

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA
DIPARTIMENTO DI SCIENZA E ALTA TECNOLOGIA



DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA DELLE SCIENZE SOCIALI
E COMUNICAZIONE SIMBOLICA

XXVIII CICLO

LAGER E GULAG.

RIFLESSIONI SULLA SOCIETÀ CONCENTRAZIONARIA

Coordinatore: Chiar. mo prof. Claudio BONVECCHIO

Supervisore: Chiar. mo prof. Luca DARIS

Tesi di Dottorato di
LUCA PELOSO
Matr. 720395

ANNO ACCADEMICO 2014-2015

Lager e Gulag

Riflessioni sulla società concentrataria

di
Luca Peloso

Non ci vuole solo il lavoro dell'intelletto, ma un lavoro che, pur suscitato dall'intelletto, provenga dal cuore.

(Karl Jaspers, La questione della colpa)

INTRODUZIONE

Il presente studio non intende fornire un quadro esaustivo – ammesso che sia possibile – del fenomeno concentrazionario, foss'anche dalla prospettiva univoca di una sola disciplina: ciò andrebbe oltre le nostre forze, costringendoci a prendere in esame tutta una serie di fenomeni omologhi inerenti la seconda metà del Novecento (tra gli altri: Kenya, Cambogia, Bulgaria), che peraltro in alcuni paesi continuano tuttora a sussistere (Cina, Corea). Nella misura in cui è doveroso non tralasciare neppure questi scritti (negli ultimi anni notevolmente cresciuti di numero), diciamo subito che ad essi faremo riferimento solo sporadicamente, in chiave micro-comparativa, parentetica o funzionale: attinente cioè quei circoscritti ambiti situazionali il cui studio può concorrere al delineamento dell'esperienza su cui in questa sede si cercherà di focalizzare l'attenzione.

Il saggio si occupa dunque esclusivamente del Lager nazista e del Gulag staliniano. La ragione primaria è che riteniamo queste due forme concentrazionarie dei modelli per molti aspetti esemplari (vedremo in che senso). Inoltre, in virtù di contemporaneità storica, vicinanza geografica e affinità strutturali essi sollecitano per così dire naturalmente una comparazione, che al contrario risulterebbe forzata per quasi tutte le esperienze dello stesso genere registrate successivamente: queste ultime comporterebbero un ulteriore accumulo di questioni metodologiche e distinguo (legati a colonialismo, neo-capitalismo, postmodernità) che invece i due sistemi in questione ci risparmiano, mettendoci nelle condizioni di guardare all'oggetto da una certa distanza – cronologica ma non solo – la quale è il necessario correlato dello 'sguardo da lontano' che costituisce il prerequisito fondamentale di ogni indagine ponderata¹.

Si tratta di un percorso che cerca di non separare riflessione in senso lato filosofica (numerose le aree disciplinari coinvolte, dalla filosofia politica all'etica, dalla teodicea alla filosofia della storia) da ricognizioni spesso di natura sociologica e antropologica: da qui l'inevitabile oscillazione tra ambiti e strumenti che talora presentano differenze sostanziali, a prima vista non conciliabili; oscillazione che comunque, lungi dal discendere da una scelta di aprioristica interdisciplinarietà, è volta a palesare una pluralità di livelli di cui le scienze or ora evocate possono restituire uno spaccato, conservando le numerose sfaccettature del fenomeno indagato, e negando anche – in ultima analisi – la fallacia di una comprensione che si voglia risolutiva. Perché il Lager non è tanto e non è solo un problema filosofico (non lo è come gli altri, quantomeno): esso pone e rilancia simultaneamente domande che hanno a che fare col senso ultimo della convivenza tra uomini, col significato della Storia, con i nuclei tragici dell'esistenza: il dolore, la morte, la ricerca di Dio. In secondo luogo, problematizza alla radice la posizione di chi vi riflette e ne scrive. Mette in

¹ Il rimando è naturalmente a C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, Il Saggiatore, Milano 2010.

discussione la legittimità stessa dell'esplorazione – agli occhi del testimone velleitaria – da parte dello studioso di professione, la cui posizione diventa in tal modo ambigua. Il Lager infatti placa e al contempo fomenta il demone dell'analogia così come di ogni forma di intelligenza associativa, che spontaneamente cerchi raccordi tra quell'esperienza e la propria: invita a postulare l'unicità di *quell'esperienza*, di *quella* sofferenza, di *quel* male, come vissuti psichici di altro genere rispetto ai nostri, come contraddistinti da un salto qualitativo della percezione e delle sensazioni: e tuttavia, proprio in quanto esperienze di dolore e di male, essi invitano lo studioso a riflettere sulla loro universalità, come picchi raffrontabili ad altre tragedie storiche e a fasi dell'umana esistenza – sociale e individuale – persino in tempo di pace. Questo carattere ancipite rende ogni riflessione 'dall'esterno' sul fenomeno concentrazionario un'impresa necessariamente claudicante, le conferisce un'eco di inautenticità, sembra pregiudicarne i risultati. A rigore, in effetti, chi scrive o discetta del Lager senza esservi passato non sa letteralmente di cosa parla, e tanto più il perseverare asseverativo sarà ostinato, tanto più egli apparirà ingenuo nella migliore delle ipotesi, tracotante nella peggiore: in entrambi i casi impertinente (nel senso letterale della parola). A lui – a noi – potrà sempre essere rivolta, a buon diritto, l'atroce constatazione di Elie Wiesel: “Quelli che non hanno vissuto quell'esperienza non sapranno mai che cosa sia stata; quelli che l'hanno vissuta non lo diranno mai; non veramente, non fino in fondo. Il passato appartiene ai morti ...”². Ci troviamo nella contraddittoria situazione di chi vuol affrontare approfonditamente l'argomento anche se sembrerebbe non averne alcun diritto né capacità; e allora forse davvero l'unico prerequisite indispensabile, in casi come questo, è non il rigore, la passione, la perizia filologica o l'amore per la verità, che pure sono necessari, ma l'umiltà e il cuore di cui parla Jaspers nella citazione da noi riportata in esergo.

Abbiamo detto dell'ambito in cui inscriviamo il nostro itinerario: precisiamo ora che da esso rimane fuori l'approccio storiografico. Certo, degli studi storici si deve tenere conto, ed essi faranno capolino di frequente nel testo: ma il nostro scopo non è ricostruire scrupolosamente ciò che è avvenuto, bensì partire da quei risultati per tentare, attraverso l'esercizio del pensiero, d'indagare ciò che sull'onda di quegli eventi ci interroga e ci percuote. Perché il Lager è un evento così rilevante, che cos'è che in esso si nasconde e si rivela, in cosa ci può essere d'aiuto tanto per le scienze umane quanto per il nostro cammino di singoli individui? In che senso muovendo da esso si può 'avanzare', in che senso invece si può parlare di ritorno, risalita, rimemorazione?

Per rispondere a queste domande abbiamo scelto una serie di plessi concettuali, muovendoci secondo una traiettoria divergente rispetto a quella dei tanti studiosi che in questi anni si sono occupati dello stesso oggetto, sezionando programmaticamente un tema e percorrendone minuziosamente i risvolti (si pensi a Tzvetan Todorov, che di questo metodo è uno degli interpreti

2 E. Wiesel, «For Some Measure of Humility», in *Sh'ma. A Journal of Jewish Responsibility*, 31/10/1975, p. 314.

più efficaci³). Abbiamo preferito trattare varie tematiche partendo da una prospettiva che non è onnicomprensiva, ma che consente una prosecuzione autonoma dell'indagine, abbozzando tracciati che, come tante linee che a un certo punto s'interrompono, sta al lettore prolungare: sia perché l'indagine non può finire, sia perché di essa, come scrive Jean Améry, non si può 'venire a capo' come si fa nella scienza con le teorie inadeguate, i sistemi di riferimenti desueti o le tesi da abbandonare⁴; sia perché per sua natura comporta, in una sorta di rito o preghiera laica, un'interrogazione coadiuvata dalla memoria; sia, infine, perché pone in essere, scuotendola dalle fondamenta, la stessa contemporaneità.

Dei nuclei tematici da noi scelti alla luce del Lager (la biopolitica, il male, la natura umana, i comportamenti, la fede, Dio) si cercherà di rendere conto sviscerando ciò che risulterà ai nostri occhi più coerente con le istanze convocate nei capitoli precedenti secondo una progressione cumulativa, al fine di inanellare una serie di passaggi che rendano auspicabile una lettura del testo secondo l'ordine espositivo da noi adottato. A un primo capitolo di carattere propedeutico seguiranno un secondo e un terzo dedicati rispettivamente al Gulag e al Lager nelle loro componenti costitutive e negli aspetti più concreti, socio-antropologici della vita al loro interno; dopodiché dal quarto capitolo in poi la riflessione assumerà un carattere marcatamente teoretico-politico (cap. IV⁵ e V) e infine filosofico-teologico (cap. VI e VII).

3 Cfr. T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, Garzanti, Milano 2011.

4 “Non ho cercato [...] di fornire una spiegazione; [...] non posso far altro che rendere testimonianza” (J. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 17-8). Che spazio mediano si apre per chi sa di non poter 'capire' e non può nemmeno rendere testimonianza?

5 Il capitolo quarto – “Biopolitica e politica concentrazionaria” – è apparso, parzialmente modificato, sulla rivista *Filosofia Italiana*, col titolo “La biopolitica di fronte all'abisso” (cfr. L. Peloso, «La biopolitica di fronte all'abisso. Per una critica ragionata della filosofia di Agamben nel suo rapporto coi campi di concentramento», in www.filosofia-italiana.net, 2016, I).

CAPITOLO I: LAGER E GULAG. AVVIAMENTO ALLA PROBLEMATICACONCENTRAZIONARIA IN CHIAVE COMPARATA

1.1 Prime affinità e differenze

Anche se, come abbiamo anticipato, non ci serviremo del metodo storico, dobbiamo tenere conto, in questo primo capitolo, della dimensione storiografica che caratterizza, fra le altre, il nostro oggetto: i due fenomeni hanno *prima facie* portata storica (in quanto epocali), dunque un *excursus* di carattere storiografico è ineludibile per una propedeutica comparativa, la sola in grado di restituire di essi contesto e linee generali. Il primo passo verso una riflessione non può prescindere dai dati fattuali.

In un articolo di quasi quindici anni fa, dal titolo «Lager e Gulag: quale comparazione?»⁶, lo storico Giovanni Gozzini formulava un principio che riteniamo valido e utile alle scienze umane tutte, a maggior ragione laddove entrino in rapporto col nostro tema:

ogni fatto umano è unico e irripetibile, ma può essere capito meglio se comparato, per analogie e differenze, ad altri [...]. La comparazione rappresenta insomma una procedura neutra di misurazione della realtà che non implica alcun giudizio di valore: come per accostare un metro di legno a un tessuto non è necessario presupporre che siano fatti della stessa materia.⁷

Dal contributo di Gozzini è inoltre possibile desumere i primi elementi per un confronto schematico, in virtù del quale entrambi i sistemi concentrazionari: 1) costituiscono universi paralleli all'ordinamento giudiziario vigente; 2) dispongono di analoghi strumenti di gestione del potere; 3) presentano una concentrazione senza precedenti di potere industriale, tecnologico e mediatico nelle mani di uno stato centralizzato, da intendere innanzitutto come forma di governo alternativa alle democrazie; 4) plasmano mondi a parte aventi funzione intimidatoria, sostanzialmente terroristica, per quei 'cittadini' che ne restano momentaneamente fuori; 5) riflettono la grandiosità dei fini insiti nei regimi da cui dipendono, a sua volta correlata alla megalomania del leader; 6) si avvalgono di appositi luoghi dove la centralità dell'ideologia è indiscussa e ribadita, in quanto ad essa vengono subordinati diritto ed istituzioni; 7) rappresentano manifestazioni supreme e paradossali della razionalità burocratica moderna, la quale antepone il modello efficientista dello spirito corporativo aziendale a qualsivoglia morale ad esso estranea; 8) equivalgono a forme extra-costituzionali di

6 G. Gozzini, «Lager e Gulag: quale comparazione?», in Collotti, E. (a cura di), *Lager, totalitarismo, modernità. Identità e storia dell'universo concentrazionario*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 182-217.

7 *Ivi*, pp. 186-7.

governo degli uomini, sottratte ad ogni controllo, facenti uso sistematico della violenza fisica contro gli oppositori.

Per quanto riguarda invece le principali differenze, possiamo dire che nel Lager nazista vige l'adozione della violenza come scelta programmatica e identitaria, laddove nel Gulag l'uso della violenza va letto perlopiù in chiave strategica, come 'necessità congiunturale' da adottare in vista del raggiungimento dei cosiddetti obiettivi rivoluzionari. In secondo luogo, premessa necessaria dei campi nazisti era l'individuazione dei detenuti su basi discriminatorie politico-razziali ben definite, mentre sotto Stalin l'internamento avveniva sulla base di categorie tendenzialmente flessibili e indefinite, i cui contenuti interni variavano nel tempo: la macro-categoria dei 'nemici del popolo' ne è l'esempio più eclatante (per cui è possibile definire il piano d'ingegneria sociale hitleriano come avente base etnica, mentre quello sovietico è fondato sul più 'libero' criterio classista, nella maggior parte dei casi un mero pretesto). In terzo luogo, l'assenza di minacce fuori dai confini nazionali e la scarsa opposizione interna consentì alla Germania hitleriana di offrire ai suoi cittadini un'effettiva, reale discontinuità con la condizione dei prigionieri dei campi; in Unione Sovietica invece, la minaccia costante della guerra civile e l'isolamento internazionale condussero a un sistema repressivo indistinto e generalizzato, da cui una sostanziale continuità tra internati e civili, e l'analoga atmosfera di delazione, oppressione e schiavitù opprimente. Ancora, i Lager privilegiarono quantitativamente obiettivi ritenuti esterni, 'corpi estranei' (ebrei, omosessuali, zingari, comunisti), laddove con i Gulag si concretizzò innanzitutto l'epurazione interna, strumento con cui la rivoluzione divorò i propri stessi figli; Hitler si avvalse di tecnologia sofisticata per lo sterminio (camere a gas, forni crematori), mentre morire sotto Stalin voleva dire soggiacere a violenze più rozze, come il logoramento da lavoro, la morte per fame o per freddo, le fucilazioni: ciò significa che nel caso del nazismo lo sterminio fu consustanziale al regime, mentre per il bolscevismo al contrario non rappresentò un principio d'azione, poiché era l'apparato produttivo ad avere rilievo primario. Infine, i Lager ebbero vita relativamente breve, e dal '39 in poi il rilascio divenne raro, spesso impraticabile; i Gulag invece rimasero in attività per più decenni, e furono contrassegnati da un elevato *turn-over*: i prigionieri vi entravano ed uscivano con frequenza sia mensile che annuale, oppure passavano da un campo all'altro.

Non è che un primo abbozzo di differenze che avremo modo di approfondire nel corso della ricerca; differenze su cui peraltro gli stessi storici tuttora dibattono⁸, ma la cui disamina ci consente comunque di definire il nostro approccio.

8 Cfr. ad esempio Steven Barnes, che rimprovera ad Anne Applebaum di aver adottato il motivo economico come chiave di accesso privilegiata al Gulag, criterio che egli ritiene insufficiente (cfr. S. A. Barnes, *Death and Redemption. The Gulag and the Shaping of Soviet Society*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2011, pp. 7-8 e *passim*).

Commentando l'immagine letteraria del Grande Fratello presente in *1984* di Orwell, Gozzini si sofferma su quel che ritiene essere due suoi limiti: la tendenza a sminuire la complessità della macchina statale e il postulato di una massa di cittadini comuni inermi e rassegnati⁹. Altrove¹⁰ l'autore puntualizza che l'universo concentrazionario, piuttosto che essere lo specchio deformato della società oltre i suoi confini, costituisce uno strumento di quella, e come tale dev'essere trattato. Si misura qui tutta la distanza tra il procedere dello storico e quello del sociologo o dell'antropologo (per tacere del filosofo). Non c'è dubbio infatti che il campo di concentramento sia uno strumento di governo; riducendolo esclusivamente a questa funzione, però, si trascura ad esempio che fu uno strumento diverso dagli altri: esso convoca simultaneamente domande, dubbi e discipline di ogni tipo, come non avviene – poniamo – nel caso di una ricerca sulla democrazia ateniese, sulla repubblica romana o sul Leviatano di Hobbes. È proprio perché il Lager è inassimilabile ad ogni altro 'episodio' storico che esso reclama una trattazione il più aperta possibile ai diversi saperi. A fini di tale impresa, che in questi termini solo per il Lager¹¹ s'impone, la storia è ancella e non *magistra*. Perché l'incommensurabilità del Lager, per gli uomini d'oggi, non rinvia innanzitutto a questioni di natura storiografica: le domande su di esso concernono il suo significato¹², esso è il monito di un' 'assolutezza' spaventosa e insolubile; riguarda l'uomo – ogni uomo – nella sua interezza; mobilita o dovrebbe mobilitare ogni facoltà, non solo quelle intellettuali, per esortare a riscoprire il senso dello stesso progetto di convivenza umana, di cui il Lager è stato, ad un certo punto della storia umana, la radicale implosione. Con il Lager si è incrinato come mai prima (e forse per la prima volta in assoluto) il disegno di una socialità artificiale imperniata sulla presunta inclinazione 'comunitaria' della natura umana (l'uomo per Aristotele è 'animale politico'¹³). Non è forse un caso che l'immagine del Lager come specchio deformato della società, che Gozzini definisce “letteraria e impressionistica”¹⁴ e in cui ravvisa sostanzialmente un errore di prospettiva, sia in realtà impiegata o adombrata più volte dalle testimonianze più 'alte' uscite dal sistema dei campi¹⁵. La prospettiva storica allora, pur necessaria, non è sufficiente a rendere conto del

9 Cfr. G. Gozzini, *op. cit.*, p. 200. Gozzini prosegue tuttavia mettendo in luce anche la forza insita in quest'immagine.

10 *Ivi*, p. 217.

11 Il nostro uso del termine *Lager*; lo si sarà evinto, è contestuale: talora indica il campo nazista, e va assunto come dispositivo tedesco, talaltra – sineddochicamente – rinvia al campo in genere (la 'forma campo'), comprendendo in tal modo anche il Gulag (del resto anche in russo il termine *Lager*, letteralmente “campo”, è in uso).

12 Già Agamben nel '98, a proposito dell'Olocausto, notava che “il problema delle circostanze storiche (materiali, tecniche, burocratiche, giuridiche...) in cui è avvenuto lo sterminio degli ebrei è stato sufficientemente chiarito. Ulteriori ricerche potranno gettare nuova luce su singoli aspetti, ma il quadro d'insieme si può ormai considerare acquisito. Ben diversa è la situazione per quanto concerne il significato etico e politico dello sterminio, o anche soltanto la comprensione umana di ciò che è avvenuto – cioè, in ultima analisi, la sua attualità” (G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 2012 [1998], p. 7).

13 “Da ciò dunque è chiaro che la città appartiene ai prodotti naturali, che l'uomo è un animale che per natura deve vivere in una città e che chi vive in una città, per la sua natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo” (Aristotele, *Politica*, Rizzoli, Milano, 2002, p. 77).

14 G. Gozzini, *op. cit.*, p. 217.

15 Due esempi tra i tanti: Primo Levi (cfr. F. Camon, *Conversazione con Primo Levi. Se c'è Auschwitz, può esserci Dio?*, Guanda, Milano 2014, p. 36) e Robert Antelme (R. Antelme, *La specie umana*, Einaudi, Torino 1997, p. 61).

fenomeno concentrazionario. Qualsiasi ricostruzione che intenda avvicinarsi all'abisso concentrazionario deve necessariamente ibridarsi e alternarsi con le scienze umane: politiche, sociali, letterarie.¹⁶

Volgere lo sguardo ai campi significa prepararsi a fronteggiare motivi che, in quanto afferenti alla sfera esistenziale, caratterizzano ogni parabola umana (e quindi l'intera storia dell'uomo), ma che con il Lager sono venuti alla luce con tale spaventosa intensità e potenza, da provocare quel cambiamento di paradigma in tutt'altro contesto menzionato da Hegel a proposito del mutamento di quantità in qualità: tale da convocare necessariamente gli strumenti propri della ricerca qualitativa¹⁷. È inevitabile, per dirla metaforicamente, compiere un salto dall'ontico all'ontologico: dai dati di realtà, imprescindibili per un avviamento, a ciò che quegli stessi dati travalica perché dietro di loro si celano uomini, sofferenze, privazioni, domande che i fatti non esauriscono. Ogni dato relativo all'evento concentrazionario si porta appresso le domande: Perché? Come è stato possibile?, che ci rinviano all'esigenza di tenere distinti il piano eidetico (il 'che cos'è') dal piano genealogico ('come è venuto alla luce'), pur nella consapevolezza che la tentazione di confonderli è perfettamente naturale, oggi come per la generazione divenuta adulta durante o subito dopo la II guerra mondiale¹⁸. Ciò cui lo storico giunge diventa per noi un punto di partenza, la piattaforma da cui muovere¹⁹ per attingere a ciò che può essere solo rievocato. Un rischio tuttavia c'è: quello di girare a vuoto, incalzati da una volontà di capire che per mancanza di 'oggetto' (un vissuto che non è il nostro) ritorna su se stessa e sulla sua ostinazione votata almeno parzialmente a fallire, orfana com'è dei più basilari prerequisiti esperienziali per accedere allo spazio che ambisce a percorrere. Ogni incursione in questi territori sembra cioè suonare fatalmente come una sorta di bieca confessione di poetica (se ci è consentito dir così). Un carattere peraltro giustificabile: lo studio del Lager, crediamo, non solo non può che nascere da motivazioni in certa misura imponderabili, ma *deve* configurarsi come itinerario personale per eccellenza. Dati gli elementi in gioco, ogni svolgimento che non si voglia compilativo non può che rientrare nella logica di una prefigurazione in cui il proprio essere, nelle sue componenti inestirpabili (inclinazioni, sentimenti, emozioni) è investito totalmente; tanto più che il proposito del sistema concentrazionario coincide per l'appunto con la deliberata volontà di annientare il singolo come ciò che è individuato, in ciò che ha di inalienabile.

