

**L'altro altrimenti possibile: sul pensare contro se stesso.
Un dialogo tra Primo Levi e Theodor W. Adorno**

Abstract: *The Other Otherwise Possible: On Thinking Against Oneself. A Dialogue between Primo Levi and Theodor W. Adorno*

In the time between *If This is a Man* and *The Drowned and the Saved*, Primo Levi becomes aware of how much he has been a witness of the failure of culture, the failure of which Auschwitz represents its emblem. The present reconstructs some pages of Levi – pages of testimony those of 1947, pages of reflection those of 1986 – and interprets them in the development of critical theory elaborated by Horkheimer and Adorno during the 1930s and the mid-1940s. Horkheimer's refusal of Hegelian reconciliation of subject and object (I and Other) in the identity of the State and of the bourgeois *Kultur* – refusal that leads Horkheimer first to clarify the current state of the philosophy of society (1931) and then to elaborate a critical and philosophical theory of society, which is capable of analyzing the betrayal of bourgeois (instrumental) reason and of the authoritarian state (1937) – presents an important implication in the analysis of anti-Semitism and in the explanation of National Socialism, as historical expressions of the catastrophe of reconciliation. This, together with Adorno's subsequent reflections on the failure of *Kultur*, his many questions about the meaning of post-Auschwitz, his questions about ideological reification as a reaction of the false conscience with respect to failure, to his investigation into the liquidation of individual as a nullification of the logic of recognition of the I and of the Other, can be an important contribution to the reflection, that not only accompanies those of Levi, but may be able to respond to some of its requests unmasking, at the same time, the hypocrisy and the falseness of the self-preservation of a subjectivity that has nullified the Otherness in an apparent conciliation.

Keywords: Reason, *Kultur*, Conciliation, Barbarism Auschwitz

A Primo Levi *in memoriam*
nel centenario della nascita.

1.

Quanto tempo occorre per demolire un uomo? E quanto tempo per accorgersi di essere arrivati al fondo? Per giungere all'inferno ci sono voluti quattro giorni; per accorgersene è bastato arrivare all'alba del quinto. Così racconta Primo Levi nell'*incipit* di *Se questo è un uomo*. La secca narrazione delle prime pagine, che raccontano di un viaggio verso l'ignoto con uno stile protocollare vicino a quello kafkiano (stile che caratterizza molte parti del testo), si arresta un primo momento nell'atmosfera sospesa di una camera grande e vuota in cui non succede niente: così deve essere l'inferno ai nostri giorni, ha pensato Levi in quel momento.¹ Il ricordo è costellato di non casuali dettagli, accompagnati da lucide considerazioni; una delle prime si trova nel capitolo intitolato *Sul fondo* là dove Primo Levi descrive il “luogo” in cui è giunto come *una grande macchina*; una macchina del vilipendio atta a deridere e a condurre alla morte chiunque creda di poterla manovrare, o minimamente intenderla, con gli strumenti del razionamento e della morale². La macchina – il Lager – è un “luogo” in cui si diventa matti, così egli giudica sentendo cosa ha da dire il prigioniero Flesch. Un “luogo” in cui si incontrano individui

* Università di Napoli Federico II.

¹ Levi (2009a), p. 16.

² Ivi, p. 18.

incomprensibili che dicono *cose strane e folli*; una *macchina curiosa*³ e indecifrabile che mette fuori gioco ogni abituale ragionamento e ogni significato consueto, fino a incidere sul corpo del prigioniero la propria condanna senza che questi ne venga a conoscenza in anticipo o ne sappia alcunché: un'ignota colpevolezza che non può essere messa in discussione⁴.

Il linguaggio manca di parole che possano esprimere la *demolizione di un uomo*, scrive Levi, e alla fine mancherà anche il *nome*, là sul fondo: «In un attimo, con intuizione quasi profetica, la realtà ci si è rivelata: siamo arrivati al fondo. Più giù di così non si può andare: condizione umana più misera non c'è, e non è pensabile. Nulla è più nostro [...] Ci toglieranno anche il nome: e se vorremo conservarlo, dovremo trovare in noi la forza di farlo, di fare sì che dietro al nome, qualcosa ancora di noi, di noi quali eravamo, rimanga»⁵. Da qui una prima rapida conclusione a cui lo stesso Levi giunge nella medesima pagina: *la grande macchina* demolisce gli uomini fino a ridurli a uomini vuoti, ridotti a sofferenza e bisogno, dimentichi di dignità e discernimento, uomini dei quali si può decidere della vita o della morte in base a “un puro giudizio di utilità” scevro da ogni senso di umanità. Di essi non si pronuncia neppure più il nome: l'uomo Primo Levi è diventato *Häftling* 174517.

La grande macchina non si ferma e, pur se nel suo imperscrutabile disegno, lascia trasparire le sue regole illogiche. Una di queste Levi la apprende nel momento in cui, spinto dalla sete, sta per appropriarsi di un ghiacciolo pendente fuori dalla finestra della baracca. Appena preso, un omone grande e grosso glielo strappa di mano: “Warum?” – gli chiede Levi – “Hier ist kein Warum!” – gli risponde l'omone con uno spintone⁶. La domanda, posta per ottenere spiegazioni, non solo non ne ottiene alcuna, ma non ha motivo di essere posta. Non si tratta solo del fatto che non vi siano spiegazioni: queste possono pure essere date o trovate o immaginate, ma non è questo il punto. Qualsiasi significato si possa dare per una spiegazione qualsiasi, esso non poggia su alcuna ragione: non ha senso porre la domanda, non ha senso chiedersi o interrogarsi, cercare un qualche motivo. *Se non ha senso il domandare allora qualsiasi risposta è del tutto priva di senso, anche quella giusta*. In preda alla fame cronica e alla messa al bando di ogni ragionevolezza, iniziando a percepire il corpo come non più il proprio⁷, Levi dà prova di aver compreso l'insensatezza di ogni risposta a fronte del “kein Warum”: è il colloquio con Steinlauf. Il già sergente dell'esercito austro-ungarico Steinlauf si lava vigorosamente ogni giorno con l'acqua putrida della latrina per portare testimonianza dello sforzo di non ridursi a una bestia, per reagire contro la *grande macchina del Lager* (qui Levi ripete il concetto) nello sforzo di salvare almeno lo scheletro, l'impalcatura, l'apparenza di una forma di civiltà, e per restare vivi. Questa è la tesi di Steinlauf, uomo di volontà buona – scrive Levi – ma che non lo convince: non lo convince perché Levi ha già capito quale sia la radicalità del “kein Warum”: «no, la saggezza e la virtù di Steinlauf, buone certamente per lui, a me non bastano. Di fronte a questo complicato mondo infero, le mie idee sono

³ Così Kafka descrive la macchina per le torture all'inizio del racconto *Nella colonia penale* (1914), in Kafka (1995), p. 285.

⁴ Ivi, p. 291. Sul rapporto tra Primo Levi e Franz Kafka facciamo riferimento a un'intervista a *il manifesto* del 5 maggio 1983 in occasione dell'uscita della sua traduzione de *Il processo* in una collana Einaudi – intervista contenuta in Levi (1997), pp. 188-194 e intitolata *Un'aggressione di nome Franz Kafka*. In quella intervista Levi spiega di avere sempre avuto una mancanza di affinità con Kafka, un po' per difesa e un po' per paura, pur ammirandone la sua capacità di presagire il tempo a venire. Levi sostiene che la mancanza di affinità con la scrittura kafkiana stia nel suo sforzo di spiegare che lo differenzia dallo scrittore praghese: Kafka non porge mai la mano al lettore lasciando inspiegati i significati che emergono dal racconto. Ma c'è un punto su cui ritorneremo nell'ultima parte di questo saggio: Levi dice che al tempo della scrittura di *Se questo è un uomo* si sentiva stupidamente ottimista e nella sua scrittura si respirava un sereno cammino verso l'alto che faceva da contraltare alle cose terribili lì descritte. Ora, nel 1983, Levi non si sente più così ottimista: anzi, pensa tutt'altro in virtù della convinzione che l'esperienza del Lager possa ripetersi (ivi, p. 192). Ci torneremo più avanti.

⁵ Levi (2009a), pp. 20-21.

⁶ Ivi, p. 23.

⁷ La fame è ossessione, scrive Robert Antelme in Antelme (1997), p. 98; lo ribadisce Jorge Semprùn in Semprùn (2005), pp. 17-18.

confuse; sarà proprio necessario elaborare un sistema e praticarlo? O non sarà più salutare prendere coscienza di non avere sistema?»⁸. Il pessimismo di Levi si rovescia in fatale accettazione dello stato di cose: non è *amor fati*, né l'attesa di Giobbe in una speranza ultima dopo il discernimento, ma lo scaturire di una primitiva resistenza al Leviatàn come *reazione senza speranza* in chi ha compreso la nullità del "kein Warum": «e allora diventa chiaro che non ritorneremo [...] noi non ritorneremo»⁹. Dal suo punto di osservazione Levi non vede alcun sistema: la macchina è *totale*; essa è un'infernale macchina caotica quale totalità della quale è impossibile distinguere le parti, così come porre domande su di essa o entro di essa.

