storico che senza di esso risulterebbe inintelligibile<sup>15</sup>. In storia quindi anche il falso è vero, almeno quando sia accertato come tale e di conseguenza non possa più essere usato per falsificare i fatti e la loro ricostruzione.

Se quello che abbiamo cercato di descrivere è il criterio della verità storica, il paradosso rappresentato dai negazionisti sta nel fatto che ciò che essi rimproverano agli storici della Shoah è proprio di tradire il metodo scientifico, di non vagliare fino in fondo l'autenticità dei documenti su cui fondano la loro ricostruzione dei fatti e di conseguenza il loro giudizio sugli stessi, di misinterpretarli per ragioni ideologiche. Non c'è storico negazionista impegnato a dimostrare che non c'è stata alcuna decisione di Hitler sulla soluzione finale o a disputare sull'uso (e non sull'esistenza) delle camere a gas e dei forni crematori, che, come pezza d'appoggio, utilizzi, almeno apertamente, l'ideologia nazista (e ciò potrebbe spiegare perché i negazionisti sono stati difesi anche da esponenti di sinistra come Noam Chomsky). Il terreno dello scontro è sempre l'onestà intellettuale dello storico nell'applicazione del metodo scientifico: per usare una

---

<sup>15</sup> Su questo punto si veda ora Bertolini (2016), pp. 65 ss.

terminologia di Jean-François Lyotard il negazionista delegittima lo storico della Shoah in nome delle regole della ricerca storica. Anche per lui vige un metodo storico di critica dei documenti che va rispettato fino in fondo e a non farlo è lo storico che afferma l'esistenza dello sterminio: è lui il cattivo storico.

Va da sé che gli storici hanno ragioni da vendere nel dimostrare che è il contrario e a ritorcere l'accusa dei negazionisti contro di loro: sono infatti questi ultimi che vengono meno alla deontologia professionale introducendo in modo surrettizio nella metodologia storica un uso fondamentalista del documento che va al contrario confrontato, messo in relazione con altre fonti, che non può essere assolutizzato ma richiede interpretazione e *esprit de finesse*. Il metodo usato dai negazionisti è da questo punto di vista "ipercritico": consiste infatti «nell'assumere alcuni fatti, in sé esatti ma insignificanti, e comunque sempre isolati dal contesto in cui si sono verificati, per arrivare, per il loro tramite, ad una indebita generalizzazione»<sup>16</sup>. Già Pierre Vidal-Naquet, nella storica disputa con Robert Faurisson, si era dovuto confrontare con questo paradosso: replicando all'affermazione del negazionista di aver passato giorni e giorni negli archivi a consultare documenti e, quindi, di aver rispettato le regole del lavoro dello storico, Vidal-Naquet ne aveva sì riconosciuto la verità ma aveva aggiunto che proprio questo era l'aspetto peggiore di tutta la questione dal momento che il numero incalcolabile di giornate di lavoro passate da Faurisson negli archivi francesi e tedeschi, erano però servite non «alla ricerca, come si vorrebbe, della verità, ma del falso, alla ricerca di un mezzo per distruggere un immenso insieme di prove indistruttibili, indistruttibili proprio perché costituiscono un insieme, non, come si tenta di far credere, un fascio di documenti sospetti»<sup>17</sup>. Se Faurisson non è uno storico è perché inverte il rapporto vero-falso in storia: a differenza dello storico per il quale anche un documento falso, una volta riconosciuto come tale, aiuta la ricostruzione della verità storica, il negazionista fabbrica consapevolmente un documento falso allo scopo di occultarla.

Dal punto di vista di un non storico, come è colui che scrive, questo tipo di scontro che si rinnova sempre uguale da una cinquantina d'anni fra gli storici veramente tali e i negazionisti che di uno storico sono senza alcun dubbio una caricatura, è soprattutto motivo di sgomento. Il risultato infatti

---

<sup>16</sup> Vercelli (2016), p. 16.

<sup>17</sup> Vidal-Naquet (1985), p. 217.

dello scontro è sempre lo stesso: pur essendo dalla parte giusta, gli storici non avranno mai ragione dei negazionisti. Non solo non riescono a convincerli e c'è da credere che non ci riusciranno mai, ma perdono e perderanno sempre la battaglia civile e intellettuale che ingaggiano con loro. Basterà infatti che ne resti anche uno solo di negazionista, uno impermeabile alle critiche, sordo agli appelli etici, chiuso alle dimostrazioni razionali, indifferente alle lezioni di metodo storico, perché l'opzione per un dibattito civile al cui centro ci siano argomenti e dimostrazioni, uso critico delle fonti e ricerca comparata sui documenti, e la cui posta in gioco sia la verità storica, si riveli inutile se non dannoso, in ogni caso irrazionale rispetto allo scopo che si era prefisso: sconfiggere con le armi della critica, ma senza la critica delle armi, i negatori dello sterminio.