16 Del resto anche gli studi sintetici più soddisfacenti – come ad esempio quello di Hermann Langbein su Auschwitz – non possono essere catalogati semplicemente come storici. Cfr. H. Langbein, *Uomini ad Auschwitz. Storia del più famigerato campo di sterminio nazista*, Mursia, Milano 2013.

17 Non è certo casuale se una tra le migliori ricerche (sottolineiamo: storiche) sui Gulag staliniani, il premio Pulitzer *Gulag* di Anne Applebaum, dedica un'intera sezione su tre – la più lunga – all' 'uomo del Gulag' colto nelle sue pratiche quotidiane e ordinarie, antropologicamente intese: fasi di internamento, lavoro, strategie di sopravvivenza. Cfr. A. Applebaum, *Gulag. Storia dei campi di concentramento sovietici*, Mondadori, Milano 2005, pp. 147-428.

18 Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. LVI.

19 Su un piano differente ma comparabile al nostro scrive Blanchot: “L'histoire ne s'occupe pas de l'oeuvre, mais fait de l'oeuvre un objet d'occupation. Et pourtant, l'oeuvre est histoire, elle est un événement, l'événement même de l'histoire” (M. Blanchot, *L'èspace littéraire*, Gallimard, Paris 2007, p. 304). Molti dei testi cui attingeremo nel presente lavoro sono 'eventi' in questo senso preciso.

Ecco allora che il punto di partenza biografico, le ragioni di una passione, diventano anche un imperativo epistemologico: convocare, in un 'corpo a corpo' immaginario ma realissimo, i luoghi, la materia, le voci del Lager. Ciò perché il Lager è un'esperienza totalizzante, sempre e comunque. Impossibile leggere qualsivoglia resoconto (romanzato o cronachistico che sia) con la disposizione con cui normalmente si legge un testo di altro genere: nel nostro caso più che mai è l'opera stessa che si comunica, quasi fosse dotata di forza autonoma, indipendente dalla nostra fruizione; e per certi versi è così, la letteratura concentrazionaria è dotata di una performatività propria, i cui effetti indotti non sono comparabili a nessun'altra. Ma è necessario spendere ancora qualche parola sulla prospettiva da noi adottata.

1.2 Sociologia applicata e società concentrazionaria

Abbiamo messo in evidenza, seppur sommariamente, dove e come ci discostiamo da una ricerca che si limita ai soli criteri storiografici; e abbiamo più volte sottolineato come ciò si attui in funzione di uno sguardo che si vorrebbe, alternativamente, filosofico e socio-antropologico. Ma se il primo aggettivo in un certo senso non pone problemi, il secondo richiede invece una delucidazione. Con questo obiettivo, ci serviamo di un testo uscito in Germania nel 2009, e tradotto in inglese nel 2013, della sociologa Maja Suderland: *Ein Extremfall des Sozialen (Inside Concentration Camps)*²⁰. Esso ci risulta oltremodo utile per mettere a punto in che misura e perché, secondo noi, una ricerca di sociologia applicata sull'universo concentrazionario si rivela limitata²¹.

Il testo esordisce indirizzandosi a una questione centrale della sociologia: quella della socialità umana e della modalità con cui può essere precisamente definita²², laddove lo scopo principale dell'autrice è definito “comprendere i punti di vista dei prigionieri dei campi di concentramento e ricostruirli e descriverli con l'aiuto di teorie sociologiche focalizzate sulle pratiche sociali di agenti sociali reali”²³. La tesi è che gli internati siano agenti che continuano a rendere socialmente operative distinzioni valide per loro *prima* di essere rinchiusi. Ciò implica che i concetti base delle scienze sociali siano *ipso facto* validi anche in relazione ai campi, e che anzi il loro esser posti in essere nella pratica riveli le regole di comportamento e di conseguenza le strutture mentali attive in Lager²⁴. Non stiamo qui a insistere troppo sul fatto che quella che nel paragrafo precedente veniva definita un'immagine letteraria del campo (il Lager come specchio deformante la/della società)

20 M. Suderland, *Inside Concentration Camps*, Polity Press, Cambridge 2013.

21 Il valore esemplificativo e paradigmatico che assume ai nostri occhi questo libro, fa sì che non abbia per noi importanza il fatto che la Suderland si occupi esclusivamente dei campi nazisti.

22 M. Suderland, *op. cit.*, p. VIII e 5.

23 *Ivi*, p. 6. Tutte le traduzioni del testo di Suderland sono nostre.

24 *Ivi*, p. 8.

venga assunta, quasi negli stessi termini, da Suderland²⁵, il che rafforza la nostra convinzione sulla sua praticabilità scientifica; quel che intendiamo evidenziare qui è l'impossibilità di giungere a un risultato non tautologico a partire da teorie predefinite. Suderland attinge sistematicamente, nel corso della sua analisi, delle teorie del potere di Foucault, della prassiologia di Bourdieu e della fenomenologia delle istituzioni totali di Goffman: il punto è capire se tali strumenti siano utili in funzione del Lager – rimangano cioè strumenti – o se si lascino fagocitare da un discorso autoreferenziale dove essi fanno bella mostra di sé stessi, perdendo il loro carattere di mezzo.

Questo dubbio s'insinua nel lettore, per la verità, sin da una prima occhiata all'indice, dal quale emerge in tutta evidenza come le parti dedicate direttamente al campo siano, di fatto, poche, mentre un gran numero di pagine venga sia dedicato a temi come le idee di Bourdieu (introdotte e analizzate, certo, in vista del loro impiego), un riepilogo storico sui campi, la relazione tra storia e sociologia²⁶. L'impressione viene confermata dalla lettura integrale dell'opera, la quale non può non indurre a constatare l'intrinseca improduttività di una prospettiva sociologica i cui strumenti vengano ricalcati sull'oggetto senza una costante e locale ricalibratura²⁷. Cerchiamo di vedere meglio.

In tutta la sua ricerca, l'autrice non fa che affermare l'utilità operativa dei concetti della sociologia del secondo Novecento, nonché della forza pratica delle teorie sopra elencate: ma nel farlo incappa o in assunti non persuasivi per ciò che concerne il campo di concentramento (come la gerarchia dell'individuo e del genere rispetto alla classe) o a una pedissequa importazione, a cui segue applicazione, di concetti come l'*habitus* o il biopotere. In questo modo non è la ricerca a sussumere altrove i suoi strumenti per elevarli a funzioni di un progetto di comprensione ad essi esterno (magari federativo, dove il valore dei mezzi è indiscutibile ma parziale); è il Lager che diventa pretesto e banco di prova per le teorie sociologiche di tale o talaltro autore. In altri termini: se la sociologia applicata ci pare utile quando si misura con fenomeni che non escono dal quadro in cui il suo orizzonte trascendentale si è formato (sia per ciò che riguarda la teoria, sia per quel che concerne la pratica), quando si misura col campo di concentramento essa rivela tutti i suoi limiti di scienza che si vuole onnicomprensiva ma i cui modelli non sono efficaci. Nel caso in questione, si esce dalla lettura con una maggiore conoscenza delle possibilità applicative della 'galassia Bourdieu' o del 'dispositivo Foucault', ma con una comprensione del Lager non molto diversa da quella che si aveva prima. Non può essere un caso se le uniche volte in cui il Lager emerge in tutta la sua

25 “Possiamo ritenere la società concentrazionaria come un'immagine distorta dello spazio sociale fuori dai campi, con le stesse linee di conflitto reperibili in qualsiasi altra società” (*Ivi*, p. 110).

26 Delle tre parti costituenti il grosso del libro – la quarta essendo poco più che un'appendice – nessuna si occupa interamente (ossia dal primo all'ultimo paragrafo) dei problemi posti direttamente dai campi.

27 Non possiamo che convenire, benché allargando ulteriormente il campo (non solo i nazisti ma anche il Terrore staliniano) con quanto scrive Bauman: “l'Olocausto ha da dire sullo stato della sociologia più di quanto la sociologia, nella sua forma attuale, sia in grado di contribuire alla nostra comprensione dell'Olocausto.” (Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 19)

prepotente, incontenibile realtà, ciò accade nei momenti in cui o se ne affronta quasi in modo documentaristico la morfologia, o quando si dà voce ai suoi testimoni (come nel caso della lunga citazione di Primo Levi sul mercato nero); come non è un caso che il testo si chiuda con l'ennesimo riferimento al discorso performativo di Bourdieu e al suo modello teoretico, o al valore imprescindibile di concetti quali genere o casta nella pratica sociale – dove il *focus* è, ancora una volta, la sociologia anziché il Lager, di cui essa dovrebbe essere funzione.

Siamo dunque avversi a qualsiasi idea di scienza, teoria o metodo applicato al Lager, perché tale procedimento occulta inevitabilmente l'oggetto che è chiamato a rischiarare, volgendo il mezzo in fine, anziché fare dell'oggetto un soggetto cui dare spazio e voce. Persino l'antropologia, che nel Novecento è stata percorsa da scosse telluriche che ne hanno ampliato gli orizzonti²⁸, è chiamata a riconoscere un'impotenza relativa dei suoi strumenti: il Lager è un evento troppo smisurato per poter essere afferrato con categorie rigide, troppo eccedente per essere 'contenuto' da una sola disciplina. Si esce da quest'*impasse*²⁹, a nostro avviso, disobbedendo al dogma che vuole la scienza – nel cui dominio ogni dispositivo prescelto si iscrive – come sovrana: votandosi cioè alla contaminazione e all'interferenza delle pratiche. Non sorprende del resto che gli studi migliori sul Lager (anche in ambito accademico³⁰) abbiano cercato precisamente di 'farsi leggere' dal Lager anziché porre su di esso una griglia teorico-disciplinare: il che non significa affatto rinunciare a un'idea-guida su cui imperniare l'analisi. Ciò si traduce, per noi, in due prescrizioni fondamentali: primo, l'inter-disciplinarietà (ogni scienza essendo utile, ma presa singolarmente non risolutiva, a mettere in luce i vari aspetti dell'esperienza concentrazionaria); secondo, l'uso delle memorie come fonti primarie, in quanto la variazione del punto di vista rappresenta da un lato il modo migliore per restituire la multivocità del Lager, e dall'altro testimonia l'impossibilità di giungere a una sola definitiva 'versione' su di esso.

Questo comporta, sul piano specificamente teorico, un'integrazione tra approccio strutturale-situazionale e interpretativismo, intesi come complementari (benché ovviamente alternativi e da alternare). Cioè tra il piano delle strutture di potere (Sofsky) la cui fenomenologia può essere illustrata con rigorosa esattezza, e un piano che potremmo definire di antropologia dell'Io. Si tratta insomma di non trascurare né l'apporto delle scienze sociali, né i contributi provenienti – nel limite degli interessi e delle competenze di chi scrive – dalla storia della cultura e della filosofia; si tratta, infine, di fare spazio alle voci dei veri protagonisti, ossia i testimoni, autentici 'pensatori' nella

28 In quanto ha posto l'osservatore sullo stesso piano dell'osservato (cfr. C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000, p. XXXI).

29 Nel libro di Suderland tale vicolo cieco potrebbe essere formulato così: il fine è comprendere il Lager, attraverso questo la società, e gli strumenti adottati sono assunti come modelli canonici di comprensione del mondo. Poiché tuttavia l'oggetto non è inscrivibile a qualsivoglia 'canone' antropologico, sociologico ecc., si finisce per spiegare la teoria alla luce della pratica, anziché partire dalla pratica (col Lager non può essere altrimenti) per mettere in crisi, a suo stesso vantaggio, la teoria.

30 Cfr. ad esempio W. Sofsky, *L'ordine del terrore*, Laterza, Roma-Bari 2011, di cui ci serviremo in seguito.

misura in cui hanno interpretato e interrogato la loro esperienza di reclusione.

1.3 Problemi di cultura e filosofia. Le tradizioni russa e tedesca

Nel piano di lavoro che abbiamo cominciato a svolgere s'insinua un primo dato che riguarda le due realtà a confronto: la confluenza dei tratti costitutivi delle rispettive identità nazionali nell'istituzione e nella quotidianità dei campi. Un capitolo doloroso del Novecento, ma anche un terreno particolarmente delicato per la riflessione.

Se infatti i più eccellenti testimoni e scrittori del Lager sono concordi nel ritenere assurdo imputare a un fantomatico 'spirito nazionale' la responsabilità dell'istituzione-campo³¹, d'altra parte è doveroso e inevitabile constatare come nella realtà concentrazionaria confluissero e prosperassero caratteristiche tipiche della cultura russa e tedesca. Il dubbio che esse abbiano avuto un ruolo non accidentale è giustificato dal fatto che non sono state molte le nazioni a costruire campi di concentramento: constatazione che non può che sollecitare altre domande e avviare a una ricerca (purché disinteressata, scevra da polemiche sciovinistiche o ideologiche). Per quanto riguarda i campi nazisti lo scrittore russo Vasilij Grossman ad esempio osserva:

Parsimonia, precisione, oculatezza, attenzione maniacale alla pulizia sono caratteristiche tutt'altro che negative e tipiche di molti tedeschi. Se applicate all'agricoltura o all'industria danno il giusto frutto. L'hitlerismo le applicò ai crimini contro l'umanità: le SS del campo di lavoro polacco [Treblinka, n.d.r.] agivano come se stessero coltivando patate o cavolfiori.³²

Si capisce bene come il problema non possa suonare irrilevante (anche perché sorge immediatamente una domanda: come è stato possibile che *proprio queste caratteristiche* siano divenute parte integrante di crimini contro l'umanità?): i Lager riflettevano caratteristiche tipiche del carattere tedesco, come i Gulag erano ricettacolo di molti tratti tipicamente russi. Al cuore della comparazione sussiste dunque l'esigenza di stabilire innanzitutto quali siano tali tratti nell'uno e nell'altro caso, in primo luogo al fine di descrivere appropriatamente i 'mondi' corrispondenti (due mondi e due nomi, un solo universo), e secondariamente per stabilire in che senso e in che misura

31 Si considerino le figure di Jean Améry e Primo Levi, che peraltro su molti argomenti ebbero modo di scontrarsi. Il primo scrive: "affermare che quanto è simbolicamente riassunto nei nomi di Auschwitz o Treblinka ha le sue radici nella storia spirituale tedesca già a partire da Lutero, per passare attraverso Kleist e giungere sino alla «rivoluzione conservatrice» e infine a Heidegger, parlare quindi di un «carattere nazionale tedesco», è un'assurdità" (J. Améry, *op. cit.*, p. 16). Il secondo, all'incalzare dell'intervistatore che insinua l'idea di una direttrice tedesca culminante nel comportamento al tempo del nazismo, risponde: "se permette dissento da questa interpretazione. I tedeschi del tempo di Goethe non erano così. La Germania ha cominciato a deviare in questa direzione più tardi." (F. Camon, *op. cit.*, p.27).

32 V. Grossman, *L'inferno di Treblinka*, Adelphi, Milano 2010, p. 11.

un'interrogazione dei caratteri nazionali possa risultare utile al nostro lavoro. Il problema è strutturale, perché anche quando si sia fatta chiarezza su tali punti, resta da chiarire la loro integrazione nel campo dell'agire sociale concentrazionario. È per questo che dobbiamo ora misurarci con questioni riconducibili ad alcuni grandi temi della filosofia politica e teoretica; diventa perciò necessario prendere in considerazione alcuni maestri del pensiero tedesco e russo, che si sono interrogati sulla loro tradizione di pensiero e sulla loro cultura. La nostra scelta ha condotto a Fichte e Nietzsche per il pensiero tedesco (*Discorsi alla nazione tedesca, Al di là del bene e del male*) e a Berdjaev per quello russo (*L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo*).

Partiamo da quest'ultimo libro, il più provocatorio e intransigente dei tre, dunque il più adatto a porre sul tavolo i termini generali del problema per farne conflagrare gli interrogativi sottesi.

L'idea russa di Berdjaev non è solo un testo di capitale importanza per la filosofia dell'Ottocento e Novecento (in Europa notoriamente si studia poco o niente il pensiero russo, come se la filosofia fosse affare per soli germanofoni o francofoni); è anche un'opera di estremo interesse per il nostro argomento, nella misura in cui concorre a definire i caratteri dell'anima russa, i quali informano pervasivamente la vicenda storica del Gulag; in essa Berdjaev fornisce un'interpretazione personale e radicale degli eventi storico-politici del suo tempo, compresi quelli tedeschi.

Berdjaev mette subito in evidenza come il popolo russo si caratterizzi per una condizione peculiare, quella di essere luogo di congiunzione e connessione tra Oriente e Occidente: né europeo né asiatico, esso “congiunge due universi. E da sempre nell'animo russo lottano due principi, l'orientale e l'occidentale”³³; le sue peculiarità sono date anzitutto dalla capacità di sopportazione della sofferenza, dall'aspirazione alle cose ultraterrene e al fine ultimo³⁴, così come dalla mancanza di un'ideologia borghese forte e influente³⁵, da cui discende l'aspirazione non a una cultura 'perfetta' ma a un'esistenza trasfigurata³⁶; dalla preminenza di istanze di ordine morale anziché intellettuale³⁷. Questo in generale. Ma il filosofo non si ferma qui, e diffusamente nel saggio viene dato spazio al confronto tra Russi e Tedeschi, questi ultimi suoi interlocutori polemici privilegiati per ragioni geografiche, storiche e politiche. Se infatti Berdjaev non tace l'immenso debito che i pensatori suoi connazionali contraggono con alcune correnti della filosofia e della letteratura tedesca (come l'idealismo e il romanticismo), neppure si esime dal ricordare, orgoglioso e risentito, i motivi negletti della sua tradizione. E qui arrivano le critiche più pesanti: nonostante egli riconosca che il suo è un popolo di colonizzatori, sostiene che i russi non aspirano al regno di questo mondo e non

33 N. Berdjaev, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*, Mursia, Milano 1992.

34 *Ivi*, p. 56.

35 *Ivi*, p. 63.

36 *Ivi*, p. 149.

37 *Ivi*, p. 107.

sono mossi da volontà di potere e di potenza³⁸, evidente allusione a Nietzsche (sottinteso: noi non facciamo come i Tedeschi). Nietzsche che peraltro figura come interlocutore – ancorchè non nominato – in un altro passo, dove si dice che il genio russo “non aspira a essere una razza privilegiata e ignora l'idea del superuomo”³⁹, e ancora come riferimento esplicito in un altro passo, dove si afferma che egli interesserebbe ai russi non per le sue idee filosofiche e l'aristocrazia, ma per la tematica religiosa; che in Russia viene per lo più considerato un mistico e un profeta⁴⁰. Sono tuttavia altri i passi più pertinenti ai nostri fini, due in particolare. Uno collocato nelle ultime pagine del libro, posizione che rende non ritrattabile l'asserto: il difetto del popolo tedesco, argomenta Berdjaev, è che in esso predomina l'elemento maschile, e posto che in un popolo il maschile e il femminile devono bilanciarsi, da tale prevaricazione non può venire nulla di buono: su questo versante infatti “l'idea russa e quella tedesca sono contrapposte. L'idea tedesca è di dominio, di predominio, di potenza; l'idea russa invece è idea di spirito comunitario e di fratellanza fra le genti e i popoli”⁴¹. Un centinaio di pagine prima aveva scritto:

Il razzismo tedesco è naturalismo in sociologia. [...] esistono due diverse concezioni della società, a seconda che la si consideri dominio della natura o dello spirito. Nel primo caso vengono giustificate la violenza dei forti sui deboli, la selezione degli esseri forti e ben adattati, la volontà di potenza, la supremazia dell'uomo sull'uomo, la schiavitù e la disuguaglianza, *l'homo homini lupus*. Nel secondo caso vengono invece affermati il valore supremo dell'uomo, i suoi diritti, la libertà, l'uguaglianza e la fratellanza. [...] È questa la differenza tra l'idea russa e quella tedesca, tra Dostoevskij e Hegel, tra Tolstoj e Nietzsche.⁴²

Nonostante affermazioni – e toni – come questi si spieghino tanto con ragioni scontate e generali (nazionalismo) che polemiche e particolari (il testo risale al '46, quando Europa e Russia erano ridotte a macerie e terra bruciata), qui ci sono tesi e teoresi, non motivate dalla pura contingenza storico-politica: sono idee di fondo, quelle dell'autore. Come tali vanno soppesate e discusse, tenendo presente che bisogna guardarsi il più possibile dai giudizi di valore e dalle gerarchie classificatorie tra culture: in ciò che concerne i gusti e le preferenze per una cultura o per un'altra lo studioso non si differenzia da qualsiasi altro individuo, è normale che li rivendichi; deve però aver cura di non attribuire loro un peso preponderante in sede scientifica. Per essere chiari, non interessa qui dire se il Lager sia 'peggio' del Gulag o viceversa: il presente discorso sui caratteri nazionali è finalizzato a chiarire quale sia il ruolo che essi svolgono nell'economia psichica e ideologica del

38 *Ivi*, p. 217.