Che reazione è possibile seppur priva di speranza? Forse quella di Alberto, il suo amico migliore: «non ha che ventidue anni, due meno di me, ma nessuno di noi italiani ha dimostrato capacità di adattamento simili alle sue. Alberto è entrato nel Lager a testa alta, e vive in Lager illeso e incorrotto. Ha capito prima di tutti che questa vita è guerra; non si è concesso indulgenze, non ha perso tempo a recriminare e a commiserare sé e gli altri, ma fin dal primo giorno è sceso in campo. Lo sostengono intelligenza e istinto: ragiona giusto, spesso non ragiona ed è ugualmente nel giusto. Intende tutto al volo [...] Lotta per la sua vita, eppure è amico di tutti. "Sa" chi bisogna corrompere, chi bisogna evitare, chi si può impietosire, a chi si deve resistere»¹⁰. Nella descrizione di Alberto, Primo Levi indica la via per la sospensione di ogni consueta considerazione morale. Quella del Lager è stata «una gigantesca esperienza biologica e sociale»¹¹ attraverso la quale sono stati ridotti al silenzio molte consuetudini e molti istinti sociali, e questo perché l'uomo demolito sopravvive solo in base ai propri bisogni e a fronte di assillanti disagi fisici. La biologia determina la relazione sociale, la mera vita è la base del comportamento sociale. Se nel mondo civile, là dove le forme sociali del dominio si raccolgono in un qualche sistema, l'azione è esercitata in base alla legge e al senso morale nel tentativo di cercare un possibile equilibrio tra gli individui – scrive Levi – nel Lager ciò non accade e l'esistenza si conduce altrimenti: «qui la lotta per sopravvivere è senza remissione, perché ognuno è disperatamente ferocemente solo»¹².

È da questa osservazione che Levi trae quella che possiamo considerare la *prima norma della barbarie* che regola la grande macchina del Lager: «a chi ha, sarà dato; a chi non ha, a quello sarà tolto»¹³. L'individuo demolito è ridotto al suo *meccanismo primordiale*, un meccanismo che seleziona il candidato a sopravvivere in quanto dotato di una *miracolosa e selvaggia pazienza e astuzia*: colui che troverà il modo di evitare un lavoro pesante; che avrà l'arte di trovare qualche grammo di pane in più; che manterrà il segreto di questa arte e, per questo, sarà stimato e temuto; colui che trarrà da tutto questo il proprio giovamento si dimostrerà il più adatto e, per questo, sarà più forte e rispettato. Questo individuo sarà il candidato a sopravvivere poiché obbedisce al meccanismo primordiale che lo domina senza mediazioni e ne persegue lo scopo, quello della demolizione. La grande macchina ha lo scopo di demolire gli individui e a farli agire secondo la norma della barbarie, e ciò che resta di essi si dispone a perseguire tale scopo, siano essi *Muselmänner* o *Prominenten*: entrambi sopravviveranno se sapranno adattarsi alla loro stessa demolizione, se troveranno una forma di convivenza con la barbarie primitiva.

Il *Muselman* è colui che ha seguito il pendio fino in fondo, che ha eseguito gli ordini ricevuti e ha mangiato nient'altro che la sua razione, che si è attenuto alla disciplina del campo pensando fosse la cosa più semplice da fare; è l'individuo che ha seguito istintivamente il corso delle regole per carattere gregario o antico senso civile e, perciò, è colui che soccombe. I *Muselmänner* sono gli uomini demoliti privi di storia: «Entrati in campo, per loro essenziale incapacità, o per sventura, o per qualsiasi banale incidente,

⁸ Levi (2009a), p. 35.

⁹ Ivi, p. 49.

¹⁰ Ivi, p. 51.

¹¹ Ivi, p. 83.

¹² Ivi, p. 84.

¹³ *Ibidem*.

sono stati sopraffatti prima di aver potuto adeguarsi; sono battuti sul tempo, non cominciano a imparare il tedesco e a discernere qualcosa nell'infernale groviglio di leggi e di divieti, che quando il loro corpo è già in sfacelo, e nulla li potrebbe più salvare dalla selezione o dalla morte per deperimento. La loro vita è breve ma il loro numero è sterminato; sono loro, i *Muselmänner*, i sommersi, il nerbo del campo; loro, la massa anonima, continuamente rinnovata e sempre identica, dei non-uomini che marciano e faticano in silenzio, spenta in loro la scintilla divina, già troppo vuoti per soffrire veramente. Si esita a chiamarli vivi: si esita a chiare morte la loro morte, davanti a cui essi non temono perché sono troppo stanchi per comprenderla»¹⁴.

Questo lungo passo di Levi dice tanto sul lato "sommerso" dell'uomo demolito: descrive come meglio non si potrebbe il destino di colui che, non disponendo più di sé, scivola inesorabilmente verso il fondo perseguendo involontariamente lo scopo della grande macchina fino a confondersi nella massa anonima dei non-uomini, né vivi né morti. Ma questi non-uomini sono solo un lato degli uomini demoliti: il passo citato dice tanto, ma non tutto. L'altro lato degli uomini demoliti è composto dai Prominenten: anche loro sono uomini distrutti che incarnano l'altra faccia dell'inumanità della grande macchina. Essi sono i funzionari del Lager, i *Lagerältester*, i *Kapos*, le guardie, i sovrintendenti alle latrine e alle docce, e i prominenti ebrei verso i quali Primo Levi rivolge uno sguardo lucido di fredda analisi impietosa: «essi sono il tipico prodotto della struttura del Lager tedesco: si offra ad alcuni individui in stato di schiavitù una posizione privilegiata, un certo agio e una buona probabilità di sopravvivere, esigendone in cambio il tradimento della naturale solidarietà coi loro compagni, e certamente vi sarà chi accetterà. [...] Quando gli venga affidato il comando di un manipolo di sventurati, con diritto di vita e di morte su di essi, sarà crudele e tirannico, perché capirà che se non lo fosse abbastanza, un altro, giudicato più idoneo, subentrerebbe al suo posto. Inoltre avverrà che la sua capacità di odio, rimasta inappagata nella direzione degli oppressori, si riverserà, irragionevolmente, sugli oppressi: ed egli si troverà soddisfatto quando avrà scaricato sui suoi sottoposti l'offesa ricevuta dall'alto»¹⁵. Ecco l'altra faccia del non-uomo: anch'esso scivolato inesorabilmente sul fondo, mostra il volto irragionevole di colui che si è assoggettato crudelmente al dominio totale della macchina distruttrice secondo la norma della barbarie. Anch'esso assoggettato alle potenze eterogenee di una razionalità distruttiva che si serve di lui come di uno strumento ad uso adeguato contro l'altro compagno prigioniero: la sua neutralizzazione è solo il preludio di una disposizione contro se stessi e i suoi simili quale risultato della logica "meccanica" del Lager. Essa indirizza, articola e sostiene *l'umana propensione al male*. Ma deve essere chiaro un punto: nessuna identificazione tra vittima e carnefice da un punto di vista morale. Sebbene entrambi, per strade diverse, siano soggetti della demolizione dell'umano, sebbene esista una linea sfumata di divisione tra carnefice-vittima e vittima-carnefice, la *a posteriori* differenza morale non può essere annullata¹⁶.

La stessa logica della distruzione ha trovato la sua acme nell'organizzazione dei *Sonderkommandos*, l'estremo della "zona grigia". Oggi ne sappiamo di più grazie alle poche testimonianze e alle attente ricerche storiografiche¹⁷, e alle rare riflessioni di qualità¹⁸: ma Primo Levi era da tempo giunto a una conclusione intorno a quest'altro lato della demolizione dell'uomo. Partendo dalle considerazioni scritte in *Se questo è un uomo*, riguardo alla situazione di odio e rivalità tra gli assoggettati all'oscura razionalità del Lager, Levi conclude ne *I sommersi e i salvati* che coloro che hanno vissuto nella "zona grigia" sono anch'essi il risultato del «delitto più demoniaco del nazionalsocialismo»¹⁹: quello di avere distrutto non solo i corpi e le anime delle vittime, ma anche di coloro che

¹⁴ Ivi, p. 86.

¹⁵ Ivi, p. 87.

¹⁶ Levi (1997), pp. 216-217.

¹⁷ Tra queste quelle di Miklos Nyiszli, Tomasz Blatt, Filip Müller, Shlomo Venezia, Salmen Gradowski, Enrico Vanzini.