Se i negazionisti vincono, allora bisognerà pensare che vi sia qualcosa di sbagliato nella scelta del terreno di scontro scelto dagli storici per condurre la discussione: la verità storica, che conserva la sua validità nella sfera della scienza storica, sembra impotente invece di fronte alle affermazioni dei negazionisti. E lo è ancora di più se si tiene conto che, come aveva già notato Pierre Vidal-Naquet, esse assomigliano in modo impressionante alla tipologia delle argomentazioni sofisticate quale quella ad esempio con cui Gorgia dimostra l'inesistenza dell'essere: nulla esiste, ma se poi esistesse non sarebbe conoscibile, e se lo si potesse conoscere sarebbe incomunicabile. Nella riscrittura di Vidal-Naquet, l'argomentazione sofisticata applicata alle tesi dei negazionisti acquista questa forma: «Le camere a gas non esistono, non possono esistere perché non devono esistere, o ancora: non esistono perché non esistono»<sup>18</sup>. Sebbene Vidal-Naquet sembri credere ancora che un sofista lo si possa combattere con le armi della critica e che di conseguenza anche con il negazionista, ossia con «un uomo che assomiglia a colui che dice il vero», si possa procedere smontandone «pezzo per pezzo gli argomenti per smascherarne la falsità, tentando, anche di elevare il dibattito, di mostrare che l'impostura revisionista non è la sola che orna la cultura contemporanea, e che bisogna capire non solo il *come* della menzogna, ma anche il *perché*»<sup>19</sup>, tuttavia un dubbio si insinua nelle sue certezze di uno storico scientifico e razionale. Non solo bisogna riconoscere che «quando un racconto fittizio è fatto come si deve, non

---

<sup>18</sup> Vidal-Naquet (2008), p. 81.

<sup>19</sup> Vidal-Naquet (1985), p. 199.

contiene in se stesso il mezzo per distruggerlo in quanto tale»<sup>20</sup> e che quindi ogni attacco che sia condotto dall'esterno rischia di fallire, ma ci si dovrebbe anche domandare a cosa miri in fin dei conti questa parodia del metodo storico che finisce per utilizzare argomentazioni sofisticate che, se non riguardassero un evento tragico come lo sterminio, potrebbero apparire addirittura comiche e assomigliare a quella storiellina ebraica del paiolo raccontata da Freud nel *Motto di spirito*: «Non mi hai mai prestato un paiolo» risponde uno all'amico che lo rimprovera di avergli rotto il paiolo che gli ha dato in prestito, ma poi aggiunge in sequenza: «Me lo hai prestato, ma era già rotto», e infine «Te l'ho restituito intatto»<sup>21</sup>. Non ha forse di mira la prosecuzione dello sterminio con altri mezzi? Questo “metodo storico”, che in realtà non è un metodo e non ha neanche niente a che vedere con la storia, è forse «nella nostra società di rappresentazione e di spettacolo, scrive Vidal-Naquet, un tentativo di sterminio sulla carta che si sostituisce allo sterminio effettivo. Si risuscitano dei morti per colpire meglio i vivi. Eichmann percorreva l'Europa nazista per organizzare il traffico dei suoi treni. Faurisson non ha treni a disposizione, ma ha la carta. Guillame ce lo descrive: ‘Un uomo che possedeva a fondo il suo argomento (200 chili di documenti che rappresentavano lo spoglio di parecchie tonnellate di testi)’»<sup>22</sup>.

Ma lo sterminio “effettivo”, prima di diventare tale, non era stato di carta? Se non fosse così, perché allora i documenti a chili e a tonnellate, perché tanti documenti prima, durante e dopo lo sterminio “effettivo”? Perché aggiornare l'elenco dei gasati giorno dopo giorno? Perché tenerne il conto per iscritto? E il fatto che i nazisti alla fine tentassero di distruggere ogni documento perché dello sterminio non restasse traccia non dimostra la forza distruttiva della carta? Senza uno sterminio di carta che lo prepari, lo anticipi, lo evochi, lo immagini, ne dimostri la necessità biologica, storica, morale, economica e politica, e poi lo auspichi e infine lo ordini, non ci sarebbe mai uno sterminio effettivo.

Aveva ragione allora Jean-François Lyotard quando, riferendosi allo scontro fra Faurisson e Vidal-Naquet, notava che ad una confutazione sofisticata non si risponde con un'argomentazione di provata e riconosciuta razionalità che dovrebbe convincere definitivamente l'interlocutore

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 240.

<sup>21</sup> Cfr. Freud (1972), vol. V, p. 54.

<sup>22</sup> Vidal-Naquet (1985), p. 217.

inducendolo a confessare il suo errore e fare ammenda (come capita agli interlocutori di Socrate a meno che non siano Callicle o Trasimaco), ma, visto appunto che non sente ragioni, con una delegittimazione immediata e senza appello, fatta a muso duro, opponendo alle sue negazioni progressive l'affermazione incondizionata di una verità che è tale indipendentemente dal rispetto delle regole della metodologia storica. “Non ci sono state camere a gas”, proclama il negazionista, “Sì, invece”, è la risposta. E a seguire: «Ma se ce ne sono state, ciò non può essere formulato? Sì che può. – Ma se ciò può essere formulato, almeno nessuno ha l'autorità di formularlo, nessuno per intenderlo (ciò non è comunicabile)? Invece sì»<sup>23</sup>.