39 *Ivi*, p. 141.

40 *Ivi*, p. 227.

41 *Ivi*, p. 245.

42 *Ivi*, p. 138.

campo di concentramento.

Detto questo, possiamo così riassumere le tesi di Berdjaev sull'identità russa: 1) il mito imperante e dinamico in essa è escatologico anziché dell'origine⁴³; 2) i russi ricercano lo spirito, non l'anima⁴⁴; 3) il popolo russo è in assoluto il più ricco di contraddizioni⁴⁵ e di paradossi⁴⁶.

Per quanto riguarda invece le differenze, se è vero che Berdjaev auspica rapporti fraterni coi Tedeschi (nonostante la Germania sia il nemico storico della Russia, ed Hegel, Nietzsche e persino Marx siano collettori a suo avviso di elementi anti-russi), egli sostiene che: 1) tutto il pensiero tedesco (non solo Nietzsche) è intriso di volontà di potenza, come tale è prevaricante e votato al dominio; 2) la filosofia tedesca finisce sempre per soggiacere alla tentazione della supremazia piuttosto che dell'uguaglianza; 3) i Tedeschi hanno sempre anteposto, nelle varie fasi storiche della loro cultura, il culto della forza a quello della verità.

Sono affermazioni pesanti e inappellabili, che pur con tutta la simpatia per Berdjaev, facciamo fatica ad accettare, perché sono inclini a concepire la cultura tedesca come un monolite, rigido e compatto, dove in fin dei conti Goethe o Hölderlin non si distinguono, nella sostanza, da Himmler o Goebbels in quanto al fondo di ognuno di loro non sussisterebbe che la stessa volontà di potenza (raffinata e sublimata nei primi due, volgare e diretta nei secondi). L'impressione insomma è che si elevino gli elementi culturali più visibilmente egemonici nei decenni precedenti la stesura del saggio (il nazionalsocialismo e l'atmosfera decadente di Weimar), leggendo la storia della cultura tedesca alla luce dell'epoca più recente. In questa prospettiva il Lager verrebbe ad essere, se non un destino, almeno una possibilità insita nello 'spirito' del popolo tedesco⁴⁷: come affermare questo? Berdjaev tra l'altro prende in esame un certo Nietzsche, quello della volontà di potenza. Ma siamo proprio sicuri che a proposito del suo pensiero sui popoli è in *questo* Nietzsche che va cercato l'ultimo responso? Sulla scia di tali interrogativi ci proponiamo di esaminare alcuni estratti di due grandi testi della tradizione tedesca, *Al di là del bene e del male* di Nietzsche e i *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte, per stabilire quali assunti di Berdjaev siano sostenibili e quali invece, anche agli occhi del più infervorato spirito anti-tedesco, risultino azzardati. Ciò aprirà a quegli elementi descrittivi e genealogici a partire dai quali i Lager e i Gulag si sono storicamente caratterizzati. Non si tratta cioè – questa è la nostra tesi – di risalire agli inizi dell'istituzione-campo, indagando i presunti connotati di una comunità politica come suo sostrato; si tratta, piuttosto, di

43 *Ivi*, p. 70.

44 *Ivi*, p. 245.

45 *Ivi*, p. 217.

46 *Ivi*, pp. 245-6.

47 Berdjaev non nomina Hitler e i Lager: sarebbe però interessante sapere cosa avrebbe detto, su questo stesso piano filosofico, dei Gulag, e come li avrebbe giustificati sul piano argomentativo, a partire dalle tendenze comunitarie ed egualitaristiche dell'uomo russo. C'è, ne *L'idea russa*, una sola traccia che potenzialmente instrada verso una risposta, la quale riguarderebbe la perversione dell'utopia attraverso la proiezione religiosa del cristianesimo sul comunismo (*Ivi*, pp. 240-1).

cercare di comprendere le specificità dei campi a partire dalla modalità con cui alcune caratteristiche (del tipo precedentemente riportato da Grossman) si sono manifestate, deviate, in un particolare segmento dell'età contemporanea.

Cominciamo da Nietzsche. Nell'ottava parte di *Al di là del bene e del male*, intitolata «Popoli e patrie», egli descrive l'anima tedesca come “insieme giovane e decrepita, stramatura e straricca ancora di avvenire”⁴⁸, deprivata di un presente storico ed 'esistenziale'; ma il dato più interessante è la definizione puntuale di essa come “soprattutto multiforme, di varia origine, più composta e sovrapposta che non veramente costruita”; i Tedeschi sarebbero “più inafferrabili, più contraddittori, più sconosciuti, più imprevedibili, più sorprendenti, anche più terribili di quanto non siano altri popoli – sfuggono a una definizione [...]”. E conclude, “è un tratto distintivo dei Tedeschi che per loro il problema «Che cosa è tedesco?» non muoia mai”⁴⁹. Nietzsche è agli antipodi della caratterizzazione tedesca à la Berdjaev (anche se quel “più imprevedibili, più sorprendenti, anche più terribili” può suonare particolarmente sinistro nel contesto di un discorso sulla Germania del primo Novecento), che vede il carattere tedesco come chiaramente delineato, laddove il filosofo di Röcken rimprovera al tedesco proprio la sua mancanza di carattere: “il Tedesco stesso non è, diviene, si sviluppa”⁵⁰; egli “trascina la sua anima, trascina tutto quello che sperimenta nella sua interiorità”⁵¹. Chi ha ragione? Probabilmente la domanda è mal posta: se infatti Berdjaev indubbiamente esagera nel leggere la volontà di potenza come cifra o essenza del pensiero e della cultura tedesca (mentre, ci dice Nietzsche, se i Tedeschi sono i maestri dell'articolazione – cfr. Hegel – è proprio perché sono 'instabili' e perciò divengono), d'altra parte lo stesso Nietzsche va nella medesima direzione di Berdjaev quando definisce un equivoco la famigerata 'profondità tedesca'⁵², o ancora quando sembra attribuire ai Tedeschi la specie di genio che genera e vuol generare anziché essere fecondato (è quello che Berdjaev chiama “predominio dell'elemento maschile”):

Ci sono due specie di genio: una che soprattutto genera e vuol generare, e un'altra che si lascia volentieri fecondare e partorisce. E parimenti ci sono tra i popoli geniali quelli a cui è toccato il problema femminile della gravidanza e il segreto compito del plasmare, maturare perfezionare – i Greci per esempio furono un popolo di questo genere e così anche i Francesi – e altri che devono fecondare e diventare causa di nuovi ordinamenti della vita – come gli Ebrei, i Romani e, domandando in tutta modestia, forse anche i Tedeschi? – popoli tormentati ed estasiati da febbri sconosciute e irresistibilmente spinti fuori di se stessi, innamorati e smaniosi di altre razze

48 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Fabbri Editori, Milano 2004, p. 207.

49 *Ivi*, p. 211.

50 *Ivi*, p. 212.

51 *Ivi*, p. 213.

52 “Il Tedesco [...] digerisce male i suoi avvenimenti, non ne viene mai «a capo»; la profondità tedesca è spesso solo una digestione difficile e rallentata.” (*Ivi*, p. 213).

(quelle che si «lasciano fecondare») e in ciò *avidì di dominio come tutti coloro che si sanno pieni di forza generativa e quindi di «grazia di Dio»*.⁵³

Sono molti gli echi inter-testuali, e ciononostante gli approdi non combaciano: questo elemento aggressivo della cultura tedesca non è, in Nietzsche, latore di una violenza aprioristica come in Berdjaev (disposto a concederlo ai suoi compatrioti come peccato veniale e prova di contraddittorietà dovuta a un'anima divisa, ma non ai tedeschi, dominati a suo dire da un non contraddittorio 'spirito di dominio'). Tutto dipende dunque da come s'intende la volontà di potenza. Per vederci più chiaro, dobbiamo risalire a uno degli atti più significativi, sul piano simbolico, civile e filosofico, della (ri)nascita della nazione tedesca: atto sancito da quel mirabile 'documento' che sono i *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte. È attingendo a questi che si può risalire alla sostanziale mancanza di carattere (o forma) che Nietzsche imputa ai suoi connazionali, o viceversa – stando a Berdjaev – alla loro sin troppo chiara e codificata 'natura'⁵⁴. Lo snodo risolutore è nei *Discorsi* perché è con Fichte che l'idea di nazione e di popolo tedesco sono messi in relazione nell'ottica di una tensione fondativa tra essere e dover essere⁵⁵.

Anche qui non ci interessa il testo nella sua interezza, ma quei luoghi in cui i contenuti, intrecciati alla questione dell'identità tedesca, concorrono a sgomberare il terreno da alcuni equivoci. Tralasciamo dunque le operazioni con cui Fichte, nel passaggio dal soggetto assoluto alla dimensione collettiva, si smarca dal concetto di nazione di Sieyès e dei francesi, dove la nazione è inseparabile dallo Stato, e concentriamoci sui passaggi che fanno leva sulla materia da cui Berdjaev attinge per i suoi argomenti.

Guardiamo al IV e V discorso. Qui Fichte osserva che i tedeschi dispongono, a differenza di altri (francesi, italiani ecc.) di una lingua viva, in quanto essa non nasce da un innesto, non è frutto di incroci né di ibridazioni: essa è *originaria* poiché nel suo sviluppo “non si è inserita una componente che non esprimesse un'intuizione effettivamente vissuta di questo popolo”⁵⁶. C'è

53 *Ivi*, p. 219 (cors. nostro).

54 Ci teniamo a ripetere che le due argomentazioni non sono totalmente divergenti. Potremmo dire, semplificando, che per Nietzsche come per Berdjaev il tedesco manifesta una propensione alla conquista: solo che il secondo individua nello spirito russo delle attenuanti (per cui il colonialismo del suo paese non sarebbe dovuto a un puro desiderio di soggiogare) e nel tedesco delle aggravanti, da cui un imperialismo culturalmente 'militarista', prepotente senza remore né tentennamenti. Concezione peraltro non teoricamente incompatibile, ci sembra, col pensiero di Canetti, che sottolinea come il simbolo di massa dei Tedeschi, la foresta, rimandi all'esercito (cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 2010, pp. 206-7).

55 Una tensione presente anche in Berdjaev, dove però manca il costante riferimento all'idea di nazione. Perché? Perché non c'è alcun bisogno di rifarsi a un 'mito fondativo' di nazione, laddove la terra suscita un attaccamento così incondizionato da escludere ogni simbolo o immagine vincolante (e infatti Canetti, nella sua tassonomia sui simboli della massa, non include la Russia); laddove nulla è in senso stretto da costruire, in quanto passato, presente e futuro sono tutti contenuti nella Madre Terra (pseudonimo della Madre Russia). Il dover essere, nel pensiero russo, concerne lo slancio individuale perché i tratti collettivi sono già stabili e formati; per riprendere Nietzsche, si può identificare con precisione «cosa è russo» e cosa no. Così non è (o, nel caso si dissenta da Nietzsche, non fino a questo punto) per il tedesco.

56 J. G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 55.

dunque un connessione strutturale fra lingua e coscienza, perché la lingua 'forma' un popolo ben più di quanto un popolo possare 'formare' la propria lingua. Di fronte a tale concezione di un linguaggio vivo in quanto originario, bisogna dunque dar ragione a Berdjaev e alla sua tesi riguardo i popoli col mito dell'origine (tedeschi) e quelli col mito escatologico (russi)⁵⁷. In prospettiva generale, ciò è senza dubbio vero: il fatto però è che non va confusa la 'purezza' della lingua (fichtianamente intesa) con la purezza razziale, che né in Fichte né in Nietzsche, ma solo in Hitler trova formulazione. È proprio questo che Berdjaev sembra dimenticare, laddove dà per scontato che nel genio tedesco – anziché in singole personalità deviate – alberghi la tendenza a pensarsi come razza superiore ed eletta; inoltre vi è in lui la pericolosa e semplificatrice tendenza ad associare il tema della razza al concetto nietzscheano di superuomo, che è cosa ben diversa e non rimanda a una presunta matrice etnica. Berdjaev lo afferma a chiare lettere: “il razzismo tedesco è naturalismo in sociologia”⁵⁸; siamo d'accordo, ma nella misura in cui s'intenda, per 'razzismo tedesco' l'ideologia razziale del nazionalsocialismo, che non può essere inteso come espressione suprema dello spirito tedesco, bensì come tragica e misteriosa devianza, scaturita da una perversa combinazione di elementi di per sé non distruttivi (come segnala Grossman). Berdjaev invece sostiene essere nel DNA della cultura tedesca la concezione della società come dominio della natura, e che le differenze tra i pensatori germanofoni (o germanofili) derivano dal grado di manifestazione di tale principio comunque perennemente sotteso, non dalla sua presenza o assenza in alcune età della storia. Ora, se Nietzsche può prestarsi ad alcuni equivoci, sembra difficile poter fare di Hegel una specie di darwinista sociale; e se è difficile farlo con Hegel, è certamente impossibile farlo con Fichte. Niente di più lontano, in Fichte, dell'ideologia *blut und boden* (sangue e territorio) su cui il nazionalsocialismo fondava se stesso: niente di più lontano dalla 'purezza' etnica che la 'purezza' linguistica di cui parla Fichte, certo contestabile ma altrettanto certamente legata alla coscienza e ai costumi, non al sangue o alla terra⁵⁹. Inoltre, Berdjaev commette un errore grossolano: sopprime le discontinuità storiche facendo precipitare in un unico calderone tutti i prodotti culturali della storia tedesca dallo Stato moderno a quello totalitario, elevando a *deus ex machina* una volontà di potenza che, anche laddove c'è, non può essere trattata indipendentemente dalla storia e dai suoi trapassi. Non si possono confondere, ad esempio, le idee fichtiane sull'unicità del destino tedesco o le sue critiche allo Stato napoleonico, con il '900 dei totalitarismi, dove il termine Stato non rimanda più all'universalità (magari omogeneizzante, certo, ma non costituzionalmente e programmaticamente omicida) bensì a un'idea di 'elezione' che contempla per statuto la soppressione fisica, l'epurazione o il lavoro forzato. Di questo passo si perdono di vista le differenze e le specificità, rischiando di

57 Cfr. N. Berdjaev, *op. cit.*, p. 70.

58 *Ivi*, p. 138.

59 Se dovessimo seguire Berdjaev su questo piano, diventerebbe problematica (per lui) anche la tradizione tipicamente russa del rapporto 'culturale' con la terra, la quale non preserva da un certo fanatismo (si pensi, per stare all'esempio più conosciuto, alla singolare mescolanza di sciovinismo e cristianesimo in Dostoevskij).

ricondere alla voce 'volontà di potenza' ogni forma di esclusivismo, e postulando ogni testimonianza storica di sopraffazione come immediatamente analoga a un'altra (per cui, poniamo, gli schiavi che hanno costruito le piramidi o i primi cristiani perseguitati sono gli antenati dei prigionieri dei Lager).

Quel che contestiamo a Berdjaev (anche se le sue ragioni sono sul piano polemico giustificabili) è insomma di sminuire la ricchezza della cultura contro cui si scaglia, alla luce di un unico elemento da lui ritenuto propulsivo e soverchiante; di perdere così l'occasione di porre obiezioni più rigorose e puntuali alla filosofia di quella stessa tradizione⁶⁰.

Possiamo dunque concludere affermando che:

- né la cultura tedesca né quella russa contengono in sé stesse il germe della degenerazione che ha condotto ai campi; da questo punto di vista Berdjaev si sbaglia, a nessuna germanica volontà di potenza può essere imputata la catastrofe;

- la tesi – che Berdjaev suggerisce – per cui dietro a un'esperienza storica tragica bisogna distinguere tra chi vi è incappato incidentalmente, perseguendo sogni di giustizia sociale o comunitaria, quindi l'ideale (i russi), e chi vi giunge per aver dato libero sfogo a deliri di onnipotenza (i tedeschi), può essere sostenuta sul piano generale del processo alle intenzioni (è il motivo per cui Primo Levi si rifiutò sempre di porre Lager e Gulag sullo stesso piano), ma non sul piano pratico del risultato e delle operazioni concrete su cui l'istituzione-campo si fonda (è il motivo per cui Gustaw Herling si opponeva a questa tesi di Primo Levi). Non risulta che alcuna cultura possa essere definita come intrinsecamente votata all'annientamento di tutto ciò che è estraneo ad essa⁶¹; ogni deriva storica di un popolo dev'essere dunque giudicata *in primis* non sulla base dei fini che persegue in un determinato momento (giudizio che semmai concerne l'ideologia determinata che ne è all'origine), ma in relazione agli individui concreti e alla responsabilità che eventualmente sono tenuti ad assumersi. Nella fattispecie, lo studioso deve concentrarsi sull'istituzione-campo, intesa non come entità autonoma, ma come spazio simbolico in cui, se una serie di elementi nazionali-popolari hanno un ruolo, dev'essere chiaro che non in essi va cercata la causa prima del

60 Chi scrive, ad esempio, trova piuttosto fastidioso il 'vizio' tedesco di concepire se stessi e la propria lingua come 'unici', 'puri', 'originari' (J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 110: “soltanto il tedesco [...] ha e può contare veramente su un popolo; e [...] soltanto egli è capace di un amore per la sua nazione genuino e ragionevole”; solo i tedeschi “sono un popolo originario, il popolo in senso assoluto, tedeschi”, *Ivi*, p. 106), o di leggere in senso finalistico il cammino del pensiero alla luce di quel punto d'arrivo e d'eccellenza che sarebbe la Germania (Hegel). Va detto però che, per quanto i tedeschi vi insistano troppo frequentemente e con piglio da popolo eletto, un certo sentimento di esclusivismo è presente in certa misura ad ogni latitudine e presso ogni comunità, come dispositivo di protezione dall'esterno: quale strumento più efficace e immediato, in effetti, dell'appello alla propria lingua e alla propria tradizione?

61 Lo stesso Berdjaev sarebbe probabilmente poco contento se valutassimo la cultura russa a partire dall'invasione sovietica dell'Afghanistan. Per la verità sembrano esserci delle eccezioni a quanto da noi ora affermato, ma a quanto pare queste stesse eccezioni rimangono confinate a gruppi umani emarginati dal processo di civilizzazione, come ad esempio gli Yanomamö (cfr. N. A. Chagnon, *Tribù pericolose. La mia vita tra gli Yanomamö e gli antropologi*, Il Saggiatore, Milano 2014).

fenomeno né la chiave esplicativa dello stesso⁶².

- non è quindi lecito esaminare l'universo concentrazionario utilizzando genealogicamente gli elementi (reali o presunti) di una specifica cultura nazionale; bisogna assumerli come dati, cercando di ragionare sulla forma con cui la degenerazione politico-sociale, che dei campi è il prodromo, ha interagito con tali tratti, deformandoli e infine asservendoli a un disegno di sistematica disumanizzazione.

Detto questo, prima di passare alle singole tipologie-campo e agli interrogativi ad esse riconducibili, veniamo al racconto di una testimone speciale, che di entrambi i tratti nazionali ha presentato insieme un compendio e un'esperienza diretta⁶³.

1.4 Margarete Buber-Neumann prigioniera di Hitler e di Stalin

In un saggio di qualche anno fa, dal titolo *Anthropology and the Bushman*, l'antropologo britannico Alan Barnard, dopo aver dedicato un centinaio di pagine alla concettualizzazione del boscimano operata dall'Occidente, scrive: “in my view, there is no 'real' Bushman, but there is a Bushman. [...] in general searching for such essences cannot be anthropology's priority”⁶⁴. Ogni definizione di matrice essenzialista rischia di risolversi, quando l'oggetto è l'Altro, in una proiezione o in un'invenzione bella e buona. Quando si indaga una determinata realtà, affidare la parola al testimone è un gesto doveroso, in quanto la sua esperienza diretta ha molto più da dire del mondo in oggetto rispetto a qualsiasi speculazione condotta dall'esterno. Ciò vale in massimo grado per il Lager, in quanto esso è il perturbante dell'Occidente, lontano e insieme familiare, 'nostro'⁶⁵: nato in seno alla stessa civiltà che ha oggi bisogno di rendere inoffensiva la sua memoria per esorcizzarlo. Esso è l'Altro cui il cittadino europeo di ieri e di oggi guarda con senso crescente di estraneità, e che tuttavia lo riguarda più di quanto possa riguardare un africano, un americano o un asiatico. Ecco allora che il *topos* del 'dare la parola', invocato da Barnard come momento risolutivo del suo studio,

62 Il problema di Berdjaev è che scambia un'opinione legittima ma parziale su una cultura per un giudizio epistemologicamente fondato sull'interezza di quella cultura.