¹⁸ Su tutte, al momento, quella di Georges Didi-Huberman (2005).

¹⁹ Levi (2009b), p. 1031.

sono stati costretti a esercitare il “lavoro” delle squadre speciali. Levi spiega come il carnefice può distruggere un individuo facendolo diventare suo complice, trascinandolo sul fondo insieme a lui, come può uccidergli l’anima spingendolo verso situazioni estreme e senza uscita. L’esperimento concettuale che Levi suggerisce al lettore intende far capire quale sia la condizione che distrugge un uomo giunto allo *stato di costrizione conseguente a un ordine (Befehlnotstand)*: «immagini, se può, di aver trascorso mesi o anni in un ghetto, tormentato dalla fame cronica, dalla fatica, dalla promiscuità e dall’umiliazione; di aver visto morire intorno a sé, ad uno ad uno, i propri cari, di essere tagliato fuori dal mondo, senza poter ricevere né trasmettere notizie; di essere infine caricato su un treno, ottanta o cento per vagone merci; di viaggiare verso l’ignoto, alla cieca, per giorni e notti insonni; e di trovarsi infine scagliato fra le mura di un inferno indecifrabile. Qui gli viene offerta la sopravvivenza, e gli viene proposto, anzi imposto, un compito truce ma imprecisato»²⁰. Ma lo stato di costrizione conseguente a un ordine rientra oppure no nell’umana propensione al male? O è un aspetto dell’umana vigliaccheria e della conseguente incapacità di vivere una vita eroica?

2.

Dunque, la demolizione dell’uomo ha due lati: l’annientamento dei *Muselmänner* e l’assoggettamento dei *Prominenten*; a ciò si aggiunge il corollario di coloro che sono stati coinvolti nell’estremo stato di costrizione dei *Sonderkommandos*. L’esito di Primo Levi sull’intera questione è chiaro quanto irredimibile: «un ordine infero, qual era il nazionalsocialismo, esercita uno spaventoso potere di corruzione da cui è difficile guardarsi. Degrada le sue vittime e le fa simili a sé, perché gli occorrono complicità grandi e piccole»²¹. Ciò che in quella pagina Levi riferisce a Chaim Rumkowski, il presidente del ghetto di Łódź, è valido per ogni livello e grado della “zona grigia”, dilatando nelle dimensioni dell’umano la sfera distruttiva dell’inumano: «in Rumkowski ci rispecchiamo tutti, la sua ambiguità è la nostra, connaturata, di ibridi impastati di argilla e di spirito; la sua febbre è la nostra, quella della nostra civiltà occidentale che “scende all’inferno con trombe e tamburi”, ed i suoi orpelli miserabili sono l’immagine distorta dei nostri simboli di prestigio sociale»²².

Questi squarci sui testi di Primo Levi ci invitano a riportare la questione dell’inumanità dei Lager nell’ambito dell’umano e dello spettro più o meno comprensibile delle sue condizioni estreme; a ritenere ancora una volta che il male radicale si manifesti nella quotidianità sottratta alle regole comuni e alle massime della morale, e che se ciò è stato effettivamente possibile, quindi reale, allora questa realtà si identifichi con una condizione che ha sottratto agli uomini ogni senso o ragione o spiegazione. Una condizione in cui l’inumanità è data dalla condizione umana “kein Warum”; la condizione umana dell’inumano che conduce all’imperscrutabilità (*unerforschbarkeit*) delle ragioni del male radicale di kantiana memoria²³. In altre parole, ciò che è implicito nella visione di Primo Levi è un nuovo fallimento della teodicea – dopo quello portato a termine da Kant nei confronti di Leibniz²⁴ – causato dalla caduta sul fondo della logica di non-contraddizione e, soprattutto, della totalità sistematica che, almeno nelle sue pretese apparenti, ci consegnava un mondo oscillante tra bene o male, vero o falso, bello o brutto, ma non abissalmente sprofondato nel funzionamento “kein Warum” della *macchina totale*. Se l’ordine infero del Lager non ha più niente a che vedere con un *sistema* – l’impalcatura o l’apparenza di una forma di civiltà (vedi il confronto con Steinlauf) – allora la *macchina totale* del Lager è un *prodotto umano* che ha *realizzato* l’imprescrutabile condizione del male radicale, annullando ogni pretesa della teodicea di

²⁰ Ivi, p. 1036.

²¹ Ivi, p. 1043.

²² *Ibidem*.

²³ Kant (1989), p. 96.

²⁴ Ricoeur (1993), pp. 29-32.

offrire una ragione alla logica della demolizione dell'uomo compiuta storicamente con la Shoah.

Naturalmente qui non è in questione l'annosa vicenda, legata in particolare alla pubblicazione de *La banalità del male* di Hannah Arendt, della dissimulata differenza tra carnefici e vittime, o dell'ignobile accusa rivolta agli ebrei di aver avuto parte nel genocidio.²⁵ Quest'ordine del problema qui non ci interessa e lo riteniamo sbagliato, così come non interessava affatto a Primo Levi porre la questione in questi termini. Piuttosto il problema è sempre lo stesso – Come è stato possibile? Che cosa significa? – ma posto su un piano completamente diverso rispetto alla dimensione dell'incomprensibile, dell'indicibile e dell'ineffabile. Tali dimensioni del problema sono errori che allontanano lo sforzo di comprendere la drammatica esperienza storico-umana della Shoah, errori che monumentalizzano la memoria e allontanano ogni possibilità di comprensione relegando questa esperienza storica in un'ineffabile sfera mistica dell'incomprensibile – in una metafisica del male che non fa i conti con la *realtà* del male radicale – che mina l'esercizio del dovere della comprensione filosofica. Con tale dovere ci si confronta proprio a partire dalla posizione espressa da Primo Levi: la considerazione che la non-ragione, l'irragionevolezza dell'inferno del Lager, la caduta sul fondo senza alcun perché, la demolizione sistematica e amministrata di un uomo, la riduzione di un individuo ai bisogni primitivi, il suo annientamento psico-fisico e materiale, sono tutti elementi e fatti che delineano le condizioni estreme dell'umano. Essi hanno ragioni che per qualche motivo convivono con altre ragioni del tutto differenti o opposte; sono il risultato di azioni, decisioni, valori, convincimenti, teorie, credenze che costituiscono un orizzonte di senso in grado di agire crudelmente su altri uomini privandoli del senso che ne condizionava l'esistenza. *L'estremo* ha a che fare con l'uomo in carne e ossa, con il suo libero arbitrio e con la sua storicità, e l'inumano è solo l'altro lato, dialettico, di ciò che intendiamo per "umano". L'inumano è tutt'altro che incomprensibile, ci insegna Primo Levi, e forse è proprio ciò che vale la pena comprendere fino in fondo per poter rimanere umani²⁶.

²⁵ Arendt (1997). Sulla polemica innescata dal libro di Arendt vi è una vastissima bibliografia che qui trascuriamo per ovvie ragioni di spazio. Tuttavia vale la pena ricordare il carteggio con Gershom Scholem, in Arendt (2009), nel quale Scholem rimprovera ad Arendt il modo con cui lei tratta le reazioni e i comportamenti degli ebrei prominenti, in particolare dei membri dei Consigli ebraici. L'obiezione di Scholem mostra analogie con la posizione di Primo Levi in una lettera che egli scrive alla Arendt da Gerusalemme il 23 giugno 1963: «consideriamo ad esempio gli *Judenräte* [...] Vi appartenevano anche molte persone del tutto simili a noi, che erano obbligate a prendere decisioni terribili in circostanze di cui noi non possiamo nemmeno abbozzare un quadro o una ricostruzione. Non so se avessero ragione o torto, né ho la pretesa di giudicare. Io non c'ero», ivi, p. 2018. L'argomento di Scholem è analogo a quello di Levi con l'importante differenza che egli parla da commentatore, mentre Levi parla da testimone. Bisogna capire come sono andate *effettivamente* le cose e quali *reali* comportamenti hanno avuto gli uomini nelle condizioni *reali* in cui si sono trovati per poter formulare un giudizio, scrive Scholem: qualsiasi altra considerazione è speculazione fatta senza un'analisi materiale della realtà. D'altra parte la stiletta di Scholem alla Arendt in cui le dice che dietro al suo libro c'è una derisione del sionismo piuttosto che una ricerca della verità del problema, indica che il libro su Eichmann – che chi scrive considera in linea di massima sbagliato – nasconde altre intenzioni proprie di Hannah Arendt non direttamente legate all'affare Eichmann. La sua risposta da New York del 24 luglio in cui lei scrive di non amare gli ebrei e di non credere in loro, ma di essere semplicemente una di loro, dice tutto.