La posizione di Lyotard è radicale: nel caso del negazionista non si tratta di contestargli un uso sbagliato delle regole della ricerca storica, si tratta invece, se si vuole sconfiggerlo sul serio, di delegittimare quelle stesse regole dal momento che è da esse che egli trae la sua legittimazione. Lo storico in altri termini è chiamato in questo caso a decostruire la propria stessa posizione di soggetto della scienza e a mettere in discussione le regole metodologiche cui affida la propria legittimazione in quanto storico. Se le vittime dello sterminio, infatti, subiscono, dopo il danno irreparabile, anche la beffa di sentirsi sbugiardate, ciò dipende dalle regole stesse della storiografia scientifica e non semplicemente da un loro uso sbagliato: è infatti in nome delle regole che il negazionista si ritiene in diritto di metterne in dubbio la testimonianza. I racconti dei sopravvissuti sono inattendibili, lacunosi, incerti, lo stesso testimone fa mostra alle volte di non credere a quel che dice, o almeno di meravigliarsene tale è l'enormità degli eventi che riporta. E, argomento definitivo e radicale, la sua stessa sopravvivenza che gli permette ora e qui di portare la sua testimonianza è la prova che mente: se fosse vera la tesi che il programma dei nazisti era la soluzione finale, ossia lo sterminio di tutta la nazione ebraica, egli non dovrebbe essere lì, dovrebbe essere morto. Quindi, se è qui a testimoniare, questo solo fatto lo delegittima come testimone della verità dello sterminio.

Come è noto Lyotard ha formalizzato questa situazione elaborando il concetto di dissidio (*différend*): si deve parlare di dissidio e non di semplice lite quando un conflitto in corso fra almeno due parti non può essere risolto ricorrendo ad una regola di giudizio valida per entrambe. Da ciò discende la distinzione fra il danno e il torto: mentre il primo è «il prodotto di un offesa

---

<sup>23</sup> Lyotard (1985), p. 32.

fatta alle regole di un genere di discorso ed è rimediabile secondo le stesse regole», il secondo, al contrario, è il risultato del fatto che «le regole del genere di discorso secondo le quali si giudica non sono quelle del o dei generi di discorso giudicato/i»<sup>24</sup>.

È questa distinzione fra il danno e il torto che apre e rende intellegibile il dissidio – il nome appropriato di quel che prima definivamo conflitto – fra storia e memoria, fra metodo scientifico e testimonianza. Se la vittima accetta di essere giudicata secondo le regole del genere di discorso della scienza storica ella avrà sempre torto: lo stesso storico che cerca di difenderla si troverà in difficoltà di fronte agli effetti delle *impasses* inevitabili della facoltà della memoria come i falsi ricordi o quelli di copertura, e tentando di sopperire ai limiti della testimonianza con il suo sapere offrirà il fianco all'attacco del negazionista che li delegittimerà entrambi. La vittima allora dovrà ricorrere ad un altro genere di discorso, ad un altro gioco linguistico per dirla con Wittgenstein, a un genere di discorso, ad esempio, prescrittivo o ancora performativo, cui però, contro la tradizione aristotelica o della logica formale, dovrà attribuire d'ora in poi anche l'onere di sostenere il peso della verità, di dire il vero secondo un regime diverso da quello meramente constativo.

L'errore dell'"era della testimonianza" sta infatti nell'aver riposto il valore del racconto delle vittime nella loro memoria cosciente, in ciò che essi ricordano o sono convinti di ricordare perché gli si presenta con il sigillo della realtà assoluta e inconfutabile; ma noi sappiamo che il ricordo cosciente è quasi sempre una ricostruzione postuma così come la percezione attuale o ricordata non si distingue da un'allucinazione di cui condivide lo stesso senso di realtà, di presenza in carne e ossa, e che la memoria, quella vera, è sempre involontaria, intermittente e soprattutto non vissuta. Se la testimonianza pretende di fondare la sua verità sull'esperienza vissuta della vittima, allora la sua falsità è provata senza ombra di dubbio: la memoria vera è solo quella che non abbiamo vissuto, quella di cui non c'è stata alcuna esperienza cosciente, una memoria senza io.

Vale su questo punto la domanda di Paul Celan: «Chi testimonia/per il testimone?». Chi o che cosa legittima la sua memoria incerta, la sua parola balbettante, il suo dubbio atroce che ciò che racconta non sia vero, che sia il frutto di un'allucinazione, che egli stesso, spogliato nel e dal campo di tutto ciò che lo costituiva, di tutto ciò in cui consisteva la sua stessa identità, non

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 11.

*La testimonianza fra memoria e storia.  
In che consiste la verità dello sterminio?*

sia più nessuno e non abbia di conseguenza alcun diritto di testimoniare e alcuna pretesa di essere creduto? A quale regime di verità che non sia la sua memoria deve fare appello? Quale testimone legittima la sua testimonianza?