63 Problema: ha ragione Fichte, quando sostiene che “l'uomo si ambienta facilmente sotto qualunque striscia di cielo, e la peculiarità del popolo, lungi dall'essere molto modificata dalla sede stanziale, al contrario domina quest'ultima e la modifica in conformità con sé”(J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 50)? O ha ragione Montesquieu, laddove afferma che il servilismo o il coraggio di un popolo hanno rapporto diretto con gli influssi dell'ambiente in cui si è insediato (cfr. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, Gallimard, Paris 2007, pp. 526-26)? Questa domanda è valida in relazione all'universo concentrazionario oppure no? Il fatto incontestabile messo in luce da Berdjaev relativo alla maggior capacità di sopportazione della sofferenza da parte dei Russi, è conseguenza della rigidità climatica dei luoghi da essi abitati o inerisce ai caratteri profondi dell'anima russa? Questi tratti sono indipendenti, rimarrebbero immutati in altri contesti? Se sì, come dimostrarlo? Viene prima il carattere di un popolo o l'influenza dell'ambiente in cui si insedia?

64 A. Barnard, *Anthropology and the Bushman*, Berg, Oxford 2007, p. 147.

65 Cfr. G. Bensoussan, *Genocidio. Una passione europea*, Marsilio, Venezia 2009.

si rivela imprescindibile per una prima immersione nell'universo concentrazionario. Se abbiamo quindi scelto di dar voce a un testimone, in chiusura di questo primo capitolo, è anzitutto per ricordare che prima di ogni possibile riflessione sul Lager c'è il Lager nella sua concretezza, e con esso la soggettività del testimone che lo esperisce. Strutturalismo e interpretativismo, si è detto poc'anzi: in effetti come separare l'indagine 'oggettiva' delle strutture concentrazionarie dalla soggettività dello scrittore che le descrive? Se il testimone parla, ciò è non solo perché è stato 'sul campo', ma perché è stato *in quel* Campo. È un genere di figura, quella del testimone-antropologo, che nasce suo malgrado in virtù di uno stato di coercizione, ed è interamente nuova: la materia di cui racconta e che analizza, a differenza degli antropologi tradizionali, nasce con lui. Egli osserva gli altri e se stesso: è per così dire naturalmente votato all'osservazione partecipante, in quanto è sia osservatore che osservato per il semplice fatto di essere dietro il reticolato. Sul piano della terminologia canonica, egli è più etnografo che antropologo: ma l'esperienza diretta di quel mondo è ben lungi dall'essere semplicemente la fase di una ricerca che sfocia nella sistemazione dei dati raccolti.

Abbiamo scelto Margarete Buber-Neumann, testimone di entrambi i sistemi di reclusione, non in ragione di una maggiore attendibilità o di una presunta imparzialità di giudizio (ogni esperienza è per natura parziale), quanto piuttosto perché il connubio di straordinarietà della sua condizione e trasparenza dello stile rende efficacemente il genere di problemi e di aporie con cui stiamo cominciando a confrontarci.

Le prime rilevazioni di Margarete sono dirette e sorgono spontanee: arrivata da poco al campo sovietico di Karaganda, può scrivere che

in Siberia i criminali comuni sono l'unica categoria di detenuti a trarre profitto dalla loro situazione. Occupano le cariche più lucrose tenendosele ben strette e si può dire che dispongano di una vera organizzazione. La deportazione non segna un'interruzione nel loro sistema di vita. La prigione rientra nei rischi del mestiere.⁶⁶

Questo è un aspetto così basilare da poter rientrare nel novero delle differenze di fondo⁶⁷: e il fatto che le condizioni di vita variassero di molto da un Lager nazista all'altro, non cancella il dato di

66 M. Buber-Neumann, *Prigioniera di Stalin e Hitler*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 66.

67 Una delle descrizioni più efficaci e concise di questo stato di cose ci viene da un testo narrativo di Danilo Kiš, *Una tomba per Boris Davidovič*: “nel periodo del suo massimo trionfo a cavallo degli anni Trenta e Cinquanta, la galera era per Kostik Koršunidze, come per molti altri criminali di ogni tipo, nulla più che un prolungamento della «libertà». Milioni di *politici* erano esposti agli umori e alle stravaganze dei cosiddetti *socialmente prossimi*; nei lager si realizzavano i sogni più audaci e fantastici dei criminali: i padroni di una volta, intorno alle cui dacie si aggiravano ladruncoli e scassinatori esperti, ora si erano ridotti a servi, «aiutanti» e schiavi di coloro che in giorni lontani erano stati scacciati dal paradiso, mentre le padrone della giustizia, donne ministro e giudice, diventavano concubine e schiave di coloro che un tempo avevano giudicato e ai quali avevano impartito lezioni di giustizia sociale e coscienza di classe, richiamandosi a Gorkij, Makarenko e altri classici. In poche parole, quelli erano tempi d'oro per i criminali [...]” (D. Kiš, *Una tomba per Boris Davidovič*, Adelphi, Milano 2005, p. 65)

fondo, per cui un'intera categoria di prigionieri sotto il giogo staliniano non sperimentò su di sé il trauma comunemente associato al 'battesimo' concentrazionario: questo nei Gulag era un fatto accertato pressoché indistintamente, mentre nei Lager, che pur prevedevano un'aristocrazia cui le SS demandavano la gestione, l'egemonia dei criminali comuni non era la legge. Ciò corrispondeva ad esigenze legate alla composizione delle società del tempo, per cui i Sovietici trovavano meno dispendioso, in termini di personale ed energie, affidare ai criminali il mantenimento dell'ordine e la regolazione delle faccende interne⁶⁸. Altri elementi possono essere estrapolati dalle descrizioni in presa diretta, da cui si evince la vicinanza tra detenuti uomini e donne⁶⁹ (sotto i nazisti invece la separazione era rigida, perlopiù intrasgredibile)⁷⁰, così come le analogie: i responsabili del blocco di punizione di Karaganda, leggiamo, “rivestivano le stesse funzioni dei *kapò* nei campi di concentramento tedeschi”⁷¹: favorivano gli elementi asociali, propensi ad adottare il pugno di ferro con i sottoposti, e oltre al privilegio di ricevere gli indumenti del campo distribuivano i compiti tra i membri di ogni colonna di operai. Va peraltro sottolineato che alla definizione ufficiale del GULAG – sigla della direzione suprema dei campi, poi passata a denotare la forma-campo sovietica – si affianca quella ufficiosa, per cui esso appare come un “enorme centro di smistamento di materiale umano diseredato”⁷²: smistamento, non soppressione.

Altre differenze dello stesso tipo riguardano le caratteristiche nazionali di cui si è già detto (“ordine, innanzitutto!”, annota l'autrice una volta arrivata a Ravensbrück⁷³) e il diverso trattamento dei bambini: a Ravensbrück, delle centinaia di bambini nati nell'ultimo anno di guerra, nessuno sopravvisse oltre i tre mesi di vita⁷⁴, mentre sappiamo che il trattamento usuale dei sovietici era sottrarli alle madri e farli sparire per sempre “per farne dono alla patria”⁷⁵; un'altra differenza fondamentale sussisteva tra l'infermeria nei Gulag, potenzialmente un'oasi di riposo dal lavoro, e quella in Lager, dove imperversavano gli esperimenti sulle cavie e le torture⁷⁶, uniti alla minaccia – anch'essa un'esclusiva dei Lager – dei bombardamenti aerei americani.

Ma le osservazioni più preziose della Buber-Neumann riguardano i confronti scaturiti dalla sua esperienza in prima persona: concernono cioè gli stili di vita. Nel capitolo sulla vita quotidiana in Siberia la scrittrice ha modo di vedere i contagiati dalla brucellosi in degenza, e commenta:

68 Collegato a quest'aspetto ce n'è un altro, che Buber-Neumann non tematizza, ma altri (come Antelme) portano alla luce con grande forza: mentre nel testo che abbiamo visto sussiste una spontanea contiguità tra la reclusione nel campo e l'esperienza della prigione, in molti testimonianze dei Lager nazisti traspare l'impossibilità di considerare gli internati dei semplici prigionieri (cfr. R. Antelme, *op. cit.*, p. 173: “L'uomo sulla strada continua a non saperne niente; non ha visto che il filo spinato e, di quello che c'è dentro, tutt'al più dei *prigionieri*”)

69 *Ivi*, p. 73.

70 *Ivi*, p. 263.

71 *Ivi*, p. 80.

72 *Ivi*, p. 103.

73 *Ivi*, p. 190.

74 *Ivi*, p. 257.

75 *Ivi*, p. 333.

76 *Ivi*, p. 255 e 305.

“avevano un aspetto identico a quello testimoniato dalla fotografia dei deportati dei lager tedeschi”⁷⁷. Asserzione più ambigua di quel che sembra: perché se da un lato l'autrice invoca un campione 'canonico' (il comune prigioniero del Lager nazista) per rendere l'idea dell'eccezionalità di una condizione vissuta dall'interno (e non comune: i malati del Gulag), d'altra parte la sovrapposizione sollecitata dal paragone viene messa in discussione non appena Margarete passa dall'altra parte della barricata. Annota infatti dopo il primo contatto con le prigioni tedesche: “dopo la Butirka, la prigione dell'«Alex» mi parve idillica, naturalmente se si prescinde dalla Gestapo”⁷⁸. Elemento che apre subito a un discorso d'impronta comparativa:

Che stupefacente differenza esisteva tra le prigioniere della Butirka e quelle rinchiusi nelle carceri tedesche! A parte il fatto che le vittime della NKVD molto spesso non conoscevano neppure la causa del loro arresto, occorre mesi di vita in comune perché una prigioniera russa confidasse ad un'altra i motivi del suo arresto o della condanna. Al contrario, dopo la prima mezz'ora passata in cella, le tedesche spifferavano tutti i loro segreti, siglandoli con la preghiera angosciata di non tradirle alla Gestapo.⁷⁹

Ritorna qui il tema dei tratti nazionali, che Margarete, da tedesca comunista ed ex abitante dell'Unione Sovietica, poteva vantarsi in entrambi i casi di conoscere; ma emerge anche la realtà di uno stato di polizia dove la prigione e il Lager tedeschi intrattengono un rapporto di discontinuità radicale (per cui i prigionieri avvertono il 'salto' dalla vita civile alla reclusione), a uno stato sovietico definito da una continuità di atmosfere e condizioni di vita materiali, in quanto le spie sono ovunque, sia in Gulag che fuori, e nello stesso modo effettuano le loro pressioni. Questo aspetto, se certo interagisce con alcuni tratti del carattere nazionale, sembra addirittura, almeno in questo caso, determinarli: nel senso che la proverbiale ombrosità russa sembra qui essere conseguenza, più che causa, del clima di sospetto tipico della società sovietica (da cui la diffidenza e la mancanza di comunicazione tra prigionieri, a differenza di quelli tedeschi), dunque non una caratteristica inestirpabile dell'animo. Una cosa è certa e rimane invariata nel racconto della Buber-Neumann: le incomparabilmente peggiori condizioni di vita dei campi sovietici rispetto a quelli tedeschi (quelli da lei sperimentati, quanto meno), e la maggiore ipocrisia vigente in questi ultimi. A tal proposito la scrittrice è inequivocabile sin dai primi giorni a Ravensbrück:

Entrammo nel campo di Ravensbrück. Ci disponemmo in fila per cinque sul bordo di un'aiuola davanti ad una baracca ridipinta di fresco. Ci teneva d'occhio una sorvegliante con stivaloni dall'alto rivolto, una gonna pantalone grigioverde, una giubba ed una bustina messa di sbieco

⁷⁷ *Ivi*, p. 119.

⁷⁸ *Ivi*, p. 174.

⁷⁹ *Ivi*, p. 181.

sulla capigliatura scarmigliata, che urlava ad intervalli regolari: «Silenzio! Mani a posto! Sull'attenti!» Quando volsi lo sguardo al piazzale rimasi stupefatta. Era delimitato da strisce di erba ben rasata alternate ad aiuole nelle quali spiccavano le foglie rossastre della salvia. Degli alberelli costeggiavano la larga strada centrale che sfociava nel piazzale e ai cui lati si stendevano due file di baracche. All'angolo della strada si intravedevano una distesa di aiuole fiorite che parevano tracciate con il righello. Dovevano aver ripulito da poco il piazzale e la strada. Alla nostra sinistra, a breve distanza dal portone del campo, di fianco ad una baracca dipinta di bianco vidi una grande gabbia simile alla voliera di uno zoo. Ospitava alcuni pavoni dalle movenze impettite, delle scimmie si dondolavano da un ramo all'altro e un pappagallo articolava di continuo un verso gracchiante simile a «mamma». E questo sarebbe un campo di concentramento? Di fronte si stendeva un vasto spiazzo erboso con un boschetto di abeti bianchi, che celavano alla vista l'unica costruzione in pietra del campo. Allora non sapevo ancora che quella era la prigione – chiamata anche «edificio delle celle» o bunker – l'inferno del campo. *Ah! Occultavano dunque le loro efferatezze dietro le aiuole e gli abeti! In Siberia non ne avevano bisogno.* Lo spettacolo di quest'idillio di flora e fauna scatenò in me una violenta reazione.⁸⁰

Un'annotazione importante riguarda la specificità della condizione tedesca, ovvero l'indistinguibilità dei detenuti tra loro (in Russia non ci si arrivò, salvo le eccezioni di cui sopra, mai), cui la Buber-Neumann non attribuisce, a differenza di Hannah Arendt, Primo Levi e altri, il preciso significato di fase determinata nel processo di annichilimento dell'uomo⁸¹. Inoltre, a Ravensbrück vige “una burocrazia di stampo prussiano”⁸². Margarete si stupisce fra le altre cose della generosità dei pasti tedeschi:

Il mio primo pasto consumato in un campo tedesco era composto da una pappetta dolce con frutta essiccata. Rimasi senza parole per lo stupore. Quando ci distribuirono anche una grossa porzione di pane bianco, un pezzetto di salame, circa 25 grammi di margarina ed un cucchiaino di strutto, mi voltai stupefatta verso la mia vicina – un'anziana del campo – e le domandai: «Per favore, mi dica se oggi c'è una visita o una ricorrenza particolare». La donna scosse il capo e con uno sguardo parve salutare la mia lucidità mentale: «No. Perché me lo chiede?» «Si mangia sempre così qui?» «Sì. Le sembra troppo?» «No, ma credevo...», mi interruppi imbarazzata.⁸³

Eppure non per tutti i detenuti e i blocchi vale questa generalizzazione; non se la passano bene, ad esempio, le prostitute:

80 *Ivi*, pp. 187-8 (cors. nostro)

81 Margarete sembra più interessata all'ipocrisia dell'occultamento-mascheramento dei fatti.

82 M. Buber-Neumann, *op cit.*, p. 189. Il passo prosegue: “Una deportata era trascinata da un ufficio all'altro sinché non era bell'e pronta, allineata e in divisa per la sua nuova esistenza.”

83 *Ivi*, p. 191.

L'esperienza con le asociali della Siberia avrebbe dovuto porre un freno alle mie illusioni, eppure ai miei occhi queste donne incarnavano pur sempre delle «vittime della società» e *nel campo di concentramento tedesco vivevano in condizioni ben più miserabili che non in Russia*. Spesso le condizioni di anarchia imperanti nei campi siberiani agevolavano splendidamente una prostituta in quello che poteva definirsi il suo ambiente naturale. Si pensi invece ad una prostituta – in genere affetta da malattie veneree, spesso con deficit psichici, assuefatta a droghe diverse, con la salute minata e sempre aliena da occupazioni regolari – che finisce nelle grinfie del regime concentrazionario di stampo nazista-prussiano per venire «risocializzata», «abituata al lavoro» ed educata «all'ordine». ⁸⁴

Vi sono tuttavia ulteriori particolari a complicare il quadro: se nel Gulag infatti si attenua la durezza delle condizioni di vita (climatiche, nutritive) con un'atmosfera di convenzionalmente accettato lassismo, a Ravensbrück – ci viene raccontato – i furti sono una calamità cui seguono punizioni severe ⁸⁵. Inoltre, meno schizofrenico è il rapporto tra detenuti e produzione economica:

Il fattore produttivo non rivestiva ancora nessuna importanza. Per questo impegnavano le internate a spalare cumuli di sabbia a casaccio da un posto all'altro. Solo nel 1941 le SS cominciarono ad affittare dietro compenso le prigioniere come braccianti agricole ai proprietari terrieri del Meclenburgo, mentre altre furono destinate alla coltivazione di orti o alla costruzione di strade. A poco a poco noi deportate finimmo per assumere un ruolo chiave nell'industria bellica tedesca. ⁸⁶

Eppure il Gulag come 'grado zero' della miseria e della sopportazione fisica sembra, negli anni in cui Margarete vi transita, un punto fermo, se è vero che con il peggiorare delle condizioni di Ravensbrück (carenza d'acqua e inaccessibilità delle latrine) l'autrice prende atto di un regresso verso il modello sovietico, in cui è appena garantita la sopravvivenza, e dove l'inefficienza e lo sbando sono la normalità ⁸⁷.

Non mancano nemmeno parallelismi nella gestione globale: “al pari della NKVD, le SS si semplificavano il compito di reprimere le internate rinchiudendo insieme politiche, criminali comuni ed asociali” ⁸⁸, e ancora: “sia presso la NKVD che la Gestapo erano in vigore i cosiddetti

84 *Ivi*, p. 199 (cors. nostro).

85 Cfr. *Ivi*, p. 201.

86 *Ivi*, p. 203.

87 “In poco tempo la carenza di acqua e il pessimo funzionamento dei rubinetti resero inservibile la latrina e le donne furono costrette a sbrigare i loro bisogni all'aperto o in buche primitive. Mi pareva di ripiombare nelle tipiche condizioni «siberiane». Alla fine del 1944 il campo di Ravensbrück allo sbando andava gradualmente assumendo l'aspetto di Karaganda” (*Ivi*, p. 324).

88 *Ivi*, p. 214.

«paragrafi di sospettabilità». Per arrestare e condannare un uomo anche in mancanza di tangibili prove giuridiche – privandolo della libertà talvolta per anni – era sufficiente il sospetto che fosse un nemico dello stato, reo di organizzazione o agitazione politica sovversiva.”⁸⁹. Lo stile di vita e il temperamento russo non sfuggono all'occhio di Margarete, e non tardano a far sentire la loro presenza nel campo tedesco:

Fu anche la massa crescente di prigioniere russe a modificare decisamente l'aspetto del campo. Si verificarono addirittura dei veri e propri agguati alla squadra che distribuiva il pane e talvolta le addette che trasportavano i venticinque o cinquanta litri di minestra nelle pesanti marmitte subirono l'assalto improvviso di una banda sbucata dal nulla che, dopo essersi impossessata di un bidone, spariva in un lampo.⁹⁰

Ci sarebbe tuttavia un punto, secondo Buber-Neumann, in cui i due sistemi concentrazionari convergono integralmente:

Le dittature di Stalin e Hitler hanno provato che l'industria moderna può riportare risultati eccellenti attingendo all'enorme serbatoio di schiavi: basta solo non indietreggiare di fronte all'usura del materiale umano e ai costi passivi. Al pari di quelli sovietici, i campi di concentramento tedeschi miravano ad isolare i nemici dello stato ed entrambi i sistemi – nel loro disprezzo della vita umana – hanno fatto ricorso allo sfruttamento della massa schiavizzata ogniqualvolta hanno dovuto affrontare situazioni d'emergenza.⁹¹

Si tratta di una riflessione per la verità molto generica, che potrebbe includere altre forme di vita concentrazionaria. Quale sia il punto di vista generale dell'autrice è comunque ben espresso da un dialogo tra lei e un prigioniero francese:

«Da quel che dice pare quasi che Stalin non sia poi tanto diverso da Hitler. La pensa veramente così?» mi chiese, quasi reclamando una smentita.

«Sì, è proprio così. A mio parere, le efferatezze di Hitler e quelle di Stalin si distinguono unicamente per una tenue sfumatura. Comunque, il comunismo in sé mi sembra un'idea positiva, a differenza del nazionalsocialismo, che sin dai suoi esordi ha manifestato radici, motivazioni e programmi criminali. Non so se l'errore si nasconda nell'ideologia o nella teoria comunista, oppure se sia stata la sua applicazione politica da parte di Stalin a tradire la bontà dell'idea originale, stabilendo in Unione Sovietica una sorta di fascismo».⁹²

89 *Ivi*, pp. 178-9.

90 *Ivi*, p. 261.

91 *Ivi*, p. 270.

92 *Ivi*, p. 374.

Ritorna lo spettro di Berdjaev, nella veste della distinzione tra un'idea umanitaristica e una criminale. Va comunque tenuto presente che la Buber-Neumann non fa di tale differenza una costante immutata del rapporto tra le due culture.