²⁶ La storia della relazione con Lorenzo, descritta da Levi come fosse una storia perduta in un tempo remoto, parla della *predisposizione al bene* – usiamo ancora la terminologia kantiana – di contro alla *propensione al male*, come forma di sopravvivenza dell'umano di fronte all'inumano. Così scrive Levi: «La storia della mia relazione con Lorenzo [...] si riduce a poca cosa: un operaio civile italiano mi portò un pezzo di pane e gli avanzi del suo rancio ogni giorno per sei mesi; mi donò una sua maglia piena di toppe; scrisse per me in Italia una cartolina, e mi fece avere la risposta. Per tutto questo non chiese né accettò alcun compenso, perché era buono e semplice, e non pensava che si dovesse fare il bene per un compenso. [...] io credo che proprio a Lorenzo debbo di essere vivo oggi». Nello scrivere con l'angoscia del salvato, Levi riconosce che se egli è sopravvissuto grazie a Lorenzo, non è stato solo per l'aiuto materiale, ma perché gli ha ricordato «con la sua presenza, con il suo modo così piano e facile di essere buono, che ancora esisteva un mondo giusto al di fuori del nostro, qualcosa e qualcuno di ancora puro e intero, di non corrotto e non selvaggio, estraneo all'odio e alla paura; qualcosa di assai mal definibile, una remota possibilità di bene, per cui tuttavia metteva conto di conservarsi», Levi (2009a), pp. 117-118.

3.

Quale orizzonte di senso possiamo aprire e quali strumenti abbiamo da poter utilizzare nel nostro sforzo di comprensione, ossia per la comprensione filosofica dell'esperienza dell'inumano? Se il male radicale realizzato dalla macchina totale del Lager, come risultato della condizione umana "kein Warum", è interamente una questione umana – ossia non è circoscrivibile nella mistica dell'ineffabile – allora l'affermazione dell'umanità dell'uomo farebbe tutt'uno con la sua inumanità e con il male radicale a cui l'uomo è propenso? Se restiamo alle parole di Kant, l'inumanità dell'uomo manifestata nella macchina totale del Lager si deve far risalire alla causa imperscrutabile (*unerforschbar*) del male morale che determina il fondamento soggettivo della propensione al male. In questo caso, se Dio è innocente allora la sua innocenza si rovescia nella sua non esistenza e questa è, in fondo, la conclusione di Primo Levi: la caduta dell'uomo sul fondo, insieme alla sua umanità trascina con sé la caduta di Dio, con la sua onnipotenza e assoluta libertà. Se però proviamo a scrutare l'imperscrutabile seguendo le argomentazioni di Schelling, allora lo sguardo filosofico si posa su un *fondo irregolare* – privo di regola, ordine e forma – quale condizione originaria e inafferrabile della realtà, «il residuo che non scompare mai, cioè che, per quanti sforzi si facciano, non si lascia mai risolvere in intelletto, ma rimane sempre sullo sfondo»²⁷, pronto tutto a un tratto a ricomparire. Questo residuo inafferrabile e originario *non si lascia mai risolvere nel concetto, rimanendo sul fondo oscuro* dell'irrazionale da cui è nato l'intelletto stesso: «Senza questa oscurità antecedente, la creatura non ha alcuna realtà: la tenebra è il suo retaggio necessario»²⁸.

Sembra quasi, a tener dietro le parole di Schelling, che il fondo su cui è caduto l'uomo demolito descritto da Levi abbia a che fare con il fondo oscuro dell'irrazionale, irriducibile e nello stesso tempo ineliminabile, pronto a ricomparire in ogni momento nella coscienza dell'individuo così come nella sua dimensione storica; il fondo irrazionale che è condizione della razionalità e dell'umanità, ma anche della sua limitata creaturalità, la cui legge segue il mero volere particolare fatto di appetiti e desideri: la legge biologico-sociale del meccanismo primordiale del Lager. Così scrive Schelling: «anche nel male continua a sussistere il primitivo legame delle forze, il fondamento della natura. Ma poiché tuttavia non vi può essere una vera vita, al di fuori di quella che poteva risultare soltanto dalla connessione originaria, così sorge bensì una vita singola, ma falsa, una vita della menzogna, una germinazione di inquietudine e di distruzione»²⁹.

A questo punto siamo sulla soglia di un bivio: prendere la strada della teodicea o quella dell'antropologia. Di una teodicea senza fondamento, come quella di Luigi Pareyson (lucido interprete dello Schelling delle *Ricerche*), o un'antropologia senza Dio, come quella di Primo Levi. La teodicea senza fondamento di Pareyson si concentra sulla *situazione tragica dell'uomo*, da un lato inchiodato alla realtà incontestabile dell'angosciosa presenza del male in Dio, dall'altro sospeso alla speranza finale di una vittoria sul male da operare nella storia³⁰. Il "male in Dio", per Pareyson, allude all'ambiguità divina; alla duplicità della libertà, insieme positiva e negativa, nella quale il male sussiste come retroscena della positività e possibilità occulta, ma disponibile; allude al Dio come origine del male, ma non come suo realizzatore poiché questo compito spetterebbe all'uomo sul piano della storia: «In Dio si origina non solo il bene ma anche il male, non nel senso ch'egli ne sia l'autore, ma nel senso ch'egli nell'insondabile abisso della libertà dà luogo, anzi cede il posto alla libertà umana, sì che autore del male è l'uomo e soltanto l'uomo»³¹. Perciò bisogna abbandonare, scrive Pareyson, il concetto di Dio come fondamento «perché egli è libertà e abisso, ch'è come dire molto più che fondamento»³². Di fronte al Dio come abisso e non come fondamento, in cui tutto è

²⁷ Schelling (1990), p. 97.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, pp. 101-102.

³⁰ Pareyson (1995), pp. 181-182.

³¹ Ivi, p. 183.

³² *Ibidem*.

abissale (libertà, volontà, desiderio di esistere, positività, amore), sta l'uomo con la sua libertà, esercitata negativamente, e la sua storia. La tesi di Pareyson è che l'uomo, esercitando la libertà negativa con disobbedienza e rivolta, ha introdotto il male del mondo conducendo al fallimento l'intera creazione. Come dire: l'uomo non è stato all'altezza del residuo oscuro e irrazionale posto al fondo di se stesso e di Dio; non è stato in grado di illuminare nella storia la tenebra che porta in sé come retaggio necessario. Per Pareyson l'uomo non è solo colpevole all'inizio, con la caduta, ma nella storia, ossia ogni volta che ha avuto a che fare, e ha agito, con i momenti parziali del suo abisso, nei frammenti temporali della sua storia abissalmente sospesa tra la distruzione e la speranza nell'apocatastasi. Ma con ciò, si può aggiungere, il fallimento dell'uomo conduce al fallimento della stessa creazione, del progetto creaturale di Dio: conduce al fallimento di Dio.

4.

Per l'ateo Primo Levi il fondo oscuro dell'irrazionale, lo schellinghiano sfondo inafferrabile della realtà quale residuo ineliminabile, ma che ricompare nella storia col suo carattere distruttivo, era e rimane irrazionale: continua a non risolversi in intelletto, permanendo in una cecità che coinvolge ogni possibile riflesso di Dio nella storia, compreso quello del perdono³³. Levi insiste. Quando ormai è diventato un vecchio Häftling è saggio al punto che sa che non vale alcunché lo sforzo di capire, di immaginare il futuro o il giorno in cui tutto sarà finito: *non porre e non porsi domande*³⁴. Sa che la preghiera di ringraziamento di Kuhn al suo Dio per non essere stato scelto durante una selezione è una pura insensatezza, un gesto vuoto schiacciato sul mero presente: «Non sa Kuhn che la prossima volta sarà la sua volta? Non capisce Kuhn che è accaduto oggi un abominio che nessuna preghiera propiziatoria, nessun perdono, nessuna espiazione dei colpevoli, nulla insomma che sia in potere dell'uomo di fare, potrà risanare mai più?»³⁵. Per poi concludere con queste parole: *Se io fossi Dio, sputerei a terra la preghiera di Kuhn*. «Ma non sono Dio, direbbe Levi, né condivido più con lui la tenebra nella quale sono caduto e che mi ha fatto capire come l'esperienza del fondo oscuro dell'umano si concretizza all'interno della macchina per la demolizione sistematica e amministrata degli uomini». Per Levi, il Lager è la dimostrazione, attraverso ciò che è accaduto nel suo spazio, che *da sempre* l'uomo può giungere fino a tanto nella capacità di distruzione del proprio simile e nel raggiungimento del proprio abisso e, perciò, *da sempre* fallito abitante della tenebra quale suo sfondo necessario.