In realtà il testimone, che sia Robert Antelme o Primo Levi, o chiunque altro meno famoso e più anonimo<sup>25</sup>, sa bene, anche quando non lo sa formulare in modo chiaro, che la verità di cui reca testimonianza è una verità singolare e unica, una verità che, pur restando universale e necessaria così come deve essere la verità, coincide tuttavia con un accadimento specifico, un evento che accade qui e ora, un evento che difficilmente sopporta paragoni, che solo con fatica può essere comparato ad altri eventi simili (posto che ce ne siano stati) ed è quindi non generalizzabile. Una verità che pur riguardando, come per Antelme, la specie umana tutta intera, tuttavia si può dare solo qui nel campo restando inattuabile e invisibile nella vita normale, nella vita fuori dal campo di concentrazione, una verità appunto “concentrata” in un punto unico e per il resto fuori portata per chiunque. E tuttavia una verità che si impone al sopravvissuto con un’imperiosità e con un’urgenza inaggrabili. Questa è una verità che bisogna dire anche se non se ne potrà dimostrare la corrispondenza con qualche fatto accertabile, anche se è inimmaginabile e incomunicabile. Di fronte alla verità dello sterminio l’immaginazione fa scacco, non è in grado di produrre nessuno schema in cui far incontrare i dati offerti dall’esperienza sensibile e le categorie dell’intelletto con cui conoscerli e renderli al sapere. La verità dello sterminio è come una rivelazione o una legge cui si è obbligati ad essere fedeli nonostante tutto e a qualsiasi prezzo. È uno di quei casi in cui la verità fa legge, è legge; ordina: tu devi, e devi anche se non puoi, anzi soprattutto perché non puoi.

È questa un’idea di verità del tutto insolita oltre che sbagliata per il suo prendere distanza dal primato degli enunciati constativi o apofantici? Non proprio. Uno sguardo alla filosofia moderna e contemporanea mostra al contrario come quello della modifica della nozione della verità sia stato uno dei suoi compiti precipui. Già con Kant ha inizio, pur con tutti i ritardi e le

---

<sup>25</sup> Mi riferisco ad una strana notazione della Wiewiorka che si chiede «per quale motivo gli autori oggi più citati, sui quali si sta producendo una vera e propria biblioteca, siano Robert Antelme e Primo Levi, due sopravvissuti del sistema concentrazionario, che però non sono emblematici del genocidio ebraico», cfr. Wiewiorka (1999), p. 38. Ma c’è differenza fra il sistema dei campi di concentrazione e il genocidio ebraico?

incertezze, quella presa di distanza dalla metafisica che diventerà poi nel pensiero successivo una ben più esplicita distruzione o decostruzione, o ancora un suo oltrepassamento che, per quanto sia obbligato a pensarsi come interminabile, non è per questo meno definitivo e radicale. Per la filosofia moderna e contemporanea la verità non è più adeguazione della cosa all'intelletto, dell'oggetto alla sua rappresentazione, non coincide con la correttezza proposizionale, né si identifica con l'esattezza e la misura. La verità è *aletheia*, ossia illatenza e nascondimento, apertura e invio, destino e compito. Un evento che nel suo darsi si appropria dell'uomo che ne patisce la manifestazione, lo chiama a sé e gli si impone come un obbligo, disappropriandolo allo stesso tempo da se stesso, abbandonandolo privo di certezze e di sostegni al centro del disastro. Che Heidegger non abbia riconosciuto nel campo il disastro dell'essere è qualcosa che, parafrasando Benjamin, non concerne la sua intelligenza della cosa ma la sua morale.

Da questo ceppo heideggeriano l'essenza della verità si è declinata in successione prima come *différance*, come traccia differente e differita, gramma, ossia lettera, che decostruisce ogni grammatica, e poi evento soprannumerario, nome in più che eccede ogni situazione, e ancora come divenire, divenire altro da sé, divenire stella, pianta, animale, donna. Ma la prestazione forse più importante della filosofia moderna consiste nell'aver trasformato il giudizio apofantico, che nella sua forma classica e canonica ha la forma abbreviata "S è P", in un atto, vale a dire nell'attualizzazione del soggetto secondo una qualità, un modo, un come, che, dispiegati fino in fondo, lo singularizzano e lo proiettano al di là dell'essenza intesa come un'affermazione (o negazione) universale. Il giudizio, in altri termini, non è una constatazione di fatto, identitaria e statica, ma un movimento che attualizza una potenza, che la porta ad effetto. Esso quindi produce conseguenze sul soggetto, è performativo: come scrive Foucault, nell'esperienza moderna, il pensiero, non appena pensa, «ferisce o riconcilia, avvicina o allontana, rompe, dissocia, allaccia o riallaccia; non può fare a meno di liberare o asservire». E ancora: il pensiero «fin dalla sua forma più aurorale è in se stesso un'azione (*action*), un atto (*acte*) rischioso»<sup>26</sup>. Anche per Lacan il pensiero moderno ha mostrato che il giudizio assertivo «è essenzialmente un atto (*acte*)»<sup>27</sup>, che, per esempio, l'affermazione "Io sono bianco" fatta da un prigioniero cui il direttore del

---

<sup>26</sup> Foucault (1970), p. 353.

<sup>27</sup> Lacan (1974), vol. I, p. 203.

carcere ha promesso la libertà a condizione che, basandosi soltanto sul colore dei dischi che vede cuciti sulle spalle di altri due suoi compagni di sventura, sia in grado di inferire di quale colore, bianco o nero, sia quello che ha sulla schiena e che non può vedere, non è per nulla un giudizio che afferma qualcosa su qualcos'altro, ma, come effetto di un calcolo segnato dalla fretta, è la decisione che lo precipita all'uscita. Qui la conclusione del ragionamento "Io sono bianco" è immediatamente e in forma anticipata, ben prima cioè che sia verificata la correttezza della procedura e quindi della giustezza logica delle conclusioni, l'atto con cui realizzo la mia libertà. Nel senso di Kant ragione pratica che è tale immediatamente senza dover essere preventivamente teoretica.