Non si prendano tali frammenti per verità inoppugnabili: bisogna infatti essere consapevoli che il resoconto sarebbe stato innegabilmente diverso se la narratrice fosse stata ebrea o ucraina anziché tedesca e comunista, se avesse visto prima il Lager anziché il Gulag, se fosse stata internata alla Kolyma e non a Karaganda, o ad Auschwitz anziché a Ravensbrück; se la sua personalità fosse stata meno integra, la sua intelligenza meno fervida o il suo carattere meno fermo. Nessuno può uscire da se stesso, e i testimoni – come tutti noi – sono vincolati, nelle loro osservazioni, a ciò che sono e a ciò che erano: alle loro idee, alla loro sensibilità, al loro essere⁹³. Questo lo scoglio su cui torniamo costantemente a infrangerci come un'onda: il limite che non si può superare, il presupposto oltre il quale non si può risalire, poiché in ogni tentativo di comprensione/razionalizzazione è in gioco l'individuo in ognuna delle sue componenti (emozioni, carattere, storia, idee, cultura, sesso). Meglio allora riconoscere apertamente la possibilità del naufragio, elidendo la pretesa di 'oggettività' in nome di una soggettività intrasgredibile: quella del lettore-studioso che apprende l'esperienza altrui, e quella del memorialista che immortala la propria tramite l'autobiografia. Il che non significa sbarrare la strada al senso per mezzo di operazioni ermeneutiche dai risultati già previsti: se l'onda si abbatte incessantemente sullo scoglio, è anche perché quest'ultimo ne esca infine levigato, eroso... mutato.

93 All'osservazione, di frequente rivolta ai sopravvissuti, “al posto tuo non avrei resistito”, Primo Levi rispondeva sempre “nessuno è mai al posto di un altro”.

CAPITOLO II: IL GULAG STALINIANO

Prima di addentrarci negli aspetti che contraddistinguono i due sistemi concentrazionari come 'realtà' in cui le analogie e somiglianze sopravanzano le differenze, dobbiamo soffermarci su di essi singolarmente, così da poter poi disporre di un insieme di dati che possano servire al lettore come basi.

È probabile dunque che il presente capitolo e quello successivo risulteranno a tratti più descrittivi che 'riflessivi': ma se abbiamo deciso di scriverli in questa forma è per non dare troppo per scontato ciò che i percorsi a seguire comunque presuppongono, senza il quale cioè risulterebbero ellittiche o incomplete. Si tenga presente tuttavia che entrambi i capitoli in questione sono il risultato di un esame della più aggiornata bibliografia (anche storica) disponibile sull'argomento; che quindi, se non altro, costituiscono il tentativo di 'tirare le somme' sopra ciò che la letteratura sinora prodotta ha affermato sull'argomento.

Una precisazione indispensabile: nella sterminata produzione sui campi, quasi tutti i migliori studi storici e/o antropologici (dall' *Arcipelago Gulag* di Šolgenicyn a *Gulag* di Applebaum nel primo caso, da *L'ordine de terrore* di Sofsky ai lavori di Levi nel secondo) prendono in esame, com'è inevitabile, aspetti della vita quotidiana che talora riguardano più il regime totalitario che il campo di concentramento in sé e per sé: questo perché è impossibile occuparsi dei campi senza riferirsi talora alla vita 'fuori', come viceversa non è possibile un discorso sul totalitarismo che tralasci la questione dei campi. I due aspetti sono indissolubili.

Noi solchiamo tuttavia un ambito circoscritto: quel che ci interessa è esclusivamente il campo, non ciò che sta fuori di esso; le nostre riflessioni muovono da aspetti concernenti la vita dietro il reticolato, non intorno ad esso o al suo limitare. Ragione per cui, se capiterà di concedere spazio a prassi o dispositivi indirettamente collegati (ad esempio l'arresto, le zone limitrofe, le prigioni), sarà solo nella misura in cui essi si ripercuotono sull'esistenza concentrazionaria e i suoi meccanismi costitutivi: nella misura in cui i suoi effetti psicologici e materiali oltrepassano l'ambito da cui sorgono per investire i prigionieri, i loro rapporti reciproci e quelli sussistenti tra loro e chi li soggioga, vale a dire insieme degli amministratori *in loco* e dei reclusi (giacché anche le guardie, seppur in senso lato, rientrano nella categoria dei reclusi: anch'esse non possono fuggire; anch'esse, seppur in senso affatto determinato, non hanno alternative o ne hanno poche). Ciò dovrebbe consentirci di non disperderci in una miriade di temi – tanto numerosi quanto i fatti dell'esistenza umana, essendo il Lager una sua riproduzione quasi puntuale – per concentrarci sul brulichio affannoso e claustrofobico che è la vita sociale degli internati.

2.1 Gulag: origini

Il campo di concentramento sovietico consiste essenzialmente in un regime di reclusione il cui statuto, in termini di scopi, regole e caratteristiche, è stato progettato in separata sede rispetto al luogo del suo effettivo esercizio: l'esistenza del Gulag come apparato coercitivo sistematico, con le sue gerarchie, i suoi riti e le sue pratiche risulta da una lunga sperimentazione relativa alle condizioni in cui l'uomo può essere soggiogato, dapprima in condizioni sorvegliate (laboratoriali, appunto) dove la teoria scaturisce dalla pratica (singolare esempio di metodo deduttivo: dall'applicazione generale rivolta a masse d'uomini, all'estrapolazione di linee di tendenza comportamentali di cui successivamente tener conto per irreggimentare i prigionieri). Quindi, in un secondo momento, dove ciò che è stato valutato come statisticamente rilevante ai fini politici viene riprodotto in serie, tenendo conto delle variabili (luogo, numero degli internati, composizione ecc.). Se è quindi inappuntabile quanto scrive Hannah Arendt, secondo cui “i campi di concentramento e di sterminio servono al regime totalitario come laboratori per la verifica della sua pretesa di dominio assoluto sull'uomo”⁹⁴, è anche vero che il momento prettamente laboratoriale del Gulag sovietico precede cronologicamente e in certa misura differisce dal Gulag vero e proprio come singolo campo e come sistema dei campi, dove ogni unità è sì un'isola, ma inter-relata alle altre, formando così un arcipelago; ma nella prima fase il Gulag muove i suoi primi passi, crescendo come un tumore non ancora in metastasi, mentre l'autorità cerca di manipolare il materiale umano come una nuova forma di creta, non ancora padrona delle tecniche necessarie ad ottenere i risultati voluti, il che avviene per alcuni anni, e perdura per circa un ventennio, dopo il quale le condizioni di vita mutano sensibilmente, e per molte ragioni⁹⁵. Fuor di metafora, il nostro saggio si occupa dei Gulag degli anni '30 e '40, in buona sostanza i Gulag staliniani, non solo in quanto è questa l'unica via per una comparazione diretta e plausibile coi Lager nazisti, che pur di relativamente breve durata (1933-'45) – sorsero dopo i Gulag, scomparvero prima – condividono con essi la maggior parte dei tratti costitutivi; ma anche perché dopo la morte di Stalin, e d'altra parte prima del suo insediamento (gli ultimi anni di Lenin), il Gulag è lungi dall'essere quell' 'organismo' compiuto e inscindibile dal regime terrorista-totalitario cui si è soliti associare memorie, scritti e testimonianze dei sopravvissuti.

Il momento laboratoriale del Gulag, propedeutico all'instaurazione del sistema in terra sovietica, è costituito dagli anni delle Solovki. Con questa denominazione si allude al complesso di isole su cui sorgeva uno dei monasteri più importanti e rappresentativi della spiritualità russa, evacuato dalle

94 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 599.

95 Ragioni che sono gli storici ad aver approfondito: cfr. soprattutto A. Applebaum, *op. cit., passim*.

autorità affinché divenisse la sede della prima sperimentazione. Benché dunque la prima conformazione del laboratorio-Gulag sia eccezionale in rapporto al campo 'canonico' (la riqualificazione di un monastero non è la norma), e i caratteri esteriori della vita concentrazionaria siano soggetti a mutamento, le coordinate dell'esperienza è qui che si delineano: è su queste sperdute isole che si comincia a perseguire e modellare l'*homo sovieticus*.

Ne *Il laboratorio del Gulag. Le origini del sistema concentrazionario sovietico*, Francine-Dominique Liechtenhan ci parla dei primordi dell'istituzione (che viene fatta risalire a Trockij e alle sue armate del lavoro), e al suo concreto iniziatore, Lenin, che un anno prima di morire, previo decreto del Consiglio dei Commissari del Popolo, comincia a perseguire dapprima i contadini, in seguito ogni membro della classe intellettuale che costituisce l'élite sovietica del tempo⁹⁶. In quest'opera di livellamento verso il basso,

il Gulag è una macchina che garantisce la stabilità del sistema in quanto parte integrante, se non addirittura pilastro, dell'economia pianificata; lo sterminio delle classi nemiche e degli avversari ideologici, obiettivo innegabile del potere sovietico sin dalla prima ora, si mimetizza dietro il falso progetto di rieducare chi ha smarrito la via e di utilizzarlo per costruire il paradiso dei lavoratori.⁹⁷

Tra il campo e la società che l'ha prodotto s'instaura una relazione biunivoca: l'uno non può essere pensato, dagli anni '20 in poi, senza l'altro: per questo, scrive l'autrice, “il leninismo, e a maggior ragione lo stalinismo, si identificano con il sistema dei campi come istituzione di controllo e di repressione che tutto sommato definisce la società sovietica”⁹⁸. Al di là della questione della continuità/assimilazione Lenin-Stalin⁹⁹ il binomio distruzione-rieducazione rimarrà comunque una costante del sistema, ed è piuttosto difficile negare un proposito rieducativo in molti gerarchi sovietici, i quali più che perseguire il dominio dietro il pretesto di un progetto rieducativo,

96 “Prete, giuristi, professori, ufficiali e soldati bianchi, diplomatici e funzionari sopravvissuti alla guerra civile sono tra le prime vittime del sistema e, in queste lontane isole del Mar Bianco, vengono costretti al cosiddetto lavoro coercitivo. La stessa sorte incombe sugli alti funzionari, i tecnici, gli ingegneri, gli scienziati, i militari e gli intellettuali dell'élite comunista degli anni '20: vittime delle purghe, sono condannati ai lavori forzati, e molti muoiono per le torture inflitte dal nuovo regime. Distruggendo due volte di seguito la sua élite, il potere sovietico si mette al riparo da ogni contestazione poiché vengono a mancare i leader all'opposizione” (F.-D. Liechtenhan, *Il laboratorio del Gulag. Le origini del sistema concentrazionario sovietico*, Lindau, Torino 2009, p. 12).

97 *Ibidem*.

98 *Ivi*, p. 14.

99 Basta quel “a maggior ragione” a restituire la differenza tra il primo e il secondo? Gli innegabili elementi di fanatismo in Lenin – stigmatizzati con forza persuasiva da Bertrand Russell – non possono celare il fatto che il Gulag non è ancora una realtà sistematica e pienamente operativa quando Lenin è ancora in vita; la sua attività e il suo massimo 'fulgore' coincidono con l'ascesa e il dominio di Stalin. Altra cosa è chiedersi se in Lenin ci siano già i germi o le premesse del futuro sistema concentrazionario, al di là delle prime stragi 'non organizzate': domanda che il prefatore del libro, Emmanuel Le Roy Ladurie, giustamente si pone (cfr. *Ivi*, pp. 5-9). La questione come si vede è ancora aperta, e di non facile risoluzione nella misura in cui è provato che fu Lenin stesso nel '18 a ordinare di rinchiudere i nemici di classe nei campi di concentramento – per quanto la realtà evocata dal termine avesse poco a che fare con quelli, perfezionati, vigenti negli anni '30 e '40.

sembrano ritenere quest'ultimo a tal punto auspicabile da giustificare il primo. Un aspetto messo bene in evidenza da Steven Barnes: “the Gulag emerged as the concrete historical response to a number of contingent factors”¹⁰⁰; [...] The Gulag was simultaneously, and for Soviet authorities unproblematically, a site of both violence and reform – death and redemption”¹⁰¹. Senza tenere conto di questo doppio carattere dell'esperienza concentrazionaria sovietica è molto difficile inquadrare il fenomeno, che peraltro non smette mai di essere insieme inquietante e misterioso, il che non si può dire invece del Lager nazista: in quest'ultimo caso infatti il male è altrettanto ineffabile, in certi casi addirittura ancor più radicale nelle sue manifestazioni, ma in qualche modo meno 'assurdo'; l'arbitrio nel Gulag non è, come nel caso nazista, elevato a discriminante una volta per tutte, per cui da un assunto iniziale tutto il resto discende irreversibilmente: se per i nazisti gli ebrei sono comunque l'obiettivo primario, per i sovietici la categoria 'nemico del popolo' consente di perseguire ora uno ora l'altro individuo o gruppo a seconda delle circostanze (l'umore di Stalin, la situazione economica, le esigenze militari ecc.): da qui la peculiarità del terrore staliniano, la cui morsa non risparmia, talvolta, neppure i carnefici di un tempo.

Certo è che il momento laboratoriale delle Solovki è un *unicum* nella storia globale dei campi di concentramento: fucina dell'*homo sovieticus*, e insieme esperimento sui limiti e possibilità dell'essere umano come funzione biologica e ideologica. Sfogliando il libro di Liechtenhan, si apprende dell'evoluzione del complesso solovkiano, che a partire dal suo nuovo impiego dismette il suo carattere di evento esplicabile in chiave 'generazionale' (la rivoluzione, l'avvicendamento) per configurarsi, attraverso il suo ingresso nella Storia, come fenomeno assoluto in ragione della sua inedita enormità.

Apprendiamo allora che il filo conduttore del periodo staliniano, “lo stretto legame tra sicurezza, economia e politica del lavoro”¹⁰², è alle Solovki che comincia ad essere annodato; che sfinimento, repressione e violenza sono sin dagli anni Venti elementi costitutivi e ineliminabili, nient'affatto accessori, del campo come tale¹⁰³; che in questi anni si passa da un sistema di carattere sostanzialmente punitivo a uno a carattere di controllo a seguito della destabilizzazione massificata della società¹⁰⁴, senza dimenticare le esigenze di manodopera, da destinare ai grandi cantieri per i fasti del nuovo impero; che infine con l'inizio degli anni '30, “il lavoro forzato cambia funzione e perde definitivamente la sua dimensione rieducativa”¹⁰⁵, facendo subentrare il principio del rendimento a quello della correzione¹⁰⁶; che ciononostante “le punizioni non cambiano”¹⁰⁷.

100 S. A. Barnes, *op. cit.*, p. 11.

101 *Ivi*, p. 27.

102 F.-D. Liechtenhan, *op. cit.*, p. 58.

103 *Ivi*, p. 79.

104 *Ivi*, p. 91.

105 *Ivi*, p. 151.

106 *Ivi*, p. 153.

107 *Ibidem*.

Da cui si conclude che “il campo delle Solovki conserva un posto particolare nel sistema repressivo sovietico, in quanto ha introdotto per primo l'uso dei lavori forzati in massa e, in quasi due decenni di attività, ha sviluppato le tecniche di repressione a cui si farà ricorso in tutto il Gulag”¹⁰⁸; ancora, che

la specificità del Gulag [...] è frutto dei principi sperimentati alle Solovki: l'utilizzo dei forzati per risparmiare, il prolungamento arbitrario della detenzione con nuove condanne all'esilio, la subordinazione dei detenuti politici a criminali, l'interdipendenza tra razione alimentare e lavoro, e infine l'umiliazione costante dei prigionieri attraverso un regime che calpesta i diritti umani più elementari.¹⁰⁹

Elementi di fondo, che persistono – nella sostanza invariati – fino alla morte di Stalin; ma c'è un particolare che colpisce, e che davvero costituisce l'unicità del Gulag rispetto a qualsiasi altra esperienza concentrazionaria: “la maggior parte dei detenuti non sa perché si trova nel campo. L'assurdità dell'accusa è pari solo all'arbitrarietà della repressione”¹¹⁰; se vi aggiungiamo che “il 44% finisce nei campi senza conoscere il motivo preciso dell'accusa”¹¹¹, se dunque circa un prigioniero su due versa nell'incertezza rispetto al perché della sua condizione (non conosce la causa efficiente della sua cattura), sono ancor più numerosi coloro che ignorano le ragioni profonde, 'ultime' del loro stato di cattività, in altre parole la causa finale – che nella maggior parte dei casi non esiste, o è determinata da considerazioni che nulla hanno a che fare con effettive responsabilità individuali. Solo la causa formale è resa nota, e in un certo senso 'reale'. È il motivo per cui moltissimi prigionieri, nell'impossibilità di continuare a sopravvivere sapendosi innocenti, giungono a tecniche più o meno sofisticate di giustificazione del proprio stato.

Ma oltre al danno, la beffa: “le persecuzioni interessano innanzitutto coloro che il regime sostiene di proteggere contro gli abusi del capitalismo e dell'imperialismo: i contadini e gli operai – uomini e donne giovani, poco istruiti e indifesi”¹¹². È una differenza fondamentale rispetto ai Nazisti, dove tutto è in certo modo 'trasparente'¹¹³: le esistenze inutili per i nazisti sono designate senza oscillazioni e ripensamenti; se l'ebreo e l'omosessuale sono le vittime designate il trattamento a loro riservato sarà in linea con le prescrizioni del Führer (è il regno della fedeltà alla parola data: quel che si dice, si fa). È per questo motivo che Jacques Rossi definisce quello sovietico “un regime non

108 *Ivi*, p. 255.

109 *Ivi*, p. 184.

110 *Ivi*, p. 95.

111 *Ivi*, p. 25.

112 *Ivi*, p. 257.

113 Ciò vale sin dai primi campi della guerra anglo-boera, su su fino ai campi dell'era coloniale – Kenya, Rhodesia del Sud, Sudafrica ecc. – e decenni dopo in Corea e Cina: chi viene internato è un oppositore del regime, non – almeno di norma – un potenziale sospetto; ciò significa che è sufficiente diventare collaborazionisti per evitare il campo a vita. In URSS non era così, nel Gulag ci poteva finire chiunque, anche un 'cittadino modello' asservito e fedele.

meno abietto di quello nazista, ma certamente più ipocrita”¹¹⁴.

Mettiamo a fuoco ciò che viene fissato a partire dall'esperimento delle Solovki, quelli che potremmo chiamare i risultati dell'esperimento, le acquisizioni a scapito degli internati. Tali acquisizioni sono: il completamento del piano di lavoro secondo una tabella; la costruzione artificiale di una vita psichica strutturata dal fatto di “non sapere mai come saranno il secondo, il minuto o l'ora successivi”¹¹⁵, in altre parole la destabilizzazione permanente (sebbene entro certi limiti, lo spettro della morte incombente connoterà tutti i campi, esclusi quelli del cosiddetto 'primo cerchio'); l'adozione di pratiche di crudeltà sistematica spesso vicine al sadismo; l'istituzione deliberata di un regime dettato da regole per la sopravvivenza che tuttavia sta al detenuto individuare, e che, nella formula “non fidarsi di nessuno, non temere nessuno, non chiedere niente a nessuno”¹¹⁶, compendiano in linea di massima la condotta da seguire in qualsiasi luogo e tempo della reclusione sovietica dietro il filo spinato.

È pur vero però, come afferma la stessa Liechtenhan, che di regole se ne formano altre (proprio perché non ne esistono di certe), non necessariamente universali ma comunque valide per molte categorie di detenuti, e questo al di là dei singoli campi: regole come “lavorare il meno possibile, mangiare e riposare il più possibile, cogliere tutte le occasioni per riscaldarsi, non lasciarsi sopraffare, reagire subito e senza scrupoli in caso di percosse”¹¹⁷.

Veniamo ora al Gulag come forma-campo determinata e ad alcuni dei suoi principali tratti strutturali.

2.2 Gli spazi e la loro organizzazione

Che si concordi o meno con la tassonomia 'classica' offerta dalla Arendt, per cui i campi sovietici si dividono in “autentici gruppi di lavoro coatto che vivevano in relativa libertà [...]”, in “campi di concentrazione in cui il materiale umano era sfruttato senza pietà [...] essenzialmente per scopi di lavoro” e in “campi di annientamento in cui gli internati venivano sistematicamente eliminati dalla denutrizione e dalla mancanza di cure”¹¹⁸ (ogni rigida suddivisione intrasistemica, nel caso sovietico, è fortemente problematica), è indubbio che per chiunque non abbia vissuto quell'incubo, il campo è innanzitutto un'entità che accende l'immaginazione: lo associamo ad immagini,

114 “Il primo Stato operaio e contadino del mondo, la speranza di tante anime belle, divenne il Paese della menzogna totale. [...] Un regime non meno abietto di quello nazista, ma certamente più ipocrita” (J. Rossi, *Com'era bella questa utopia. Cronache dal Gulag*, Venezia, Marsilio 2003, p. 256).

115 F.-D. Liechtenhan, *op. cit.*, pp. 99-100.

116 *Ivi*, p. 113.

117 *Ibidem*.

118 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 606.

atmosfera, luoghi, non a stati interiori (l'eventuale immedesimazione, se c'è, scatta in un secondo momento)... insomma, a spazi. Conviene partire da qui, tracciando una scarna mappatura esteriore attraverso una serie di punti i quali, una volta uniti, restituiscano un disegno che verrà poi integrato, nel paragrafo successivo, dal tempo, l'altra coordinata necessaria a costruire un'idea di campo (modello che verrà poi riproposto anche nel terzo capitolo sui Lager nazisti).