Primo Levi sa, perché lo ha sperimentato, che «nei Lager si perde l'abitudine di sperare, e anche la fiducia nella propria ragione. In Lager pensare è inutile, perché gli eventi si svolgono per lo più in modo imprevedibile; ed è dannoso, perché mantiene viva una sensibilità che è fonte di dolore, e che qualche provvida legge naturale ottunde quando le sofferenze sorpassano un certo limite»³⁶. Nel Lager quel residuo tenebroso e irregolare che condiziona la realtà, come direbbe Schelling, si affaccia visibile mantenendo il suo aspetto caotico e irrazionale, resiste a ogni risoluzione intellettuale, anzi: minaccia ogni tentativo di riporre nuova fiducia nella ragione rendendolo dannoso, insopportabile e doloroso. Spezza l'ambigua sospensione tra la distruzione dell'umano e la speranza in una *restitutio in integrum*. Dissolve quel fondamento di libertà umana nella demolizione dell'uomo e nella sua riduzione al meccanismo primordiale, operate dalla grande macchina totale «kein Warum». Sembra che Levi faccia sua la nota frase di Kafka pronunciata durante un colloquio con Max Brod: «C'è molta speranza, infinita speranza,

³³ «Capire sì, è giusto. Da 40 anni io sono in giro per capire i tedeschi. Capire come abbia potuto succedere è per me uno scopo di vita. [...] Perdonare non è un verbo mio. [...] Posso perdonare un uomo e non un altro; mi sento di dare un giudizio solo caso per caso. Se avessi avuto davanti a me Eichmann, lo avrei condannato a morte. [...] Io non sono un credente, per me non ha senso preciso l'absolvo te»; *Capire non è perdonare* (1986), in Levi (1997), p. 144.

³⁴ Levi (2009a), p. 112.

³⁵ Ivi, p. 126.

³⁶ Ivi, p. 167.

ma non per noi”. Anche l’esperienza della relazione con Lorenzo, il testimone di una remota possibilità di bene, ricorda a Levi che tale testimonianza costituisce la prova che si può uscire dalla macchina totale di distruzione solo con un “salto” in un totalmente altro, che può essere il ricordo del passato che non c’è più, la disperazione di non poterlo più ripresentare, l’insensatezza di pensare il futuro, la morale di un mondo passato e irrimediabilmente perduto. Un “salto” che manifesta una discontinuità profonda tra la totalità della macchina della distruzione e il ricordo del mondo beato della vita di un tempo. Che illusione quella di redimere col ricordo la vita banale del quotidiano, che normalmente giudicheremmo con sofferenza! Ma l’esperienza del Lager è stata anche questo: il riscatto (fittizio) della banalità quotidiana data l’estremità in cui è stata gettata la condizione umana. Il Lager non è il campo del male metafisico, non è la colpa della caduta dalla beatitudine eterna alla sofferenza dell’esistenza: è lo spazio umano dell’umana sofferenza che fa riapparire la totale insensatezza che giace sul fondo oscuro di ogni singola esistenza e, attraverso questo riapparire, ristabilisce le antiche verità tragiche che la falsa speranza avevano fatto dimenticare. Il Lager, per Levi, ha mostrato che la mera vita umana, al centro come all’estremo, è una totalità senza residui metafisici, da scontare interamente.

5.

Nelle parole di Primo Levi si legge quanto sia irredimibile questo “salto”: ogni ricordo del mondo esterno al Lager è inutile e dannoso, è un’ulteriore spinta verso il fondo, un’accelerazione in direzione dell’abisso. Anche l’esperienza del Canto di Ulisse, ricordato a brandelli nell’incontro con Jean il Pikolo, dimostra la vanità dello sforzo di dare un senso a ciò che non solo non rientra più nelle categorie etico-culturali di un tempo, ma che ha messo alla prova la realtà più nuda di quelle stesse categorie. *Fatti non foste a viver come bruti, / Ma per seguir virtute e conoscenza*, sono i versi che illuminano per un attimo il cammino di Levi e Pikolo nella corvée quotidiana del rancio. Ma è solo un attimo di dimenticanza: «la dimenticanza di chi sono e dove mi trovo ora», scrive Levi, nell’intuizione di un attimo nel quale si presenta il lampo di qualcosa di gigantesco: «forse il perché del nostro destino, del nostro essere oggi qui...»³⁷. Solo un attimo, poi più nulla: *Infin che l’ mar fu sopra noi rinchiuso*; conclude Levi questa illuminazione, grandiosa quanto dolorosa. Può la poesia redimere il momento abissale? Può essere pronunciata nel Lager facendo leva sulle categorie che determinano la condizione umana e la cultura che la nutre? Può accompagnare una redenzione morale all’interno della barbarie reale soddisfacendo, solo in parte, i residui della memoria di un tempo apparentemente beato, cui corrisponde un presente inumano? La cultura è soltanto memoria?

Dopo quattro decenni la riflessione di Primo Levi torna sul punto. «Noi sopravvissuti – scrive – siamo una minoranza, siamo quelli che non hanno toccato il fondo ma, per abilità o prevaricazione, ci siamo fermati un attimo prima». Sono i *Muselmänner*, i sommersi, i testimoni integrali, i testimoni muti, «coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale».³⁸ Ma, di nuovo, la demolizione dell’uomo investe anche il lato del carnefice: la demolizione del carnefice è il rovescio di quella della vittima sul piano opposto della morale. Il carnefice, il torturatore, deve degradare la vittima per alleviare il suo senso di colpa: per rendere sopportabile a se stesso il ruolo di carnefice. È l’unica utilità della violenza inutile, scrive Levi³⁹. La degradazione come passo verso la demolizione, attraverso lo svuotamento di senso di ogni rapporto “io-tu”, “soggettività-alterità”, “me-te”. Ma mentre il carnefice rifiuta l’umanità nell’altro per sopravvivere schiavo della macchina della distruzione – e con ciò affermare la condizione più bassa della dignità sociale di esistere – la vittima torturata e annientata perde ogni barlume di

³⁷ Ivi, p. 111.

³⁸ Levi (2009b), p. 1056.

³⁹ Ivi, p. 1090.

speranza nel mondo esterno (il mondo di ieri) e nell'altro (sia esso compagno o carnefice) per non cedere al dolore di questa perdita irrimediabile.

Levi qui parla di Jean Améry: «Ammesso che dell'esperienza della tortura rimanga una conoscenza [...] si tratta di una grande meraviglia e di un senso di estraneità dal mondo che non potranno essere equilibrate da nessuna successiva comunicazione umana. Con stupore il torturato ha sperimentato che in questo mondo l'altro può esistere in quanto sovrano assoluto; il suo dominio si è rivelato essere la facoltà di infliggere dolore e di annientare». L'altro è esperito come lo strumento di annientamento dell'altro e, insieme, l'annientamento di sé. Améry parla di stupore come reazione all'assenza di speranza: «Stupore per l'esistenza dell'altro che nella tortura si impone senza limiti e stupore per ciò che si può diventare: carne e morte. Il torturato non cesserà mai più di meravigliarsi che tutto ciò che, a seconda delle inclinazioni, si può definire la propria anima, il proprio spirito, la propria coscienza o la propria identità, risulta annientato quando nelle articolazioni delle spalle tutto si schianta e frantuma». Ecco la descrizione dell'uomo sul declino della demolizione da parte della grande macchina totale, fino al dolore della sua inumana condizione materiale. La conclusione di Améry è la disperazione kafkiana: «Chi ha subito la tortura non può più sentire suo il mondo. L'onta dell'annientamento non può essere cancellata. La fiducia nel mondo crollata in parte con la prima percossa, ma definitivamente con la tortura, non può essere riconquistata. Nel torturato si accumula lo sgomento di avere vissuto i propri simili come avversi: da questa posizione nessuno riesce a scrutare verso un mondo in cui regni il principio della speranza»⁴⁰.

La riflessione di Jean Améry parte dalla *Entwürdigung*, dalla degradazione e umiliazione. Améry, pseudonimo di Hans Mayer, era un ebreo viennese, scrittore e saggista. A differenza di Levi, Améry era cresciuto nell'humus della cultura tedesca assimilata: «un intellettuale ebreo di formazione culturale tedesca»⁴¹. Ne *I sommersi e i salvati*, Primo Levi si confronta con il testo di Améry – *Intellettuale a Auschwitz* – con qualche distinguo rispetto a esso, relativamente alla domanda: «Essere un intellettuale era a Auschwitz un vantaggio o uno svantaggio?»⁴² Levi condivide con Améry la risposta a questa domanda: «in generale l'uomo colto stava in Lager molto peggio dell'incolto»⁴³. Tuttavia Levi racconta di avere avuto un rapporto diverso con il pesante lavoro manuale o con l'idiota routine della vita nella baracca rispetto a Améry: questi lo ha vissuto, da intellettuale, come una chiara forma di degradazione; Levi ha accettato la degradazione come una forma di resilienza. Più accentuata è la differenza che Levi riscontra in rapporto alla lingua tedesca: per Levi il tedesco del Lager era la lingua dei sordomuti, da afferrare al volo se non si voleva essere puniti o per non rimanere senza cibo; era una lingua elementare fatta di segni di un codice di sopravvivenza. Per Améry il tedesco del Lager procurava una sofferenza spirituale: la lingua che egli amava come filologo era diventata un gergo barbarico, una lingua che lui non capiva, il segno del processo di *distruzione delle coordinate dei tradizionali sistemi di riferimento*⁴⁴. In questo senso Améry concludeva che la lingua muore «ogni qual volta una realtà pretende di essere totalità». La macchina totale del Lager dissolveva ogni gioco linguistico-intellettuale rendendo insensati i nessi sociali e fallimentari la catena associativa e la reminescenza estetica⁴⁵. La parola dell'uomo, nel Lager, spogliata di ogni significato, era ricondotta al puro fonema delle parole, al grugnito animale delle frasi sottratte a ogni involucro concettuale.