In questo "Io sono bianco" c'è forse l'eco di una tesi heideggeriana che genera negli interpreti malevoli alternativamente indignazione e risa: ossia che il mondo non è, ma mondeggia, come la cosa che anch'essa non è, ma coseggia. Allo stesso modo il prigioniero dell'apologo non ha un disco bianco sulla schiena, ma biancheggia, diviene (il) bianco, si annulla e si realizza in un biancore che, accecandolo, lo trascina verso l'uscita del carcere e lo libera. Si comprende allora perché l'enunciato del negazionista: "Lo sterminio non è mai accaduto", sia un performativo e significhi in realtà: "Bisogna farlo ora". La negazione logico-grammaticale è un annientamento, il non presuppone e annuncia il niente, negare è annullare l'essere.

Nel suo *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo*, Donatella Di Cesare ha invitato a cogliere il nesso strutturale, fino ad ora sfuggito e non compreso, che unisce «annientamento e negazione», il legame, cioè, «di salda continuità tra lo sterminio compiuto dai nazisti, mediante la gassazione e l'incenerimento, per fare dei cadaveri cenere, per mandarli in fumo, in vista di un futuro nulla e la negazione di chi nega l'annientamento»<sup>28</sup>. E da questo punto di vista «per il negazionista l'incenerazione di quell'«olocausto» non è stata portata a termine. Il fuoco cova ancora»<sup>29</sup>.

Ma il legame fra negazione e annientamento è ancora più profondo: è noto che il programma dei nazisti non prevedeva solamente lo sterminio, implicava anche come sua componente essenziale la cancellazione, il fatto

---

<sup>28</sup> Di Cesare (2012), p. 9.

<sup>29</sup> Ivi, p. 11.

che non ne dovesse restar traccia. Non bastava annientare, era necessario anche negare che ci fosse stato annientamento. La negazione allora è parte integrante dell'annientamento, il crimine non sarebbe tale se non fosse seguito dalla sua negazione. È necessario addirittura negare che le stesse vittime «avessero mai potuto esistere»<sup>30</sup>. Se questo è vero, l'effetto allora ha del paradossale: negare la negazione del negazionista significa dargli ragione; come scrive Di Cesare: «Contraddire il negazionista, che si trincerava nel luogo della sua negazione, significa legittimarlo»<sup>31</sup>. Quel che dimostra al di là d'ogni dubbio che un negazionista vuole ancora e sempre l'olocausto è il fatto che lo neghi: limitarsi allora, come fanno gli storici, a negare la sua negazione, significa autorizzarlo a continuare. Se lo si manda in carcere non è perché nega l'evidenza storica, ma perché, negando lo sterminio, lo perpetua, perché ne è un esecutore attivo e non un testimone disinteressato. Merita il carcere perché stermina ora e qui.

Fra i meriti non piccoli del libro di Donatella Di Cesare c'è anche quello di essere fra i pochi, se non fra i pochissimi, che, a proposito delle questioni poste dall'olocausto (alla lettera: brucia-tutto) e dal negazionismo, facciano riferimento ad uno dei testi più belli di Jacques Derrida, quel *Feu la cendre*, che prima di essere stampato e diventare un libro (tradotto in italiano da Stefano Agosti col titolo *Ciò che resta del fuoco*<sup>32</sup>), era stato una conferenza letta in giro per il mondo da Derrida stesso ma con un titolo diverso: *il y a là cendre* (sotto questa forma l'ascoltai una sera di tanti anni fa a Firenze in traduzione simultanea). Non mi dilungherò (l'ho già fatto in altre sedi<sup>33</sup>) sul senso di questo strano dialogo che, mimando il platonico sfregamento dei discorsi da cui alle volte la verità può accendersi come un fuoco che balza, elegge ad instabile ed effimera dimora di quest'ultima proprio quel che resta dell'altro, ossia la cenere, la cui essenza (il passato che non passa secondo Hegel) è proprio il non restare, il passare sempre in altro, la disseminazione e lo sparpagliamento.

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 15.

<sup>31</sup> Ivi, p. 9.

<sup>32</sup> Derrida (1984). Per la citazione indiretta ma egualmente esplicita di Donatella Di Cesare, cfr. Di Cesare (2012), pp. 11-12.

<sup>33</sup> Quasi tutte le argomentazioni presenti in questo saggio, compreso il riferimento al testo di Derrida, sono state articolate da me per la prima volta in Moroncini (1988), poi ristampato in Moroncini (2006). Sul tema della cenere sono ritornato più recentemente in Moroncini (2015).