“Le migliaia di isole del fatato Arcipelago” – scrive Šolgenicyn – “sono disseminate dallo stretto di Bering fino quasi al Bosforo. Sono invisibili, ma esistono ...”¹¹⁹. Il fatto che siano invisibili non è solo conseguenza della proverbiale segretezza della società sovietica del tempo, e dalla ragione – consustanziale al regime – per cui i campi nell'ex URSS non dovevano ufficialmente esistere come tali: rimanda a un fatto meno aleatorio, la constatazione cioè che i Gulag spesso nascono lontani dalle città¹²⁰, per cui non solo ufficialmente ma anche ufficiosamente sembrano non esistere, per volontà precisa del potere sovietico. Questa metafora dell'isola e dell'arcipelago (metafora solo per metà, alcuni insediamenti – lo abbiamo visto con le Solovki – sono letteralmente grappoli di isole), che a tutta prima potrebbe risultare stridente, se associata a un popolo che ha fatto dell'attaccamento alla terra la cifra culturale dominante, si rivela quantomai adatta a restituire la sensazione di isolamento (isola, appunto) e inaccessibilità cui ogni singolo campo o gruppo di campi rinvia: non sai mai che succede sulla terra che avvisti dal mare, fino a quando non sbarchi. La Russia è vasta come l'oceano: ma la terra diviene mare-oceano e il Lager isola, landa sperduta e dannata. Esorta Šolgenicyn:

Srotolate su una grande tavola un'ampia carta della nostra Patria. Mettete grossi punti neri in corrispondenza di tutti i capoluoghi di regione, di tutti i nodi ferroviari, di tutti i punti di smistamento dove finiscono le rotaie e comincia o svolta un fiume e inizia un sentiero da percorrere a piedi. Che cos'è? Tutta la carta è cosparsa da mosche, portatrici di infezioni? Avete ottenuto la grandiosa mappa dei porti dell'Arcipelago.¹²¹

Ma che cosa accade una volta giunti al porto, ormai prossimi al luogo che sarà la nuova 'casa' per gli anni a venire? Nonostante salti agli occhi – come attestano gli studiosi – la diversità dei singoli campi l'uno dall'altro, è possibile stilare alcune caratteristiche topologiche: si può affermare ad esempio che la struttura dei campi di concentramento e quella dei campi di lavoro è sostanzialmente identica¹²², il che, per riprendere la citazione della Arendt in apertura di paragrafo, fa sì che ogni classificazione dipenda dall'angolazione con cui si guarda al singolo campo o al loro insieme; classificazione che per la filosofa tedesca deriva dagli obiettivi locali e dalla tipologia di decesso,

119 A. Šolgenicyn, *Arcipelago Gulag*, Mondadori, Milano 1975, I, p. 489.

120 Cfr. E. Dundovich – F. Gori – E. Guercetti, *Gulag. Storia e memoria*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 35.

121 A. Šolgenicyn, *Arcipelago Gulag*, cit., p. 529.

122 Cfr. F.-D. Liechtenhan, *op. cit.*, p. 30.

criteri evidentemente qualitativi, e per altri dalla quantità: numero d'internati, grandezza fisica dell'appezzamento ecc. Si può anche affermare che “in generale i campi sovietici sono chiusi da reticolati, con torrette d'osservazione a intervalli regolari”¹²³. Ma pure questa è una tendenza più che una regola generale: a che servono i reticolati, ad esempio, quando il luogo è talmente impervio e irraggiungibile che ogni tentativo di fuga, per giunta a temperature di molto sotto lo zero, equivale a perdersi o morire d'inedia o di assideramento prima di raggiungere un centro abitato? A che serve delimitare un territorio quando la visibilità è inesistente per le nebbie invernali?¹²⁴ Eppure le somiglianze superano le difformità, in modo tale che è possibile tracciare linee e contorni della forma-campo nella sua struttura elementare. Ascoltiamo ad esempio quanto ci racconta Evfrosinija Kersnovskaja riguardo il suo primo contatto fisico col Gulag:

Un'alta palizzata. Un portone. Ci fanno entrare. Ma che cos'è? Davanti c'è un'altra palizzata, sormontata da filo spinato, e un portone chiuso. [...] a destra c'è una costruzione allungata con le finestre debolmente illuminate. Probabilmente è il bagno. [...] Davanti a me, la porta aperta di una specie di piccola rimessa. [...] è una sorta di gabbia quadrata di un metro e mezzo di lato. Alta come un tubo di stufa. Senza tetto. Sopra la testa, il cielo con grosse, placide stelle. Sotto i piedi, il ghiaccio. Un odore di urina e di corpi nudi [...]. Ecco, dunque, come comincia il campo di lavoro correzionale!¹²⁵

Si tratta di una descrizione utile proprio perché stilizzata (una più precisa caratterizzazione le avrebbe tolto valore di generalità) sull'aspetto che doveva avere il campo a un primo sguardo. Uno spazio che il prigioniero avrebbe imparato a conoscere in ogni suo angolo, configurazione che secondo Steven Barnes si distacca dal modello dell'accampamento militare, inaugurato dagli Inglesi alla fine dell'Ottocento durante la guerra anglo-boera e che sancisce l'inizio ufficiale della storia concentrazionaria. Il Gulag, ci spiega Barnes, è qualcosa di diverso sia dal *panopticon*, dove ogni prigioniero è soggetto allo sguardo dell'autorità, sia dai primi campi di concentramento, dove l'autorità non si cura molto di ciò che avviene al di là del filo spinato; esso si configura come una sorta di fusione tra le due istituzioni: “it was both a concentration camp and penal system, and Soviet authorities cared deeply about what was going on inside the barbed wire and the minds of the prisoners themselves”¹²⁶. Questa peculiarità sovietica (ai Nazisti non importava quel che l'Ebreo pensava, sarebbe comunque finito al crematorio) ha un corrispettivo nell'organizzazione degli

123 *Ivi*, p. 110.

124 “Giorno e notte ristagnava una nebbia bianca così fitta che non si poteva distinguere un uomo a due passi. Da soli, comunque, non avevamo occasione di allontanarci molto. Le poche destinazioni – la mensa, l'infermeria, il posto di guardia – le trovavamo non si sa come, grazie a una specie di istinto acquisito, affine a quel senso dell'orientamento che, sviluppato in modo completo negli animali, si risveglia in determinate circostanze anche nell'uomo” (V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, Einaudi, Torino 1999, I, p. 17).

125 E. Kersnovskaja, *Quanto vale un uomo*, Bompiani, Milano 2009, p. 349.

126 S. Barnes, *op. cit.*, p. 53.

spazi? Ovviamente no, la presenza di spie e continue delazioni, il clima di sospetto raggiunge tanto più lo scopo quanto più è un dato immateriale. Ciò non toglie che il Gulag fosse caratterizzato da una serie di elementi costanti: il lager di transito, la zona della direzione¹²⁷; Herling ci parla con precisione quasi cartografica della 'casa dei morti' (sezione ricreativa) o della casa degli incontri (coi parenti), così come dell'ospedale interno e della baracca di transito¹²⁸: Evgenija Ginzburg riferisce della casa d'infanzia come di un Lager nel Lager, con “sentinelle, porte, baracche, filo spinato”¹²⁹ allo stesso modo di ogni altra zona del campo. Il problema non è stabilire se queste costruzioni esistano o meno in ogni campo di cui sia stata accertata l'esistenza: la questione è che quasi in ogni campo la loro collocazione, dimensione, morfologia muta e spesso sensibilmente, perché è la funzione che conta. Prestiamo orecchio una volta di più alla voce dei memorialisti, in modo da dare un'idea anche solo approssimativa dell'eterogeneità del quadro:

a) Šalamov (Kolyma)

L'architettura della «piccola zona» è ideale. Si tratta di una baracca quadrata, molto grande, con almeno cinquecento posti «legali» su tavolacci a castello di quattro piani. Questo significa che in caso di necessità ci si può sistemare un migliaio di persone. Ma siamo in inverno, i convogli sono rari, e all'interno la *zona* sembra quasi deserta. Dentro, la baracca non ha ancora fatto in tempo ad asciugarsi: ristagna un vapore bianco e striature di ghiaccio ricoprono le pareti. All'entrata c'è un'enorme lampadina elettrica da mille candele. Ogni tanto la luce si fa più gialla per poi avvampare in un lampo bianco accecante – l'alimentazione dell'energia è irregolare.¹³⁰

La Casa della direzione non c'entrava niente con l'ospedale, si trovava semplicemente lì vicino, a cinquecento metri circa, ma questa vicinanza bastava a ingenerare preoccupazioni d'ogni sorta. [...] L'Ospedale centrale per i detenuti, una struttura da mille posti letto.¹³¹

b) Herling (Kargopol')

Ercevo era la sezione migliore del campo di Kargopol, mentre le altre, in special modo il campo penale della seconda Alekseevka, erano per lo più piene di polacchi inviati colà per morirvi

127 Riportiamo, per il carattere vivido della descrizione, questo passo di Šalamov: “la «piccola zona» è il lager di transito. La «grande zona», il lager della direzione mineraria, è costituita da una sequenza interminabile di basse baracche, interrotte dai percorsi segnati per i detenuti, una tripla recinzione di filo spinato e torrette di guardia simili, nella versione invernale, a ricoveri per storni. Nella «piccola zona» ci sono ancora più recinti, torrette, chiavistelli e lucchetti, perché ci vivono elementi di passaggio, «transitanti» dai quali ci si può aspettare di tutto” (V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit., I, p. 127).

128 Cfr. G. Herling, *Un mondo a parte*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 73, pp. 103-110 e 173-195.

129 E. Ginzburg, *Viaggio nella vertigine*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2011, p. 312.

130 V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit., p. 127.

131 *Ivi*, p. 267.

poco a poco. [...] Il centro di rifornimento era fuori dal reticolato, e colà era possibile rubare viveri.¹³²

L'Alekseevka, mi disse K., era un campo isolato nel cuore della foresta Arcangelo, lontano da ogni villaggio e a circa venti miglia dalla linea ferroviaria, sebbene collegato a Ercevo con una linea interna per i rifornimenti alimentari.¹³³

La baracca delle “attività creative autodidattiche” era accanto alla cucina, e quando la baracca di transito era piena, serviva anche ad alloggiare i prigionieri di passaggio per Ercevo.¹³⁴

L'ultimo stadio della vita dei prigionieri nel campo era il mortuario, una grande baracca situata tra la cucina e la capanna della maternità, dove venivano mandati i prigionieri non più capaci di lavorare.¹³⁵

Limitiamoci a confrontare queste due testimonianze. Ne viene fuori un campo con addirittura tre recinti di filo spinato (anziché i due del brano della Kersnovskaja, o l'uno regolamentare, per non dire della sua assenza nei campi più isolati da cui era impossibile fuggire); un campo in cui la direzione è a poca distanza dall'ospedale “anche se non c'entra nulla”, a un altro dove la sezione educativo-culturale è accanto alla cucina e funge all'occorrenza da baracca di transito, e dove il mortuario è tra la cucina e la capanna della maternità, senza – almeno rispetto ad altri edifici, come casa degli incontri – alcuna valenza simbolica chiara (perché non, ad esempio, di fianco al rifornimento?).

Tutto questo per dimostrare che chiunque cerca configurazioni fisse e immutabili non può che rimanere frastornato, come se non potesse fidarsi della parola dei memorialisti: i quali a dire il vero non facevano che registrare la particolarità dei singoli insediamenti. La lettura e rilettura dei testi, quando è volta al reperimento di un modello fisico-spaziale di riferimento, sfocia quindi in un'astrazione. Cionondimeno è possibile estrapolare uno schema più o meno attendibile e ricorrente, come fa Jacques Rossi nel suo *Manuale del Gulag*:

I tipi di campi sovietici sono (elenco cronologico): campi di concentramento; campo di lavoro coercitivo; istituti educativo-punitivi (riformatori); colonie di lavoro agricole, artigianali, di fabbrica; colonie di lavoro correzionali per minori; campi-istituti di ricerca scientifica; campi di lavoro correzionale; colonie per bambini; campi senza diritto alla corrispondenza o campi di massima sicurezza; campi femminili; campi speciali per la ricostruzione; campi di verifica e

132 G. Herling, *op. cit.*, p. 43.

133 *Ivi*, p. 73.

134 *Ivi*, p. 173.

135 *Ivi*, p. 233.

filtraggio; campi di lavori forzati; campi speciali, colonie di lavoro correzionale; colonie di educazione e lavoro.¹³⁶

Una sezione di lager – unità di base di un complesso di campi – è composta da alcune baracche, raramente più di 30, e i suoi effettivi oscillano da qualche centinaio a qualche migliaio di detenuti. Un complesso di campi, o Direzione di lager, comprende a sua volta decine di sezioni, con una popolazione che può andare da qualche decina di migliaia a diverse centinaia di migliaia di detenuti, a volte anche di più. [...] In ogni sezione di lager ci sono l'ufficio del direttore e del suo vice, il comando, un settore registrazione e smistamento (Urč), un ufficio contabilità, le cucine, i magazzini dei viveri e del vestiario, un settore sanitario con ambulatorio, un ospedale con una ventina di letti, un settore culturale ed educativo (Kvč) e l'immane isolatore disciplinare.¹³⁷

La baracca è il tipo più diffuso di alloggio per i detenuti nei campi. In una baracca standard, abitualmente la sezione sinistra è attrezzata con tavolacci a due livelli, a mo' di vagone ferroviario (cucette), mentre nella parte destra c'è un unico tavolaccio lungo tutta la parete. Con il sistema “a vagone” a ogni persona tocca circa 1,5 mq, mentre con il tavolaccio unico solo 0,8 mq. [...] Di regola, la baracca è a un piano con tavolacci a due piani; i tavolacci a tre piani sono rari. [...] Il più delle volte ha una struttura a carcassa, con l'intercapedine riempita di segatura o di scorie e segatura. Talvolta le pareti sono di cemento. Il tetto è a due spioventi, rivestito di cartone catramato o da un doppio strato di assicelle o altro. [...] Le sezioni della baracca sono separate da un passaggio. L'ingresso è attraverso questo passaggio. In ogni sezione, a seconda che sia attrezzata con cuccette o con tavolacci continui, trovano posto dalle 64 alle 120 persone. Nella parete più corta di ogni sezione c'è una finestrella. Nella sezione c'è di solito una sola stufa (fatta con un bidone metallico) e una sola lampadina. Nello stretto passaggio che separa le sezioni non c'è stufa, ma c'è una lampadina. Qui sono collocati i lavandini rudimentali, dai quali l'acqua sporca defluisce nei secchi sottostanti, e ci sono due botti con acqua non bollita. Nelle baracche che si chiudono a chiave (quelle dei campi speciali) una delle botti funge da bugliolo.¹³⁸

Quanto al carattere tattico-strategico di una simile gestione degli spazi, tanto per il Gulag che per il Lager valga quanto scrive Hannah Arendt:

Premendo gli uomini uno contro l'altro, il terrore totale distrugge lo spazio fra di essi [...]. Il regime totalitario non si distingue dunque dalle altre forme di governo perché riduce o abolisce determinate libertà, o sradica l'amore per la libertà dal cuore degli uomini, ma perché distrugge

136 J. Rossi, *Manuale del Gulag. Dizionario storico*, l'ancora del mediterraneo, Pavona, 2006, p. 49 (voce “Campi, Lager”).

137 *Ivi*, p. 262 (voce “Sezione di Lager”).

138 *Ivi*, pp. 38-9 (voce “Baracca”).

il presupposto di ogni libertà, la possibilità di movimento, che non esiste senza spazio.¹³⁹

2.3 L'organizzazione del tempo

Ma il Gulag non è solo uno spazio: c'è un'altra sfera a segnare in modo profondo l'esperienza del campo, una dimensione immateriale evocata dal capolavoro *Vita e destino* di Vasilij Grossman sin dai primi capoversi. Scrive Grossmann: “il respiro del Lager si percepiva a chilometri di distanza – lì convergevano i fili della luce, sempre più fitti, la strada e la ferrovia. Era uno spazio riempito di linee rette, uno spazio di rettangoli e parallelogrammi che fendevano la terra”¹⁴⁰. È evidente come non sia l'organizzazione dello spazio a determinare quel 'respiro' avvertibile a distanza, come prolungamento di quelle stesse linee spaziali: essa non è che il suo riscontro visibile, tangibile, che concorre a plasmarlo. C'è dell'altro, qualcosa di impalpabile eppure concretissimo.

Scriva Sylvain Tesson che chi è signore dello spazio domina un territorio, mentre chi è signore del tempo domina il mondo¹⁴¹. Ne era ben consapevole l'autorità sovietica, la quale sapeva che se voleva realmente dominare gli uomini la reclusione non sarebbe bastata. Ciò non significa naturalmente che anche in questo dominio non ci fossero variazioni, puntualmente riportate dai testimoni; ma erano per così dire meno profonde e significative. Le costanti sono più numerose e sostanziali: in buona sostanza vivere il/nel Gulag, abitare il tempo del suo ingranaggio di lavoro e di morte, significava per tutti esperire condizioni dal punto di vista qualitativo affini.

Il tempo, in ottemperanza all'ideologia bolscevica, voleva dire essenzialmente lavoro. Il Gulag porta a compimento, in un modo che Marx non avrebbe potuto immaginare, l'assunto per cui il lavoro è l'essenza del valore: esso è il tratto più ingombrante, pervasivo, definitorio della quotidianità del Gulag, sia in periodi in cui non c'è particolare urgenza di opere monumentali (come il canale del Mar Bianco), sia quando il bisogno di manodopera per la produzione (come nel corso della II guerra mondiale) induce gli alti dirigenti a spremere ogni detenuto fino all'ultima goccia di sudore e di sangue, in quella che pur nell'anti-economicismo del sistema – i Gulag rimarranno sempre largamente improduttivi, controproducenti per l'intera economia sovietica – viene perlopiù visto come 'lavoro utile', contrapposto al ben più devastante psicologicamente 'lavoro inutile', in cui ciclicamente i prigionieri venivano sottoposti in particolare nei Lager nazisti. Non ci occuperemo qui della specificità dei mestieri e degli incarichi: basti in questa sede un breve *excursus* del loro significato generale per la vita del detenuto nel quadro della gestione del tempo.

Innanzitutto abbiamo un dato: la figura dell'accesso fisico al Gulag, la porta, presenta già il lavoro

139 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 638.

140 V. Grossman, *Vita e destino*, Adelphi, Milano 2010, p. 13.

141 Cfr. S. Tesson, *Nelle foreste siberiane*, Sellerio, Palermo 2015.

in chiave prolettica, come ciò che nel campo sarà la norma una volta che essa si sarà richiusa dietro le spalle del detenuto. “Gloria a Stalin, il miglior amico dei lavoratori e dei contadini [...]. Più oro per il nostro paese, più oro per la nostra vittoria!”, legge, tra le altre cose, il giovane Janusz Bardach sugli edifici e sui porti della Kolyma¹⁴², mentre altri scrittori si soffermano sugli slogan che esplicitamente esortano al lavoro all'ingresso, i quali richiamano in vario modo il famigerato “Arbeit macht frei” di Auschwitz¹⁴³. I compiti assegnati dipendevano dal sito e dalla severità della condanna: potevano consistere nel taglio dei boschi o nel lavoro in miniera (i due incarichi peggiori, per dose di fatica e tasso di mortalità: in entrambi i casi bastavano mediamente pochi mesi per morire di sfinimento), dalle costruzioni di canali e ferrovie alla fabbricazione di armi, alla ricerca scientifica (studi per scopi bellici), volta a munire l'armata sovietica di dispositivi ausiliari – ad esempio crittografici – in grado di mantenere attiva la competizione economico-tecnologica con i paesi dell'Occidente capitalista.

Si lavorava tutti i giorni; la domenica era previsto il riposo, ma – in questo tutti concordano – l'appuntamento non era rispettato, per cui essa risultava essere sia un momento agognato, sia una delle innumerevoli occasioni possibili d'incontro tra detenuti, gerarchie e autorità: i primi ci vedevano una tregua dalla fatica potenzialmente mortale, i secondi un modo utile, anzi indispensabile, per tenere in vita i sottoposti impedendo che escogitassero modi per non lavorare (scioperi, auto-mutilazioni, fughe, suicidi, fatti che comunque si verificavano ugualmente): uno strumento che si andava ad aggiungere ad altri con funzione deterrente o 'motivazionale', come la consegna di pacchi e le rarissime visite dei parenti. La giornata lavorativa era normalmente di undici ore, ma anche qui, con delle eccezioni: Olga Adamova-Sliozberg, nella sua prima esperienza di campo a Magadan, afferma che d'estate se ne lavoravano quindici; le razioni erano – in questo caso c'è più uniformità¹⁴⁴ – di circa quattro etti di pane al giorno, con possibilità di aggiungerne due nel caso di prestazioni alla Stachanov. Le giornate venivano così riempite dalle ore lavorative, e quando il lavoro cessava rimaneva giusto il tempo necessario a ingurgitare il poco cibo e dormire. Ma c'era un altro fattore temporale a giocare un ruolo preponderante, un fattore nelle proporzioni sconosciuto all'esperienza nazista: la durata della pena. Per i prigionieri sovietici le condanne erano anormalmente lunghe, spesso ci si considerava fortunati se ci veniva condannati a dieci anni; per lunghi periodi le pene comminate erano considerate ufficiosamente 'a vita': dal Gulag non si usciva.

142 J. Bardach – K. Gleeson, *L'uomo del Gulag*, Il Saggiatore, Milano 2006, p. 217.

143 Questa insistenza sulla funzione 'emancipatrice' del lavoro non è un'esclusiva dei campi di concentramento totalitari. Concerne storicamente anche quelli coloniali. Il caso dei campi di concentramento inglesi in Kenya è a questo riguardo particolarmente interessante, stando alle analogie sul piano dei mezzi (violenza sistematica, degradazione dei prigionieri, organizzazione degli spazi e del tempo): sull'argomento si veda in particolare C. Elkins, *Britain's Gulag. The Brutal End of Empire in Kenya*, Pimlico, London, 2005, pp. 121-274.