La differenza tra la riflessione di Levi e quella di Améry non sta in una disparità di grado nelle sofferenze patite (per ciò non esiste un'unità di misura che abbia valore), ma nell'approccio e nella reazione che entrambi hanno avuto rispetto all'esperienza concentrazionaria dovuta, anche, al diverso atteggiamento nei confronti della cultura. Levi riconosce che tra lui e Améry v'è una distanza motivata dal fatto che, sebbene

⁴⁰ Tutte le citazioni qui riportate sono tratte da Améry (1987), pp. 81-82.

⁴¹ Améry (1987), p. 38.

⁴² Levi (2009b), p. 1094.

⁴³ Ivi, p. 1095.

⁴⁴ Améry (1987), p. 54.

⁴⁵ Ivi, pp. 38 e 40.

entrambi avessero esperito il crollo del mondo umano entro il quale erano cresciuti e diventati uomini, Améry segnala un ulteriore fallimento: quello della cultura nella quale è vissuto e in cui ha creduto. «Se anch'io mi fossi visto crollare il mondo addosso; se fossi stato condannato all'esilio e alla perdita dell'identità nazionale; se anch'io fossi stato torturato fino a svenire e oltre, avrei imparato a rendere il colpo, e nutrirei come Améry quei "risentimenti" a cui egli ha dedicato un lungo saggio pieno d'angoscia»⁴⁶. Per Améry la constatazione del fallimento della cultura a Auschwitz è motivata dalla presa d'atto del fallimento della cultura tedesca, e della *Bildung* personale e collettiva, nella quale è vissuto e si è formato: «il patrimonio spirituale e estetico era ormai divenuto indiscussa e indiscutibile proprietà del nemico [...] Credo che in quello stesso periodo Thomas Mann laggiù negli Stati Uniti abbia affermato: "Dove sono io è la cultura tedesca". L'ebreo tedesco detenuto a Auschwitz non avrebbe potuto avanzare una tesi tanto ardita, nemmeno se per caso fosse stato Thomas Mann [...] Ad Auschwitz il singolo individuo isolato doveva cedere anche all'ultima SS tutta la cultura tedesca [...] lo spirito alla fine necessariamente doveva dichiararsi impotente di fronte alla realtà»⁴⁷.

Sia Améry che Levi si pongono la stessa domanda di fondo: «la cultura e il sostrato intellettuale nei momenti decisivi sono stati di ausilio al prigioniero del campo? L'hanno aiutato a resistere?»⁴⁸; e «Questi gli evidenti svantaggi della cultura ad Auschwitz. Ma non c'erano proprio vantaggi?»⁴⁹ Rispetto a Améry, Levi risponde con favore nei riguardi dell'utilità della cultura nel Lager: «A me la cultura è stata utile; non sempre, a volte forse per vie sotterranee ed impreviste, ma mi ha servito e forse mi ha salvato [... i ricordi] Allora e là valevano molto. Mi permettevano di ristabilire un legame col passato, salvandolo dall'oblio e fortificando la mia identità. Mi convincevano che la mia mente, benché stretta dalle necessità quotidiane, non aveva cessato di funzionare»⁵⁰. Ma Levi, come ammette egli stesso, era un chimico e il suo atteggiamento "naturalistico" lo distingue da Améry, filosofo e uomo dello spirito «a cui le forze della storia hanno tolto la patria e l'identità»⁵¹. A leggere con attenzione, tuttavia, Levi specifica la sua posizione e, nel farlo, introduce quella che possiamo chiamare *la seconda norma della barbarie* che regola la grande macchina del Lager: *non cercare di capire*. Pur riconoscendo che la cultura lo ha aiutato a non dimenticare la sua umanità, Levi ammette che tali momenti costituivano un mero abbellimento di qualche ora atto a mantener viva la mente, ma non erano assolutamente in grado di orientare o capire la condizione del Lager: «La ragione, l'arte, la poesia, non aiutano a decifrare il luogo da cui esse sono state bandite. Nella vita quotidiana di "laggiù", fatta di noia trapunta di orrore, era salutare dimenticarle [...] una relegazione in quel solaio della memoria dove si accumula il materiale che ingombra»⁵².

L'impotenza e l'inutilità della ragione o dell'arte conducono Levi alla seconda norma della barbarie: *non cercare di capire, impedirsi di domandare, sforzarsi per non comprendere*: «Logica e morale impedivano di accettare una realtà illogica e immorale; ne risultava un rifiuto della realtà che di regola conduceva rapidamente l'uomo colto alla disperazione»⁵³. La conclusione di Levi è che per sopravvivere si rendeva necessario imbarbarirsi, semplificarsi, buttare via la cultura e imparare il più in fretta possibile un rozzo e elementare mestiere manuale. *Non cercare di capire* voleva dire *fare proprio*

⁴⁶ Levi (2009b), p. 1099. Va sottolineato che nel momento in cui scrive *I sommersi e i salvati*, nel 1986, Levi fa una considerazione sul suicidio di Jean Améry, avvenuto il 17 ottobre del 1978, riguardo all'ipotesi di fondo che lo avrebbe spinto a compiere il gesto estremo. Levi scrive che proprio il risentimento non risolto e il vivere facendo a pugni col mondo intero potrebbero essere elementi per interpretare il suo suicidio: il prezzo da pagare per il risentimento incessante. Evidentemente almeno questo argomento potrebbe essere escluso nel caso si volesse interpretare il suicidio di Primo Levi, avvenuto l'11 aprile del 1987, nemmeno un anno dalla pubblicazione di queste pagine dedicate a Améry, e poco meno di 9 anni dopo il suo suicidio.

⁴⁷ Améry (1987), pp. 38-39.

⁴⁸ Ivi, p. 34.

⁴⁹ Levi (2009b), p. 1099.

⁵⁰ Ivi, pp. 1100-1101.

⁵¹ Ivi, p. 1102.

⁵² Ivi, p. 1103.

⁵³ *Ibidem*.

l'imbarbarimento allo scopo di fronteggiare la dura realtà; di obbedire al regresso, al primitivo e alla legge biologica; di considerare finalmente concreta la logica delle SS accanto a quella formale e al senso comune. Mentre Levi riconosce che una fede, quale che essa sia, poteva far vivere meglio e far coltivare una speranza, la cultura era arretrata fino a scomparire di fronte alla logica dell'orrore, dominante rispetto a quella un tempo tradizionale. Per questo, andando a fondo delle rispettive riflessioni, le posizioni di Primo Levi e Jean Améry sulla questione della cultura nel Lager non sono poi molto distanti, come entrambi hanno creduto, se non per la netta distinzione – che Levi sottolinea a più riprese – tra l'essere un intellettuale tedesco e l'essere un intellettuale votato alle scienze della natura: tra colui che ha sistematicamente perduto ogni traccia della propria identità culturale per ritrovarsi sul fondo della condizione inumana del Lager, e colui che ha sistematicamente perduto ogni traccia della propria umanità nell'ingranaggio della macchina totale per ritrovarsi al limite estremo della demolizione, scampato all'ultimo passo fatale.