Per quel conta qui la cenere in questione è quella dei campi di sterminio, la cenere residua che restava nei forni e che, dopo la loro pulitura, svaniva nell'aria, ricadeva per terra, si confondeva con la polvere: forse nell'erba di Auschwitz, ancora oggi, se si cercasse a fondo, si troverebbero tracce della cenere prodotta dalla cremazione dei corpi dei gasati, di quelli uccisi con un colpo di pistola, di quelli morti per inedia e stenti. Perché la cenere resta, è quel che resta di Auschwitz, eppure non resta, la sua stessa essenza la rende instabile, volatile, inidentificabile. La cenere è, per dirla in un linguaggio metafisico-ontologico che è l'unico d'altronde ad essere all'altezza di quello che è accaduto al centro dell'Europa, l'essenza della verità dello sterminio: il fatto che essa cancelli all'istante il suo essere resto, il suo restare senza restare, è il significante o la lettera che restituisce appieno il carattere doppio della soluzione finale, ossia il nesso strutturale di annientamento e negazione. È proprio perché la cenere non resta, ma nega il suo carattere di traccia visibile e duratura, prova documentale di quello che è accaduto ma appunto per questo falsificabile in linea di principio, oggetto di un dibattito processuale da cui può legittimamente essere smentita, che essa dichiara e attesta senza ombra di dubbio l'esistenza dello sterminio, ne dice la verità come quella di un evento la cui essenza sta nell'essere negato.

Da questo punto di vista la cenere costituisce la testimonianza irrefutabile, quella cui si rifanno, coscienti o meno che ne siano, tutte le testimonianze dei sopravvissuti. Solo la cenere con il suo movimento contraddittorio, da *dissoi logoi*, rende l'aporia strutturale dello sterminio, di essere cioè un evento che giunge all'effettualità attraverso la sua negazione.

Ma per combattere il negazionista, per confutare la sua argomentazione sofisticata, non basta affermare l'esistenza dello sterminio, bisogna dimostrare anche che esso sia pensabile e soprattutto comunicabile. Ma se riuscire a dirlo è di fatto pensarlo, la vera domanda allora è: come renderlo al linguaggio, attraverso quale genere di discorso esprimerlo, in quale tipologia di enunciati provare a inserirlo? L'enunciato della cenere come verità dello sterminio è forse un constativo? È qui la portata inestimabile del testo di Derrida: se esso si fosse limitato a celebrare la cenere come cifra dello sterminio avrebbe corso il rischio di trasformarsi in un discorso edificante. La sua prestazione fondamentale invece sta nel trovare la frase, l'enunciato per dirla, per dire l'essenza inessenziale della cenere. C'è infatti una frase che secondo Derrida dice, e lo fa in tutte le lingue del mondo, l'olocausto,

che attesta il brucia-tutto. La frase in questione è: *Il y a là cendre* (C'è là cenere). Quel che caratterizza questa frase non è l'insensatezza, ma l'indecidibilità, l'aporia. Per meglio dire: il suo senso è l'indecidibilità. Infatti, detta a voce e per l'omofonia di "la" come articolo determinativo e di "la" come avverbio di luogo, essa può significare sia "c'è la cenere", sia "c'è là cenere". Essa può essere intesa, cioè, sia come la frase che attesta la cenere come essenza – la cenere e non una o questa cenere, ma la cenere in generale, l'universalità della cenere, la cenere come era e come non ha cessato d'essere malgrado tutte le trasformazioni –, sia come quella che dichiara l'inesistenza di un'essenza della cenere – se c'è della cenere là, allora c'è sempre della cenere in più, della cenere di cui non si può tenere conto, dell'altra cenere che sfugge in linea di principio all'universalizzazione, della cenere che non è come era. E non si creda che scrivendola se ne possa ridurre come per il paradosso logico del mentitore l'aporeticità. Quella "à" accentata che compare nella frase quando la scriviamo copre la stessa funzione della "a" che Derrida mette al posto della "e" quando scrive "*différance*": rende visibile e iterabile l'aporia costitutiva della traccia, vale a dire il fatto che essa non si dà mai in presenza ma è sempre differita. Nel darsi in presenza la cenere scompare e si sottrae, si assenta e, assentandosi, si disperde, si confonde e si altera.

Se per un verso la frase "*Il y a là cendre*" sembra un constativo – afferma qualcosa – l'esistenza – di qualcos'altro – la cenere –, per un altro ne è una parodia, uno stravolgimento. Afferma e nega allo stesso tempo e sotto il medesimo riguardo: è una contraddizione. La cenere è e non è: presenza assente e assenza che insiste nell'essere, ciò che dura svanendo. Tuttavia l'aver individuato la frase che attesta l'olocausto non basta ancora; bisogna rispondere anche a una domanda sulla genealogia: da dove viene la cenere, quale la sua origine? Di chi è figlia? Ma anche in questo caso si deve rispettare l'aporeticità della cenere. Ecco la ragione dell'altro titolo del testo di Derrida, del titolo della sua versione a stampa: *Feu la cendre* (*Ciò che resta del fuoco*). Anche in questo caso c'è un'omofonia: "feu" è insieme "fuoco" e "fu". *Feu la cendre* può significare quindi sia "fu fuoco la cenere", sia "fuoco fu la cenere". Se ci ricordiamo che, non molti anni fa, quando ci domandavano i nostri dati anagrafici, dovevano rispondere ad esempio "Bruno Moroncini fu Paolo" in modo da attestare la nostra filiazione paterna, sarà più facile comprendere la paradossalità dell'espressione "*Feu la cendre*" che nel momento in cui è chiamata a testimoniare della provenienza della cenere la rende all'istante indecidibile:

niente di più facile che dire: “fu fuoco la cenere”, ossia la cenere viene dal fuoco, ne è il resto. Ma siamo costretti anche a pensare e dire il contrario: “fuoco fu la cenere”, vale a dire il fuoco discende dalla cenere, l’accesso proviene dallo spento. Ma è proprio così? O la cenere non è in realtà favilla? Fuoco che cova, pronto a rianimarsi? Allora la cenere è l’origine del fuoco.