144 Il perché è facilmente intuibile: se nel regno della psiche può regnare l'imponderabile, per quanto riguarda il fabbisogno medio di un prigioniero abile al lavoro le statistiche sono precise e vanno rispettate. È uno dei pochi ambiti in cui il Gulag raggiunse qualcosa di simile all' 'oggettività'.

Ciò comportava, oltre all'inferno della quotidianità, per cui ogni mattino giungeva come una maledizione ed era seguito da lunghe ore estenuanti il cui unico sollievo era dato dall'attesa del rientro nelle baracche per il riposo notturno, l'illimitatezza di un'esistenza da schiavo dove il rilascio coincideva idealmente con la morte.

Comunque sia, per evitare qualsiasi compendio didascalico sul tema, cui gli storici hanno già ampiamente provveduto¹⁴⁵, sarà più proficuo dedicarsi al commento di alcuni passi – riproposti secondo la loro naturale sequenza cronologica – dell'opera più esemplare sulla vita e i pensieri del detenuto del Gulag nel corso di una giornata-tipo: *Una giornata di Ivan Denisovič* di Aleksandr Šolgenicyn. Una panoramica sul testo, con alcune circoscritte incursioni, ci consentirà (come faremo con Levi e altri nel prossimo capitolo) di presentare i dati necessari a una riflessione sulla dimensione del tempo nei rispettivi sistemi concentrazionari.

Un'annotazione doverosa: il campo descritto nell' *Ivan Denisovič* non è uno dei più duri dell'Arcipelago: non è il monastero delle Solovki né la Kolyma (quest'ultima ritenuta l'Auschwitz dell'URSS). Fa parte dunque di quello che nella classificazione della Arendt viene definito Purgatorio¹⁴⁶. L'obiezione è dunque prevedibile, e a prima vista fondata: stiamo proponendo raffronti indebiti, con la pretesa di restituire due spaccati che in realtà afferiscono ad esperienze qualitativamente diverse, che dovrebbero lasciare spazio a precise distinzioni che rendano infine ragione della loro incomparabilità, anche sul piano del vissuto temporale.

Rispondiamo che se la nostra scelta è caduta sull' *Ivan Denisovič* (anziché, poniamo, su un racconto lungo di Šalamov o un capitolo di *Arcipelago Gulag*) è per questioni pratiche. La forma-testo dell'opera in questione, benchè non segua la scansione temporale di *Se questo è un uomo*, la cui parabola copre l'intero periodo di reclusione (un anno circa, anziché una giornata come in Šolgenicyn), è in molti aspetti – brevità, potenza espressiva, concisione e chiarezza concettuale – prossima al libro di Levi: posto che con quest'ultimo, nel caso s'intenda riprodurre un'analoga giornata-tipo del detenuto, si è costretti a lavorare sull'intreccio e sulla *fabula*, selezionando, scomponendo e riallineando i frammenti temporali che nell'*Ivan Denisovič* sono già disposti con l'intento di fornire un paradigma temporale che chiede solo di essere seguito così com'è.

Ma il vero motivo dell'accostamento è un altro, e riguarda il fatto che qui si parla del vissuto del

145 Su tutti Anne Applebaum, che ha studiato il Gulag sistematicamente, in tutti i suoi aspetti e figure, dal trasferimento alla selezione, dalle baracche ai bagni, dai campi di transito alle celle di punizione, dalle guardie alle gerarchie interne; naturalmente con il taglio perlopiù storico-descrittivo che la sua prospettiva esige. Cfr. A. Applebaum, *op. cit.*, pp. 147-428.

146 “Visti dall'esterno, essi e le cose che vi accadono possono essere descritti soltanto con immagini tratte da una vita dopo la morte, cioè una vita avulsa da scopi terreni. Li si può suddividere in tre tipi, corrispondenti alle tre immagini occidentali della vita nell'aldilà: Ade, purgatorio e inferno. All'Ade corrispondono le forme relativamente miti, una volta di moda persino nei paesi non totalitari, usate per togliere di mezzo gli elementi indesiderabili di ogni specie [...]. Il purgatorio era rappresentato dai campi di lavoro staliniani, dove la mancanza di cure si associava al caotico lavoro forzato. L'inferno nel senso più letterale della parola era costituito da quei tipi di campi perfezionati dai nazisti, in cui l'intera vita era sistematicamente organizzata per infliggere il massimo tormento possibile.” (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 609-10).

tempo, non del grado di vivibilità o invivibilità materiale. È l'interiorizzazione della scansione temporale, l'ordine del vissuto come processo in cui l'essere è situato, si muove e pre-dispone il suo orizzonte di senso che ci interessa qui; non l'intensità della violenza patita o la qualità della pena subita. Per questo riteniamo di poterli immediatamente comparare. L'esperienza del tempo nel Lager nazista è relativamente diversa rispetto a quella del Gulag: entrambi hanno qualcosa di loro proprio (e allo stesso tempo di innegabilmente comune). Ciò implica fra l'altro che vi siano più analogie possibili tra campi le cui condizioni di vita sono molto diverse ma riconducibili allo stesso regime, dove in alcuni casi anche solo l'idea di una comparazione può apparire scandalosa (non da ultimo in chiave intra-sistemica: si pensi alla differenza tra un campo come quello descritto ne *Il primo cerchio* e la Kolyma di Šalamov), che non tra campi simili per condizioni di vita materiale ma riconducibili a diversi regimi (come, poniamo, Dachau al tempo in cui Bruno Bettelheim fu prigioniero, e Karaganda come la conobbe Buber-Neumann) – benchè, ribadiamo, solo sul piano della temporalità: per quanto riguarda la violenza e le modalità dei decessi le cose cambiano¹⁴⁷. Veniamo ora al testo di Šolgenicyn.

“Come sempre, alle cinque del mattino, suonarono la sveglia percuotendo con un martello un pezzo di rotaia appeso vicino alla baracca del comando”¹⁴⁸. È questo l'incipit, potente, che ci fa precipitare immediatamente *in medias res*, trasmettendo con una locuzione la regolarità monotona della vita nel Gulag, e insieme la sua potenziale eternità: è sempre stato così, niente induce a pensare che le cose cambieranno, il mondo fuori può anche andare in rovina o evolversi nei modi più impensati, 'dentro' la vita è sempre la stessa. Mentre l'ora della sveglia non necessita di commenti (ogni campo ha la sua – cinque e mezza, sei, comunque presto), merita un primo appunto la modalità con cui il segnale della sveglia viene dato: un martello percuote un pezzo di rotaia. Siamo nei pressi della baracca del comando, ma i mezzi sono di fortuna. Una costante del Gulag: perché *sprecare tempo* a fabbricare una campana, sia pure rudimentale, quando qualsiasi altro materiale di scarto può servire allo scopo?

“Šuchov non attendeva mai la sveglia dormendo e si alzava sempre al suo segnale: all'appello mancava un'ora e mezzo circa di tempo tutto suo, non regolamentato, e chi conosceva la vita del campo poteva sempre rimediare qualcosa”¹⁴⁹. Dopo l'indicazione oraria 'oggettiva' ne abbiamo, poche righe sotto, un'altra relativa all'interiorizzazione soggettiva del tempo: dormire significa non accorgersi del tempo che passa, lasciarsi cioè sfuggire il tempo sottratto al lavoro, alla fame e alle percosse; di questo tempo è bene godere da svegli, assaporandone il valore (non è misurato né

147 Da ciò consegue anche che l'utile classificazione della Arendt sulla triade Ade-purgatorio-inferno va maneggiata con cautela, senza dogmatismi.

148 A. Šolgenicyn, *Una giornata di Ivan Denisovič*, Einaudi, Torino, 2014, p. 5.

149 *Ibidem*.

diviso, per questo è impagabile), tanto più se i compagni dormono: ci si sente unici, privilegiati, signori, in mezzo a uomini ignari di disperdere un bene... Un'ora e mezzo di tempo per sé, in Lager, è un'eternità; ed ecco fin da subito una delle contraddizioni più vistose, per il detenuto paralizzante: il bisogno di godere del tempo non regolamentato come un fine, e l'impulso a sfruttarlo per migliorare la propria condizione materiale, a farne cioè un mezzo, una funzione. Qui è chiaramente la seconda opzione a prevalere: e tuttavia il contrasto fra desideri e realtà non tarda a farsi sentire, immancabilmente, insidiando questo stesso tempo proprio, apparentemente inalienabile (“aveva desiderato che non venisse il mattino. Ma il mattino, come sempre, era venuto”¹⁵⁰). Ogni gesto, parola o notizia contiene (o apre a) il suo contrario; è un mondo di alternative e contrasti basilari, dove il lavoro può decidere chi vive e chi muore, dove la propria destinazione diventa una questione vitale, un destino (“non, come tutti i giorni, per i soliti ordini di lavoro: quel giorno – ricordò Šuchov – si decideva il loro destino”¹⁵¹). Šuchov si alza, e già si arrovella sul da farsi: farsi esonerare dal lavoro o no? Oppure confidare nella temperatura, motivo per cui corre a guardare, “pieno di speranza, il tubetto latteo: sotto i 40 non si andava al lavoro”¹⁵². Per quanto indirettamente, anche il gelo interviene, assieme alla fame e al lavoro, a strutturare il senso del tempo e le sue componenti; in modi che in Germania – dove non fa *così* freddo – restano a certi livelli sconosciuti. Anche questa dei 40°, che pare enunciata come regola generale da Suchov, varia in realtà da campo a campo (la Adamova-Sliozberg ricorda come a Magadan si lavorasse anche a cinquanta gradi sotto zero¹⁵³). La fame dilata il tempo, rendendolo insostenibile e infinito; il freddo letteralmente lo congela, irrigidendolo in un *continuum* di dolore che quasi ne ottunde la percezione; un unico sentimento d'impotenza, che paradossalmente solo il lavoro può scongiurare – tenersi impegnati in attività dispendiose sul piano fisico poteva ostacolare l'ipotermia e la necrosi degli arti – e tuttavia in certi casi può avvicinare all'ultimo stadio, quello ormai prossimo alla morte, la cui attesa è in grado di 'sciogliere' il tempo congelato.

Šuchov ora si dirige verso la baracca del comando ed entra nella stanza delle guardie, dove gli viene ordinato di lavare il pavimento. Nuova ambivalenza, nuovi dissidi interiori: è un lavoro da sgobboni, ma c'è la stufa accesa, si sta al caldo: nelle baracche si gela, al punto da dormire coi pantaloni addosso per impedire che si trasformino in ghiaccioli e stiano in piedi da soli. Inoltre, se il lavoro è motivo di odio perenne e pretesto per fughe all'infermeria¹⁵⁴, al contempo è sufficiente

150 *Ivi*, p. 6.

151 *Ivi*, p. 7.

152 *Ivi*, p. 11.

153 A darci un'idea di quel che possono significare per l'ambiente e per il corpo umano certe temperature provvede Šalamov: “se c'è una nebbia gelata, fuori fa meno quaranta; se l'aria esce con rumore dal naso, ma non si fa ancora fatica a respirare, vuol dire che siamo a meno quarantacinque; se la respirazione è rumorosa e si avverte affanno, allora meno cinquanta. Sotto i meno cinquantacinque, lo sputo gela in volo.” (Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit., p. 17).

154 Il medico nel Gulag, a differenza dei Lager nazisti, è una figura angelica, non diabolica: “la vita del lager è fatta in modo tale che solo un membro della categoria medica può portare un aiuto reale e concreto al detenuto. Tutelare la

iniziare a lavorare perché le fitte del mattino scompaiano¹⁵⁵. È la dolorosa contraddizione della condizione concentrazionaria sovietica: ridotto a macchina produttiva, l'organismo umano non concepisce altro essere che il fare, ragione per cui se in coscienza l'individuo odia il lavoro, è pur sempre nella condizione tale per cui il suo corpo a tratti lo reclama – benché, inevitabilmente, solo in fase di 'riscaldamento', poco oltre 'l'accensione', dopodiché subentrano nuovamente dolori e sfinimento, fino al momento di coricarsi. Ma anche questo non è vero riposo¹⁵⁶.

Finito di svolgere il suo compito, di nuovo il male dopo la fatica, da cui il bisogno di recarsi in infermeria; comincia così a delinearsi il carattere talora grottesco dell'incedere proprio al detenuto sovietico: un'oscillazione tra una condizione e l'altra, una peregrinazione da un luogo all'altro. Poi ancora ostacoli: “non doveva capitare sotto gli occhi della guardia: c'era un ordine rigoroso del comandante del campo: prendere i detenuti che circolavano da soli e sbatterli in cella di punizione”¹⁵⁷. Perché? Perché lasciare il detenuto libero di gestire i propri spazi durante il tempo non regolarizzato, significa concedergli quel surrogato di libertà di cui il campo è negazione istituzionalizzata. Circolare da soli potrebbe costituire pretesto per una rivendicazione di autonomia individuale: ci si appropria dello spazio oltre che del tempo, il Lager non lo può ammettere! La solitudine fisica – che non è l'isolamento, ma il non essere circondato da altri prigionieri – deve essere proibita laddove il detenuto sia nelle condizioni psicologiche atte a disporre del suo tempo.

Arriviamo così a una delle regole d'oro: non bisogna aver fretta, scrive Šolgenicyn: “se non si conta il sonno, il deportato ha per sé soltanto i dieci minuti della colazione, i cinque del pranzo e i cinque della cena”¹⁵⁸. L'ipotetica è importante: ci dice quanto fosse vitale rubare del tempo al sonno (ma non sempre era possibile, se il lavoro era pesante) per rendere meno precario l'equilibrio psichico, e d'altra parte ci ricorda implicitamente che il campo è una questione di negoziazione/attraversamento di limiti non scolpiti nel marmo; che in molti campi dell'Arcipelago non era possibile nemmeno attingere alle riserve rimaste per godere di un dormiveglia, perché il livello di prostrazione fisica era tale da distogliere dal pensiero di un solo secondo rubato al sonno.

Il tempo tuttavia è anche ciclico, poiché in esso s'instaurano irrimediabilmente bisogni primari: “il periodo che i deportati mangiano di più è giugno: la provvista di verdure finisce e la sostituiscono con le granaglie. Il periodo che si mangia peggio è luglio: nella caldaia buttano ortica tritata”¹⁵⁹. La corta gittata del ciclo quotidiano rimanda a quella più lunga delle stagioni: le incombenze sono le

salute è la stessa cosa che tutelare la vita” (*Ivi*, p. 175). È fin troppo facile capire il perché: i medici nazisti potevano trattare gli uomini come cavie da laboratorio scientifico, fossero essi malati o meno, perché c'era una 'razza' da salvaguardare, e una 'purezza' da preservare; al cuore dell'ideologia bolscevica invece non c'era la razza o il sangue ma la classe e il lavoro, per quanto balzani fossero i criteri che li definivano.

155 Cfr. A. Šolgenicyn, *Una giornata di Ivan Denisovič*, cit., p. 12.

156 Inutile dire che nell'impossibilità di un reale, autentico riposo i due sistemi concentrazionari s'incontrano.

157 *Ivi*, p. 15.

158 *Ivi*, p. 17.

159 *Ivi*, pp. 17-8.

stesse, giornate sempre uguali riproducono una cronologia che nell'accumulo sempre identico di affanni e pensieri viene inghiottita da una temporalità diversa che la trascende, una sorta di perversione terrena, di versione diabolica della beatitudine eterna.

“La notte era sempre uguale” – prosegue il narratore – “come all'ora della sveglia, ma un occhio esperto poteva, da tanti piccoli indizi, capire che fra poco avrebbero suonato l'adunata”¹⁶⁰. Non c'è dunque solo l'immateriale (di cui il tempo è il nome più accessibile), ma anche la materia viva – visiva, olfattiva, uditiva, insomma i sensi – su cui l'esperienza si forma e l'individuo si esercita: se il Gulag è dotato di un 'respiro', non bisogna dimenticare mai che anche ciò che non è materia ha pur sempre una relazione con essa, che lo stesso futuro, che il campo divora e sbeffeggia, si radica in un presente la cui scansione fisica è sottratta ai prigionieri (“l'orologio non è permesso ai detenuti: le loro ore le fanno i capi”¹⁶¹).

È venuto il momento dell'adunata: “non c'è momento più amaro dell'adunata al mattino. Buio, gelo, pancia vuota, e per tutto il giorno. La lingua è legata, nessuno ha voglia di parlare”¹⁶². Ma l'imprevisto è dietro l'angolo, ai detenuti cominciano a requisire le camicie, fatto cui segue una sentenza che rivela la sapienza psicologica di Šolgenicyn: “questa è la vita del deportato, ma Šuchov ci aveva fatto il callo: si aspettava sempre il peggio”¹⁶³. Si potrebbe osservare che questa strategia di sopravvivenza è una costante sin dall'antichità, non una prerogativa delle società estreme: ma nel primo caso essa è il frutto della riflessione pacata di fronte all'esistenza; nel caso della società concentrazionaria, invece, è un fattore esterno che modifica con violenza l'atteggiamento individuale, stravolgendo le sue disposizioni in modo tale da plasmare le menti dei prigionieri. È evidente nell'economia del periodo l'intento di saldare piano universale – “questa è la vita del deportato”, di ogni deportato – con la prospettiva particolare introdotta dall'avversativa; il Lager introduce nel pensiero degli uomini del Novecento il germe della destabilizzazione permanente.

Finché non si giunge alla perquisizione:

La perquisizione se non alla sera, almeno al mattino, quando faceva freddo, era sbrigativa: il detenuto si slacciava la casacca e ne apriva le falde. E così cinque detenuti per volta andavano incontro a cinque guardie. Queste battevano i fianchi del giaccone chiuso, davano un colpetto all'unica tasca permessa, sul ginocchio destro, e non si toglievano neppure i guanti; se al tatto sentivano qualcosa di strano, non la tiravano subito fuori, ma chiedevano pigramente: – Che roba è?

Che può avere addosso un detenuto all'alba? Coltelli? Il coltello semmai lo porti nel campo, non

160 *Ivi*, p. 19.

161 *Ivi*, p. 21.

162 *Ivi*, p. 27.

163 *Ivi*, p. 31.

fuori. La mattina si controlla che non porti con sé qualche chilo di cibo per evadere. Un tempo si aveva una tale paura per quei due etti di pane del pranzo che c'era stato un ordine: ogni squadra doveva fare una valigia di legno e in essa portare tutti i pezzi di pane dei suoi membri. Che cosa volessero ottenere in questo modo, era difficile capirlo; più che altro lo facevano per tormentare la gente con una noia di più: prima di mettere la razione di pane nella valigia bisognava marcarla con un morso, ma rimanevano uguali lo stesso, tutte fatte di uno stesso pane, e per tutta la strada ci si tormentava all'idea che avrebbero potuto cambiare il tuo pezzo e si questionava e a volte si arrivava a fare a botte. Ma un giorno tre deportati scapparono dalla zona dei lavori con un autocarro e con la valigia del pane. Allora i capi ci ripensarono, e fecero sfasciare le valige. Ognuno avrebbe riportato nuovamente la sua pagnotta con sé.

Al mattino controllavano anche che sotto non si avesse un abito borghese. Ma tutti gli abiti borghesi li avevano sequestrati da molto tempo, e li avrebbero ridati alla fine della pena, dicevano. Ma, nel campo, nessuno era ancora giunto alla fine della pena!

Controllavano anche che non portassero delle lettere da far spedire da qualcuno libero. Però a cercare le lettere addosso a ognuno c'era da perder tempo fino all'ora di pranzo.¹⁶⁴

Al mattino è logico essere frettolosi: c'è del lavoro da sbrigare ad attendere i detenuti, inoltre per opprimerli gratuitamente c'è sempre la sera, il rientro; a quel punto chi vorrà potrà infierire sui sottoposti. Segue la marcia sino al luogo di lavoro, su distanze variabili secondo la natura della mansione e del lavoro precedentemente svolto: se ad esempio i detenuti erano taglialegna, ogni giorno la distanza aumentava, in quanto gli alberi venivano abbattuti dal bosco più vicino alle foreste più lontane, ad avanzare. In marcia ognuno sprofonda nei propri pensieri, perché è l'ultimo momento prima del lavoro massacrante che occuperà, dissipandola, la giornata: ma ci si guardi dal sottintendere che ognuno è libero di sprofondare nei propri pensieri, poiché “neppure il pensiero del deportato è libero: torna sempre sulle medesime cose: non troveranno il pane nascosto nel giaciglio? Mi daranno l'esonero stasera all'infermeria? Metteranno in cella il capitano? Come ha fatto Tsezar ad avere la sua maglietta di flanella? Avrà dato lo sbruffo a qualcuno del deposito effetti personali?”¹⁶⁵. Nel campo il pensiero, che sempre – non da ultimo tra i liberi – è vincolato a una serie di premesse, è per giunta rigidamente prefigurato e incanalato, per cui il corso dei pensieri del singolo detenuto differisce da quello del suo vicino solo in virtù di piccoli eppure relevantissimi accadimenti svoltisi tra la sveglia e l'adunata, solo nella modalità espressiva della formulazione: mai nei contenuti, mai nella sostanza. Egli dispone di un passato prossimo e di un futuro immediato, cui si riallaccia per necessità di sopravvivenza: esso non va oltre la sera e la notte, mentre il futuro anteriore è un'entità talmente remota da risultare imponderabile, quanto può esserlo il tempo immutabile della divinità. La vita interiore del prigioniero è per definizione inimmaginabile: si nega

164 *Ivi*, p. 32-3.