C'è ancora un punto prima del passaggio finale. Nell'intervista su Kafka del 1983, Primo Levi dichiara di non essere più ottimista come un tempo. Dall'esperienza del lager non può nascere un mondo migliore: «Penso che dal Lager non possa nascere che il Lager, che non possa nascere che male da quell'esperienza»⁵⁴. La macchina totale del Lager, la *grande macchina*, è il risultato di un processo sociale e culturale che appartiene interamente all'umano: la sua disumanità è frutto della tenebra come retaggio necessario della condizione umana che riappare togliendo ogni speranza. Una condizione umana che ha trasmutato la metafisica, e la natura, in storia: il progressivo dominio sulla natura prosegue e si trasferisce sulla storia come movimento totale oggettivo divenendo ideologia (normatività naturale della società). Il Lager realizza il potere materiale della natura trasformandolo in modello della storia: la natura diventa metafora irresistibile della prigionia cercando, falsamente, di occultare che il destino storico del singolo sia casuale e senza senso⁵⁵. La macchina totale del Lager, come esperienza radicale della mera vita, può comprendersi solo nella sua radicale caducità storica, come elemento del processo storico e sua rovina, come secolarizzazione della metafisica. Levi lo scrive così: «Dopo aver verificato come uno Stato moderno, organizzato, tecnicizzato abbia potuto partorire Auschwitz, non si può non pensare con spavento alla possibilità che quell'esperienza si rinnovi. Quell'esperienza può rinnovarsi, non dico che debba rinnovarsi, ma che lo possa sì, questo lo vedo e lo temo»⁵⁶.

6.

Nell'Introduzione ai *Minima Moralia*, Adorno annuncia che le briciole di filosofia che sta presentando si riferiscono a un campo che questa, un tempo, ha coltivato come proprio: la dottrina della retta vita. Ma la vita, scrive Adorno, si è oramai ridotta a vita privata, a campo del mero consumo quale appendice «del processo materiale della produzione, senza autonomia e senza sostanza propria»⁵⁷. Il sogno schellinghiano dell'originaria connessione è oramai infranto. Che può fare, dunque, la filosofia di fronte alla vita immediata ridotta alla forma alienata che ha trasformato gli individui in «pezzi di un macchinario come se fossero ancora in grado di agire come soggetti, e come se dal loro agire dipendesse ancora qualcosa?»⁵⁸ Come salvare insieme filosofia e individuo, dall'ideologia che ha trasfigurato lo sguardo sulla vita nascondendola dietro un incantesimo che oscura del tutto il fatto che non c'è più alcuna vita? La ribellione nei confronti dell'incantesimo dell'ideologia sta nel contrastare la produzione che degrada la vita a sua mera manifestazione inessenziale: «Solo nel contrasto con la produzione, solo in quanto non sono ancora del tutto controllati e assorbiti dall'ordine, gli uomini sono in

⁵⁴ Levi (1997), p. 192.

⁵⁵ Adorno (1975), pp. 323-324.

⁵⁶ Levi (1997), p. 192.

⁵⁷ Adorno (1979a), p. 3.

⁵⁸ *Ibidem*.

grado di creare un ordine più umano»⁵⁹. Tuttavia un ordine più umano, in conflitto con il sistema di produzione finalizzato al consumo, deve fare i conti col fatto che la vita si è ridotta a mera apparenza e che il soggetto non è più *in sé*, pur restando ancora *per sé*: «Esso si crede ancora certo della propria autonomia; ma la nullità dimostrata ai soggetti nei campi di concentramento investe ormai la forma stessa della soggettività»⁶⁰.

L'argomento attraversa la riflessione adorniana fino a raccogliersi nell'insieme di scritti della prima metà degli anni Sessanta. Quello su cui qui intendiamo ritornare è il tema della *liquidazione dell'individuo, pendant* della demolizione dell'uomo di cui parla Primo Levi. Nella quattordicesima lezione del corso sulla metafisica del semestre estivo del 1965, Adorno è esplicito nel dire che «il mondo *dopo* Auschwitz, cioè il mondo in cui Auschwitz fu possibile, non può più essere lo stesso di quello di prima. [...] e che] ha la sua importanza decisiva appunto la coscienza di vivere in un mondo in cui ciò è possibile – *di nuovo* possibile e *anzitutto* possibile»⁶¹. La questione che il mondo non può essere come lo era prima è la stessa che muove Adorno al rimprovero nei confronti di una generazione di filosofi che hanno ritenuto di dover costruire un senso *a ogni costo* dopo la rivelazione del non-senso del mondo e dell'esistenza provata dall'esperienza di Auschwitz. Filosofi che hanno professionalmente costruito un senso *come se niente fosse accaduto*, facendo rinascere la *Kultur*, insieme al pensiero metafisico, non tenendo conto che tale rinascita costituisce il campo della trasformazione della stessa metafisica in ideologia, ossia in vuota consolazione e senso menzognero⁶². Il fatto che il pensiero metafisico – il *pensiero di pensiero* nella sua unità di vero-bene-bello – si sia infranto contro l'esperienza intramondana della macchina totale, risultando incompatibile con essa, costituisce il cambiamento più radicale della sostanza dell'io: la sua liquidazione, o spersonalizzazione, a partire dalla perdita di conciliazione nella morte, trascina con sé tutti i più profondi problemi della metafisica «poiché questo stesso io, come incarnazione del principio di autoconservazione, è coinvolto nel più profondo nel contesto di colpa della società»⁶³. In altri termini, il principio stesso che misura la differenza tra il bene e il male è coinvolto esso stesso nella dinamica storica che ha condotto alla liquidazione dell'io: la tenebra come retaggio necessario della creatura si è calato nella storia intramondana, assorbendo la forza dell'io – l'autoconservazione – fino a ridurlo a *esemplare*: «ciò che muore nei Lager non è più realmente l'io, ma solo *l'esemplare*, quasi come nella vivisezione, solo quell'individuo riducibile al corpo, o secondo la parola di Brecht, torturabile»⁶⁴.

In questo senso l'assassinio burocratico di milioni di persone ha tolto la paura legata al *principium individuationis* dell'autoconservazione, al punto che ormai non c'è più nulla da temere di fronte all'indifferenza della vita di ogni singolo individuo, e questo perché la metafisica si è fusa con la cultura nella dimensione ideologica della cultura risorta⁶⁵. L'esperienza di Auschwitz, la macchina totale, riguarda tutti, scrive Adorno, non solo chi vi è stato detenuto e torturato, o annientato: riguarda anche chi è sopravvissuto o l'ha scampata, o chi vive la posterità dell'evento. Ma colui che si trova a vivere dopo Auschwitz deve poterlo fare neutralizzando l'ideologia della cultura risorta che attesta il fallimento della *Kultur*; deve sciogliere l'antinomia tra la liquidazione dell'individuo e la riduzione dell'io a nullità, da una parte, e l'atomizzazione della coscienza individuale reificata come mezzo per il fine della sua autoconservazione feticizzata, dall'altra⁶⁶. Se,

⁵⁹ Ivi, p. 4.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Adorno (2006), p. 125.

⁶² Il tema della cultura risorta è presente fin dallo scritto *La cultura risorta* della fine del 1949, anno in cui Adorno fa ritorno in Germania per la prima volta dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale; si veda Adorno (2017). Ricordo, *en passant*, che il 1949 è anche l'anno della pubblicazione di *Critica della cultura e società*, mentre il riferimento adorniano alla trasformazione della metafisica in ideologia è proprio di quei primi anni Sessanta, in particolare in Adorno (1989).

⁶³ Adorno (2006), p. 130.

⁶⁴ Ivi, pp. 130-131.

⁶⁵ Adorno (1975), pp. 327 e 332.

⁶⁶ Adorno (2006), pp. 132-133.

come scrive Adorno, «Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura. Il fatto che potesse succedere in mezzo a tutta la tradizione della filosofia, dell'arte, delle scienze illuministiche»⁶⁷, fa sì che la cultura dopo Auschwitz assuma la forma dell'*ideologia* in quanto cultura risorta dopo il suo restauro. Questo non vuol dire affatto concedersi ai favori della barbarie che nega la cultura, ma risolvere la precedente antinomia attraverso il riscatto dell'*altrimenti possibile* proprio dell'arte: «Ammetterei volentieri che dopo Auschwitz *non* si possa più scrivere *alcuna* poesia – frase con cui ho voluto indicare il vuoto della cultura risorta – d'altra parte, *si debbono però* ancora scrivere delle poesie, nel senso della frase dell'*Estetica* di Hegel secondo cui finché tra gli uomini c'è una coscienza del dolore, ci deve essere appunto anche l'arte come forma oggettiva di questa coscienza»⁶⁸. Questo fa tutt'uno *non* con il riconoscimento della banalità del male, ma con quello che *il banale è il male*, «cioè la forma della coscienza e dello spirito che si adegua al mondo come è, che ubbidisce al principio d'inerzia. E questo principio d'inerzia è veramente il male radicale»⁶⁹. In questo modo il male radicale può perpetuarsi anche nelle pieghe della *Kultur* risorta: nel fatto che essa reifica i tradizionali valori del vero, del buono e del bello come se niente fosse successo, prendendo le sembianze della spazzatura davanti alla quale cerca di sfuggire e assomigliando «alle macerie che essa rimuove e sulle quali si è così alla meno peggio e miseramente di nuovo installata»⁷⁰.