Il fuoco non si estingue, cova nella cenere, sopravvive anche se in forma spettrale. Ma è in questo modo che la cenere testimonia da un lato che c’è stato fuoco, il fuoco dei forni crematori, e dall’altro che ce ne è ancora, che il fuoco è sempre acceso e può bruciare ancora i corpi delle nuove vittime. È anche vero però che se il fuoco brucia ancora, allora, invertendo la direzione della fiamma, si possono ridurre in cenere i carnefici, i vecchi e i nuovi.

Se la cenere è la verità dello sterminio e la frase che la dice non è un constativo, ma una contraddizione, un’aporia, l’effetto allora sul soggetto dell’enunciazione non sarà neutrale, la frase-cenere lo sbalzerà fuori dalla posizione abituale del soggetto conoscitivo, lo costringerà a scegliere, a prendere partito ed egli si sentirà ridotto in cenere. Per parafrasare un celebre detto di Pascal non c’è soltanto la verità dei filosofi, una verità che la sua universalità rende indifferenti coloro che la enunciano alla sofferenza umana, esiste una verità del Dio vivente, la verità di Abramo e Isacco – verità che però da qualche tempo è diventata anche e senza richiedere una *confessio fidei* una verità filosofica anche se non di tutti i filosofi –, una verità che marchia a fuoco colui di cui si impadronisce, che lo vincola e costringe, una verità che fa legge, che è legge.

Nelly Sachs ha composto fra il 1943 e il 1946 una serie di poesie intitolate *Epitaffi scritti sull’aria*: sono dei componimenti che ricordano persone realmente conosciute dalla poetessa e poi perseguitate dai nazisti e scomparse nei campi di concentramento. Ognuna di esse è indicata attraverso la professione o un tratto del carattere o della personalità come ad esempio la ballerina che, dove dormiva, là «dormiva una farfalla/Il segno più visibile della metamorfosi,/Ben presto l’avresti raggiunta –/Bruco e crisalide e già una cosa/Nella mano di Dio/Sabbia che diventa luce», o la demente che saliva «su un monte di sabbia/Vano procedere verso di Lui!/E scivolasti giù; la tua traccia sparì./Per te litigarono i cherubini»<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Sachs (2013), pp. 55, 59.

Lei, Nelly Sachs, non è stata deportata in un campo di concentramento, non vi è morta e non ne è una sopravvissuta. È sopravvissuta, invece, a dieci anni, durati dal 1930 al 1940, di persecuzione da parte dei nazisti quando viveva a Berlino con la madre e in condizioni economiche precarie. Riuscita a trasferirsi in Svezia grazie all'interessamento di Selma Lagerlöf, le cui opere aveva tradotto in tedesco, non volle più ritornare in Germania. Sempre di più, grazie anche all'amicizia con Paul Celan, durante gli anni dell'esilio fino alla morte avvenuta nel 1970, Nelly Sachs identificherà la notte della Shoah, le tenebre dello sterminio, con la propria personale notte, quella della malattia mentale. Alla prima crisi psicotica, la cui causa occasionale fu un dispiacere amoroso, si sovrappongono le vessazioni reali che rinforzano e stabilizzano il delirio di persecuzione. Più volte ricoverata in clinica psichiatrica, da cui viene fatta uscire più o meno compensata, tuttavia Nelly Sachs non verrà mai abbandonata dal senso della precarietà e dalla paura dei persecutori. Inge Waern, amica della poetessa e di Paul Celan, così ne descrive la condizione in una lettera a quest'ultimo datata 2 agosto 1960: «Lei è malata. A tratti era terribile – scriveva anche tutto su dei pezzi di carta, in quanto la sia spia dovunque, e così stiamo là, con le tende abbassate, e non posso nemmeno telefonare. Lei crede che i suoi persecutori vogliano che tutti i suoi amici la prendano per una malata mentale in modo da farla diventare pazza»<sup>35</sup>. E in una lettera alla moglie Gisèle, inviata qualche giorno dopo da Stoccolma, Paul Celan scrive a sua volta: «Che dirti di Nelly? Soffre molto. Non vuole più sentir parlare delle sue poesie. “Non voglio serbare” – e unisce il pollice e l'indice della mano destra a forma di anello – che questa piccola luce”. Disturbi che vengono da mille lati, da lontano e da vicino. A proposito di una lettera di Ingeborg (Bachmann) – scritta dopo la mia telefonata – alla quale L. aveva aggiunto un paio di guanti bianchi, Nelly ha detto: “Dei guanti bianchi, vuol dire: ‘Mi lavo le mani nell'innocenza’ (*Ich wasche meine Hände in Unschuld*, frase idiomatica che vuol dire ‘lavarsene le mani’, ‘fare come Ponzio Pilato’) –, dunque *prova di falsità*”!!!»<sup>36</sup>.