Solo un pensiero che si misura con l'estremo e si sforza di *pensare l'assolutamente impensabile* per avere ancora il diritto in quanto pensiero è, di nuovo, un pensiero in grado di reggere e comprendere il mondo dopo Auschwitz: *un pensiero che pensa contro se stesso*⁷¹. La morale stabilita da questo pensiero che pensa contro se stesso si fonda su un principio extra-logico: il riconoscimento del momento dell'orrore per il dolore fisico, l'identificazione con il dolore insopportabile, là dove la morale è in grado di sopravvivere sulla base di un principio metafisico schiettamente materialistico, una metafisica che trova la sua giustificazione ricorrendo alla realtà materiale, corporea e fisica⁷². La grande filosofia dopo Auschwitz avrebbe, perciò, il compito di non allontanarsi più, con l'astrazione e la purezza, dal puzzo della carogna e dalla putrefazione dei corpi, né dall'annientamento e dalla demolizione dell'umano, ma quello di gettare finalmente lo sguardo sull'inumano fino a ora impensato e impensabile: proprio su ciò da cui è scappata portandosi sulle spalle l'intera *Kultur* e rifiutando di parlarne. Il fallimento della *Kultur* è attestato non solo dal fatto che Auschwitz è stato, ma che non è stata una sorpresa, e che dopo Auschwitz il pensiero ha continuato a pensare come se Auschwitz non fosse accaduto, continuando a pensare il pensabile piuttosto che l'impensabile, la luce dell'uomo risorto piuttosto che la tenebra dell'inumano che è al fondo della condizione umana. Solo *il pensare contro se stesso del pensiero* potrebbe sciogliere l'antinomia tra chi si batte in favore della conservazione della *Kultur* rendendosi complice della sua falsità ideologica, e chi reclama il suo azzeramento favorendo la barbarie sulla quale la stessa *Kultur* si è innalzata. Solo il pensare contro se stesso del pensiero rimane ancora un pensiero in grado di sconfiggere il rinnovarsi della barbarie all'interno della *Kultur* reificata.

Lo stesso discorso vale per l'arte. In che modo l'arte si oggettiva per reagire all'antinomia della *Kultur* e alla liquidazione dell'Io? Non certo attraverso il suo restauro; non certo attraverso la sua reificazione nella vuota celebrazione della civiltà; nemmeno grazie alla sua feticizzazione all'interno della dialettica tra cultura alta e cultura di intrattenimento: e assolutamente non nell'*arte serena* di schilleriana memoria, preludio

⁶⁷ Adorno (1975), p. 331.

⁶⁸ Adorno (2006), p. 133.

⁶⁹ Ivi, p. 139.

⁷⁰ Ivi, p. 144.

⁷¹ *Ibidem* e Adorno (1975), p. 329.

⁷² Adorno (2006), pp. 140-141.

del carattere borghese dell'arte⁷³. Per mezzo della serenità dell'arte la soggettività ha assunto consapevolezza e coscienza di sé, si è posta come fondamento creativo dell'astrazione artistica e della sublimazione estetica feticizzandosi nel concetto borghese di arte pura, prima di lasciare il campo al rovesciamento ideologico operato dall'arte di intrattenimento quale testimonianza diretta del fallimento della cultura⁷⁴. La falsa autonomia dell'arte matura nell'astrazione dell'arte borghese che, nella serenità, crede di essere scampata alla realtà pur essendo compenetrata da essa⁷⁵. Risucchiata nell'industria culturale, l'arte ha assunto una falsa e sintetica serenità. Dopo Auschwitz, scrive Adorno nel 1967, «non si può più immaginare un'arte serena»⁷⁶, ma neppure un'arte seria: il dualismo si è sciolto definitivamente a motivo delle forze storiche che hanno prodotto l'orrore derivante dalle stesse strutture della società in sé⁷⁷. Resta, dunque, l'opera *disperata* come *reazione senza speranza* e come risultato della caduta dell'individuo che ha trascinato con sé sia la costruzione dell'esistenza borghese, sia la natura affermativa dell'arte serena. Un'arte ancipite, in quanto autonoma e in quanto *fait social*; un'arte che «deve volgersi contro ciò che costituisce il suo proprio concetto [enfatico]»⁷⁸; un'arte *asociale* nel suo porsi contro ogni conciliazione con il meramente vigente e, nello stesso tempo, *sociale* perché rappresenta gli irrisolti antagonismi della realtà come suoi problemi immanenti, avrà ragione, per Adorno, dell'antinomia posta dalla *Kultur* fallita, dalla liquidazione dell'Io, così come dalla demolizione dell'uomo e dalla sua mancata reificazione nell'altro: un'opera *incerta* e, insieme, *disperata* che si affianca al *pensare contro se stesso del pensiero*⁷⁹. Appare questa, adornianamente, la via per esercitare il dovere della comprensione e per, malgrado tutto, continuare sul difficile cammino di noi sopravvissuti.

Bibliografia

- Adorno, T.W. (1975), *Dialettica negativa*, trad. it. a cura di C. A. Donolo, Einaudi, Torino.
- Adorno, T.W. (1979a), *Minima Moralia*, trad. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino.
- Adorno, T.W. (1979b), *È serena l'arte?*, in Id., *Note per la letteratura, 1961-1968*, trad. it. a cura di E. De Angelis, Einaudi, Torino, pp. 271-280.
- Adorno, T.W. (1989), *Il gergo dell'autenticità*, trad. it. a cura di R. Bodei, Bollati Boringhieri, Torino.
- Adorno, T.W. (2006), *Metafisica. Concetti e problemi*, trad. it. a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino.
- Adorno, T.W. (2009), *Teoria estetica*, trad. it. a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Einaudi, Torino.
- Adorno, T.W. (2017), «La cultura risorta», *MicroMega*, n. 8, a cura di L.V. Distaso, pp. 155-173.
- Améry, J. (1987), *Intellettuale a Auschwitz*, trad. it. a cura di E. Ganni, a cura di C. Magris, Bollati Boringhieri, Torino.
- Antelme, R. (1997), *La specie umana*, trad. it. a cura di A. Cavaglion, Einaudi, Torino.
- Arendt, H. (1997), *La banalità del male*, trad. it. a cura di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano.

⁷³ «E se oggi la Musa, questa libera dea del canto e della danza, modestamente rivendica il vecchio diritto tedesco alla rima, non biasimatela! Siatele anzi grati se traspone il cupo aspetto della verità nel regno sereno dell'arte, e confessa essa stessa, sinceramente, l'illusione che crea, e non v'inganna sostituendo le sue parvenze alla realtà. Seria è la vita, ma serena è l'arte», Schiller (1969), p. 481.

⁷⁴ Adorno (2009), pp. 24-25 e 304.

⁷⁵ Adorno (1979b), p. 275.

⁷⁶ Ivi, p. 277.

⁷⁷ Ivi, p. 278.

⁷⁸ Adorno (2009), p. 4.

⁷⁹ Insieme all'opera di Beckett, di Kafka, di Schönberg quali esempi di tale visione dell'arte in Adorno, mi permetto di rinviare alle analisi che ho formulato intorno alla musica di Terezín nel saggio *Opera incerta e opera disperata*, in Distaso-Taradel (2014), pp. 89-163.

- Arendt, H. (2009), *Ebraismo e modernità*, trad. it. a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano.
- Didi-Huberman, G. (2005), *Immagini malgrado tutto*, trad. it. a cura di D. Tarizzo, Raffaello Cortina, Milano.
- Distaso, L.V.-Taradel, R., (2014), *Musica per l'abisso*, Mimesis, Milano.
- Kafka, F. (1995), *Nella colonia penale*, trad. it. a cura di R. Paoli, in *Racconti*, a cura di E. Pocar, Meridiani Mondadori, Milano, pp. 283-318.
- Kant, I. (1989), *La religione nei limiti della semplice ragione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano, pp. 65-216.
- Levi, P. (1997), *Primo Levi. Conversazioni e interviste 1963-1987*, trad. it. a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino.
- Levi, P. (2009a), *Se questo è un uomo*, in *Opere*, vol. 1, trad. it. a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino, pp. 3-201.
- Levi, P. (2009b), *I sommersi e i salvati*, in *Opere*, vol. 4, trad. it. a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino, pp. 995-1153.
- Pareyson, L. (1995), *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino.
- Ricoeur, P. (1993), *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, trad. it. a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia.
- Schelling, F.W.J. (1990), *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, trad. it. a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano.
- Semprún, J. (2005), *Vivò col tuo nome, morirò con il mio. Buchenwald, 1944*, trad. it. a cura di P. Collo e P. Tomasinelli, Einaudi, Torino.
- Schiller, F. (1969), *Wallenstein*, in *Teatro*, ed. a cura di H. Mayer, Einaudi, Torino.