Non so se il caso di Nelly Sachs sia rappresentativo del “genocidio ebraico” né se la sua testimonianza abbia qualche valore per la discussione sul negazionismo. Ma dal momento che essa ha certamente a che fare, anche se in modo indiretto, con lo sterminio, mette in causa la sua verità o

---

<sup>35</sup> Lettera citata in Celan, Celan-Lestrangé (2001), II, p. 136.

<sup>36</sup> Ivi, I, p. 122.

l'essenza stessa della verità. Se dei guanti bianchi, un segno dell'affetto sincero da parte di chi glieli aveva inviati, significano per Nelly Sachs "lavarsene le mani", rimanere indifferenti di fronte al male, non fare nulla per combatterlo e evitarlo, e sono di conseguenza una prova evidente della falsità non solo di chi li dona, ma della falsità in generale che circonda il mondo, ci si dovrà chiedere per forza quale sia la verità per Nelly, in che modo declinarne l'essenza.

Di quale verità abbiamo bisogno perché testimonianze come quella di Nelly Sachs non vadano perdute?

Che cos'è la verità per Nelly Sachs? Che verità per lei?

### *Bibliografia*

- Badiou, A. (2006), *L'etica. Saggio sulla coscienza del male*, trad. it. a cura di C. Pozzana, Cronopio, Napoli.
- Bertolini, F. (2016), *Gli inganni della memoria. Testimonianza, falsificazioni, negazioni*, Mimesis, Milano.
- Celan, P., Celan-Lestrange, G. (2001), *Corrispondance*, vol. I *Lettres* e vol. II *Commentaires et illustrations* a cura di B. Badiou, Seuil, Paris.
- Di Cesare, D. (2012), *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo*, il Melangolo, Genova.
- Courtois, S., Werth, N., Panné, J-L., Paczkowski, A., Bartosek, K., Margolin, J-L. (1998), *Il libro nero del comunismo. Crimini, terrore, repressione*, trad. it. a cura di L.A. Dalla Fontana, T. Gargiulo, V. Guani, A. Benabbi, M. Parizzi, D. Comerlati, M. Basile, Mondadori, Milano.
- Derrida, J. (1984), *Ciò che resta del fuoco*, trad. it. a cura di S. Agosti, Sansoni, Firenze.
- Focault, M. (1970), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. a cura di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano.
- Freud, S. (1972) *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, trad. it. a cura di S. Daniele, E. Sagittario, in Id., *Opere*, Boringhieri, Torino.
- Gibbon, E. (2015), *Declino e caduta dell'Impero romano*, ed. it. a cura di P. Angarano, Res Gestae, Milano.
- Lacan, J. (1974), *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata*, trad. it a cura di G. Contri in Id., *Scritti*, Einaudi, Torino.
- Liotard, J-F. (1985), *Il dissidio*, trad. it. a cura di A. Serra, Feltrinelli, Milano.

- Moroncini, B. (1988), *Il discorso e la cenere. Dieci variazioni sulla responsabilità filosofica*, Guida, Napoli.
- Moroncini, B. (2006), *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Quodlibet, Macerata.
- Moroncini, B. (2015), *L'etica della cenere. Tre variazioni su Jacques Derrida*, Inschibboleth, Roma.
- Nora, P. (2011), *Historien public*, Gallimard, Paris.
- Nora, P. (2016), *Come si manipola la memoria. Lo storico, il potere, il passato*, trad. it. a cura di P. Infantino, Editrice La Scuola, Brescia.
- Ricoeur, P. (1983-1985), *Temps et récit (I, Temps et récit; II, La configuration dans le récit de fiction; III, Le temps raconté)*, Seuil, Paris.
- Sachs, N. (2013), *Epitaffi scritti sull'aria*, trad. it. a cura di C. Conterno, Progedit, Bari.
- Vercelli, C. (2016) *Il negazionismo. Storia di una menzogna*, Laterza, Roma-Bari.
- Vidal-Naquet, P. (2008), *Faurisson e Chomsky*, in Id., *Gli assassini della memoria. Saggi sul revisionismo e la Shoah*, trad. it. a cura di V. Lanciotti, Viella, Roma.
- Vidal-Naquet, P. (1985), *Gli ebrei la memoria e il presente*, trad. it. a cura di D. Ambrosino, Editori Riuniti, Roma.
- Wieviorka, A. (1999), *L'era del testimone*, trad. it. a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano.

### *Abstract*

According to historian Pierre Nora a victimage paradigm has become increasingly important in contemporary historiography and has transformed the historical science into a courtroom. Laws punishing the crime of Negationism with prison in many countries provide evidence of this process of judicialization of history. In order to testify to the existence of the Holocaust against historical revisionism, this essay examines the need to reject the thesis that historical judgements are constative utterances and supports the thesis that they are performative utterances instead. In other words, the essay shows that truth is an ethical issue, a categorical imperative.

*Keywords:* Shoah, history, memory, negationism, Holocaust