165 *Ivi*, p. 37.

a qualsiasi immedesimazione possibile, ad ogni empatia non solo riferita alla temporalità ma anche ad altri ambiti, come la questione delle disuguaglianze: “chi sta al caldo può capire chi sta al freddo?” si chiede Šolgenicyn¹⁶⁶. Continua il racconto: “Ivan Denisovič si era disabituato a pensare che cosa avrebbe fatto fra un giorno o fra un anno e come avrebbe mantenuto la famiglia. Per lui pensavano a tutto i capi: era più facile vivere. Lui doveva ancora scontare un inverno e un'estate e poi ancora un'estate”¹⁶⁷. Una concezione di stampo militaresco, cui segue nuovamente il riferimento al ciclo stagionale, indice della lunghezza interminabile della pena, così lunga che la prospettiva del rilascio è una chimera... Finché la squadra non entra nel cantiere: “importante era entrare nel cantiere, poi ci si arrangiava da soli”¹⁶⁸; “per i detenuti [...] la giornata era lunga, il tempo non mancava. Tutti, girando per il cantiere, si chinavano a raccogliere una scheggia qua, un'altra là, fuoco per la nostra stufa, e li nascondevano ben bene”¹⁶⁹. Sugli attimi che seguivano immediatamente l'alba: “Quel tempo apparteneva a noialtri! Intanto che i capi si raccapezzavano, ci si ficcava in un angolo, al caldo e si stava lì seduti: c'era sempre tempo per rompersi la schiena”¹⁷⁰. È un altro genere di temporalità rispetto ai minuti che precedono la sveglia: qui i prigionieri rubano brandelli di tempo alle guardie che per un attimo si assentano, mentre i prigionieri ne approfittano. Rileviamo anche in questa circostanza la diversità rispetto al campo nazista, dove qualsiasi forma di accidia, se scoperta, sarebbe stata punita con le botte o con la morte previa pubblica esecuzione (dalle SA prima, dalle SS poi): ritorna il motivo della violenza come strumento o come fine; è sempre difficile – ancorché teoricamente legittimo – generalizzare, ma è questa differenza a far sì che, fermo restando l'arbitrio, comune ad entrambi i sistemi concentrazionari, la distanza tra il comportamento di una guardia brutale e una ‘umana’ fosse molto più marcata nel Gulag, dove i comportamenti erano meno uniformi, complice una disorganizzazione, corruzione e inefficienza mediamente superiori rispetto agli standard nazisti. A proposito di corruzione, quella delle quote (la famosa *tufta*) è fenomeno tipicamente russo e anch'essa si radica nell'esigenza di prolungare il proprio tempo di vita:

La «percentuale» è più importante del lavoro stesso. Se il caposquadra è intelligente, punta soprattutto sulla «percentuale». È la «percentuale» che ci dà da mangiare. Bisogna presentare i difetti come fossero qualità. Bisogna saper vendere bene quel che si è pagato male. Perciò il caposquadra deve aver cervello. E deve tenersi buoni quelli che stabiliscono le norme di lavoro. Bisogna dare lo sbruffo anche a loro.

In fondo a chi servono le «percentuali»? Al campo. L'amministrazione ci guadagna migliaia di

166 *Ivi*, p. 23.

167 *Ivi*, p. 40.

168 *Ivi*, p. 43.

169 *Ivi*, p. 44.

170 *Ibidem*.

rubli in più e distribuisce i premi ai suoi tenenti. A Volkovoj per la sua frusta. A te, duecento grammi di pane in più, la sera. I duecento grammi che decidono della vita.¹⁷¹

Si vede anche qui come questioni apparentemente slegate dal tema in oggetto vi si leghino in realtà strettamente. Ma al di là della *tufta*, l'ossessione del tempo come ciò che deve passare ed essere occupato è una costante, che in qualche momento dà luogo persino a qualche siparietto quasi comico:

- Dev'essere proprio mezzogiorno, – annunciò anche Šuchov. – Il solicello è a cavallo dello zenit ormai.
- Se è a cavallo, – replicò il capitano – vuol dire che non è mezzogiorno, ma l'una.
- Come mai? – si meravigliò Šuchov. – I nostri nonni dicevano che quando il sole è al punto più alto è mezzogiorno.
- I nonni sì, – tagliò corto il capitano, – ma, dopo i nonni, ci fu un decreto: il sole raggiunge il punto più alto all'una.
- Il decreto di chi?
- Del potere sovietico!¹⁷²

L'autorità è a tal punto onnipotente che potrebbe decidere anche, come Giosuè, di fermare il sole, di modificare l'immodificabile: sono, questi, toni perlopiù assenti dai memorialisti dell'Olocausto.

Il tempo, bestia informe, si fa beffe delle sventure e sembra infierire sui disgraziati: “c'era stato un tempo beato in cui davano a tutti, senza distinzione, dieci anni. Dal '49, invece era cominciata un'altra èra: venticinque anni a tutti. Per dieci anni è ancora possibile farcela senza crepare. Ma provati un po' per venticinque!”¹⁷³. Continua beffardo Šolgenicyn: “La legge è una cosa elastica. Finisci la tua decina, e ti dicono: to', pigliatene un'altra”¹⁷⁴. E infine “così si vive, come tante talpe, e non c'è mai tempo per pensare a quello che c'è trascorso e a quello che ci aspetta”¹⁷⁵.

Il giorno volge al termine, i prigionieri stanno rientrando con la scorta alla luce della luna; ecco che si avvicinano alla porta d'ingresso, ma l'ennesimo grido risuona:

- Mettetevi per cinque! Uno! Due!

Questo loro contare e ricontare era una grossa scocciatura perché ti facevano perdere tempo tuo, non regolamentato. E c'era ancora da raggiungere il campo attraverso la steppa, e da attendere il proprio turno prima di farsi perquisire! Le squadre correvano a gambe levate, facendo a gara per

171 *Ivi*, p. 57.

172 *Ivi*, p. 61.

173 *Ivi*, p. 62.

174 *Ibidem*.

175 *Ivi*, p. 63.

farsi perquisire prima e rientrare nel campo al più presto possibile. La squadra che sarebbe arrivata nel campo per prima avrebbe fatto, oggi, da padrona: la mensa l'attendeva, sarebbe stata la prima a ritirare i pacchi postali, la prima a presentarsi al deposito degli oggetti personali, la prima a entrare nella cucina per i detenuti, la prima a ritirare le lettere e a consegnarle alla censura, ad andare dal medico, dal barbiere, nel bagno pubblico, insomma, la prima dappertutto.¹⁷⁶

La giornata regolamentare, fatta di lavoro dall'alba al tramonto nel gelo dell'entroterra russo, sta volgendo al termine; il “gregge nero”¹⁷⁷ dei detenuti può rientrare nel campo, possibilmente in fretta (“la mattina, è l'unica salvezza del detenuto, camminare adagio verso il posto di lavoro. Chi corre presto non sconta vivo la sua pena. Si esaurisce e crolla”¹⁷⁸, ma la sera è diverso, ci sono la scodella e la cuccetta ad attenderlo). Si è arrivati 'a casa'... ma quale? “L'altra casa, non c'è mai tempo per poterla ricordare, nel corso della giornata”¹⁷⁹: poi il rientro e l'ennesimo conteggio, dopodiché “il detenuto [...] diventava un uomo libero”¹⁸⁰. Si fa per dire, ma per il momento basta, meglio di nulla. Un salto all'Ufficio pacchi (qualche parente potrebbe aver inviato qualcosa), un pasto frugale alla mensa (“lo spettacolo di sempre: nuvole di vapore sprigionate dalla porta sbattente, i detenuti ai tavoli, pigiati come acciughe, altri detenuti in giro per le corsie, urtandosi, chi col vassoio pieno e chi senza”¹⁸¹), poi l'appello serale, nel peggiore dei casi un secondo conteggio; infine a dormire, nell'attesa dolceamara del mattino:

Mentre stava pigliando sonno, Šuchov si sentiva del tutto soddisfatto. La giornata era stata parecchio fortunata: non l'avevano messo in cella di punizione, la squadra non era stata mandata a lavorare al «villaggio socialista», aveva rubato una scodella di cascina d'avena a pranzo, il caposquadra aveva «chiuso la percentuale» bene, il lavoro di muratura era stato per lui un piacere, non gli avevano trovato addosso il pezzo di sega, aveva guadagnato qualcosa da Tsezar, la sera, e aveva comperato del tabacco. E non si era ammalato, aveva resistito.

Era trascorsa una giornata non offuscata da nulla, una giornata quasi felice.

La pena affibbiatagli, dal principio sino alla fine, contava tremilaseicentocinquante giornate come quella.

Per via degli anni bisestili si allungava di tre giorni ancora...¹⁸²

176 *Ivi*, p. 107.

177 *Ivi*, p. 115.

178 *Ivi*, p. 116.

179 *Ivi*, p. 120.

180 *Ivi*, p. 125.

181 *Ivi*, p. 145.

182 *Ivi*, p. 170.

Il tempo del detenuto nel Gulag è un singolare supplizio in cui gli istanti, i minuti e le ore si susseguono in modo che ogni giornata lascia il segno, senza che l'abitudine sfoci nell'assuefazione necessaria a non soffrire per un solo minuto in più di pena da scontare.

CAPITOLO III: IL LAGER NAZISTA

3.1 Problematica relativa allo studio dei campi nazisti

La massa di turisti che oggi affluisce a Monaco va innanzitutto al Marienplatz, per godersi il grazioso carillon e ammirare le divertenti figure di legno che eseguono puntuali la loro danza sulla torre del municipio, e poi va a Dachau alle baracche. Chi vuole conservare un bel ricordo del «Gartenhaus» di Goethe e della sua Christiane a Weimar, visita subito dopo, con riverente costernazione, anche il monumento di Buchenwald. In questa cultura museale dei campi di concentramento, la coscienza storica obbliga ogni contemporaneo sensibile, per non parlare del politico pieno di principi morali, a far fotografie o, meglio ancora, a farsi fotografare in quei luoghi.

Che vantaggio ne traiamo?¹⁸³

Queste parole, provocatorie ma inappuntabili, Ruth Klüger le ha scritte nel 1992; esse, oltre a non aver perso tutta la loro attualità, definiscono efficacemente la situazione che ci si trova di fronte quando si passa dall'esame del Gulag staliniano a quello del Lager nazista. Solo il secondo, infatti, è presente nella coscienza dell'uomo comune; ciò significa che qualsiasi indagine su di esso deve, volente o nolente, confrontarsi con un apparato di nozioni e concetti che informano tanto il patrimonio linguistico condiviso quanto l'immaginario collettivo. Tali materiali, se da un lato mettono effettivamente a disposizione una *koiné* che può fungere da base per la memoria, benché non sia priva di risvolti morbosi (persino certi dettagli degli esperimenti nazisti sulle cavie umane sono diventati moneta corrente), dall'altro costringono a fare i conti con la pleora di contenuti – una vera e propria galassia iconica e grafica – che si affastellano sotto le voci più varie (Nazismo, Shoah, Sterminio, Soluzione finale), e dalla quale si rischia di farsi travolgere perdendo di vista l'essenziale. S'impone allora, prima di riprodurre con nuovi significati lo schema del capitolo precedente, la trattazione di alcune questioni *prima facie* meramente linguistiche o terminologiche, in realtà metodologiche e sostanziali.

Il Lager nazista si definisce perlopiù a stretto contatto con istituzioni di reclusione che la Storia ha calcificato e visto propagarsi. È il caso, per citare l'esempio più eclatante, del ghetto.

Nel suo studio omonimo dedicato al funzionamento sociale della segregazione, il sociologo Louis Wirth espone nel dettaglio, sul piano storico e concettuale, le caratteristiche del ghetto, individuando un 'tipo ebraico', una 'mentalità', dei modi di vivere che da secoli contraddistinguono

183 R. Klüger, *Vivere ancora*, SE, Milano 2005, p. 63.

l'esperienza della comunità ebraica nel mondo. Ne risulta che se in generale il termine ghetto ha sempre designato il quartiere ebraico di una città¹⁸⁴, esso è passato, dalla modernità in poi, a designare le aree cittadine popolate dal gruppo più povero e arretrato della comunità suddetta¹⁸⁵. Esso originariamente, dal punto di vista amministrativo, rappresentava uno strumento di controllo: dal punto di vista esteriore “ha una certa rassomiglianza con le sbarre di una prigione”¹⁸⁶, mentre su quello sociologico “rappresenta un caso prolungato di isolamento sociale”¹⁸⁷. Sembrerebbe dunque agevole distinguere il ghetto dal campo di concentramento, poiché le istituzioni centrali del secondo sono l'arbitrio e il lavoro coatto, elementi non definitivi del ghetto¹⁸⁸. La stessa definizione data da Kamiński, per cui il campo è essenzialmente una struttura “i cui prigionieri sono incarcerati abusivamente e in spregio della legalità”¹⁸⁹, sembrerebbe scongiurare definitivamente il pericolo di un'eventuale confusione tra la forma-ghetto e i Lager nazisti. Ciononostante le cose non sono così semplici.

Quando infatti Wirth scrive che il ghetto prima di essere un fatto fisico è una figura mentale, una forma più che un luogo, e che come tale la sua istituzione “è una manifestazione della natura umana”¹⁹⁰, la cui presenza agisce profondamente sulla coscienza e sul corpo¹⁹¹, per cui la grande varietà di aspetti delle situazioni “che dipendono dalla natura umana sono affini a quelli del ghetto”¹⁹², non può non risuonare nella memoria la chiusa del dodicesimo capitolo de *Le origini del totalitarismo*, in cui Hannah Arendt sostiene che con l'avvento dei campi di concentramento totalitari la posta in gioco è la stessa natura umana¹⁹³. Le due forme paiono convergere, sebbene problematicamente, o quantomeno avere dei punti di contatto.

Cerchiamo allora alcune tracce che possano istradare sull'eventuale sovrapposizione dei due fenomeni nel caso nazista, per fare chiarezza sul come e perché il ghetto rientri nella questione dei

184 Cfr. L. Wirth, *Il ghetto. Il funzionamento sociale della segregazione*, Res Gestae, Milano 2014, p.9.

185 *Ivi*, p. 11.

186 *Ivi*, p. 9.

187 *Ivi*, p. 11.

188 “Le due questioni specifiche che stanno alla base dell'istituzione dei campi di concentramento e ne caratterizzano il funzionamento sono «l'arbitrio» e il «lavoro coatto»”, scrive Kamiński (A. J. Kamiński, *I campi di concentramento dal 1896 a oggi. Storia, funzioni, tipologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, p. 79), il quale osserva, riferendosi ai campi nazisti che “la struttura esteriore del campo di concentramento è di per sé più umana di una prigione. Non esistono muri e sbarre, anziché stare in una minuscola cella mal aerata e poco illuminata dal sole, il detenuto del campo di concentramento vive all'aperto e spesso dietro il filo spinato vede del verde. Sono il trattamento disumano dei detenuti, l'affollamento del campo, la mancanza, tra le altre cose, di riposo e quiete, e soprattutto le razioni da fame del cibo spesso disgustoso che fanno del campo un inferno” (*Ivi*, p. 63). Anche Sosfky scrive che l'arbitrio è “l'elemento base del terrore” (W. Sosfky, *op. cit.*, p. 30), cui i campi sono lo strumento, e che “nei Lager si è costituita una forma sociale di potere che si differenzia radicalmente dalle comuni tipologie di potere e di dominio” (*Ivi*, p. 20), tra le quali figurano la prigione e – appunto – il ghetto; infine che “il lavoro cui si era costretti nel lager non è paragonabile in nessun modo al lavoro forzato” (*Ivi*, p. 34). Siamo in presenza di un nuovo genere di coazione.

189 A. J. Kamiński, *op. cit.*, p. 15.

190 L. Wirth, *op. cit.*, p. 226.

191 *Ivi*, p. 228.

192 *Ivi*, p. 223.

193 Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 628.

confini del Lager. I primi elementi li desumiamo dall'opera di un grande storico della Germania nazista, il premio Pulitzer Saul Friedländer, nella cui opera *Gli anni dello sterminio. La Germania nazista e gli ebrei* sono numerosi i passi in cui il modello del campo di concentramento è posto in relazione di contiguità (e a volte di continuità) con altri:

il ghetto di Łódź sarebbe diventato un vasto campo di concentramento e di lavoro urbano¹⁹⁴; quanto agli ebrei del Protettorato, Heydrich progettava la creazione di due campi di transito (parlò di «campi di raccolta»), uno in Moravia e uno in Boemia, da cui gli ebrei sarebbero partiti verso est dopo essere già stati «massicciamente decimati»¹⁹⁵; [i campi di lavoro di Amersfoort, Vught e altri più piccoli] erano in realtà campi di concentramento che utilizzavano lavoro forzato ebraico e non ebraico [...]¹⁹⁶.

Qui non abbiamo a che fare con una difficoltà solo degli storici, i quali in fin dei conti potrebbero prescindere dalle definizioni dei tipi, ma anche dei testimoni, perché ogni determinazione rappresenta un passo verso la comprensione; ascoltiamo nuovamente la Klüger:

Negli anni hitleriani Theresienstadt veniva definita ghetto, oggi la si annovera fra i campi di concentramento. Anch'io la chiamavo «ghetto» e la distinguevo da Auschwitz, Dachau e Buchenwald, i lager di cui conoscevo il nome. Prima ci avevano scacciati dalle nostre case e stipati in case da ebrei, ora ci mandavano in un insediamento ebraico. Di qui la parola ghetto. Così vuole la logica. Ma è evidente perché l'espressione non sia esatta. Nel linguaggio normale, un ghetto non era un campo di prigionia per deportati, bensì un quartiere cittadino in cui abitavano gli ebrei. Theresienstadt, invece, era la stalla accanto al macello.

Ad Auschwitz-Birkenau compresi che ero in un campo di concentramento. La parola «campo di sterminio» non esisteva ancora. Il mio terzo lager, di cui nessuno riesce a ricordare il nome, si chiamava Christianstadt, era un lager esterno di Groß-Rosen, anch'esso un campo di concentramento, e veniva definito campo di lavoro.¹⁹⁷

Ragione per cui, quando Friedländer scrive che “mentre Theresienstadt, progettata come ghetto, era in parte campo di raccolta e in parte campo di concentramento, la banale Izbica, nel distretto di Lublino, era in effetti un ghetto senza mura”¹⁹⁸, non sta portando alla luce la questione, in fondo 'pacifica', storicamente esplicabile (con la guerra e la soluzione finale), dell'evoluzione da una forma

194 S. Friedländer, *Gli anni dello sterminio. La Germania nazista e gli ebrei (1939-1945)*, Garzanti, Milano 2009, p. 143.

195 *Ivi*, pp. 343-4.

196 *Ivi*, p. 447.

197 R. Klüger, *op. cit.*, pp. 72-3.

198 S. Friedländer, *op. cit.*, p. 424.

a un'altra, o di un'istituzione trasformata per decreto; induce piuttosto a porre il problema dei confini reali tra una forma e l'altra¹⁹⁹. Problema forse in parte irrisolvibile (“la linea che separa il massacro dallo sfruttamento attraversa la problematica dei campi di concentramento e non è facile da tracciare”²⁰⁰), ma senza il quale non vi sarebbe problematica ma assiomatica, mera esposizione. Bisogna dunque averlo ben presente, anche in ragione del fatto che quello nazista – a differenza di quello sovietico – è un sistema concentrazionario ricco di unità miste: se in Russia vi era maggiore omogeneità a livello locale, in quello nazista un singolo campo poteva essere multifunzionale (come Auschwitz), acquisire o mutare funzione nel tempo, dal transito alla raccolta, dallo sfruttamento allo sterminio sistematico²⁰¹: in un caso le differenze sono soprattutto *inter*, nell'altro *intra*. Ciò significa, in concreto, che all'interno di un singolo Lager nazista alcune caratteristiche di una forma-campo potevano ritrovarsi in un'altra e viceversa: la continuità e la contiguità di modelli eterogenei erano contemplate come occasionalmente proficue o inevitabili.

Rimane il fatto incontestabile che non si possono confondere i campi di concentramento veri e propri dai campi di sterminio, il cui solo scopo era la soppressione²⁰², mentre i campi di per sé ne avevano più di uno, in quanto “servivano da luoghi di detenzione, di produzione e di soppressione fisica, da centri di addestramento per i reparti Totenkopf («Testa di morto») delle SS, e da strumento di terrore rivolto contro la società esterna”²⁰³. Quando parleremo di campi ibridi come Auschwitz e Majdanek, perciò, lo faremo presupponendo la loro stratificazione, che peraltro i detenuti, in condizioni normali, data la ristrettezza di prospettiva della loro cattività, non avrebbero mai potuto rilevare (salvo eccezioni, come nel caso del campo femminile di Birkenau, che ospitava al suo interno i crematori).

Un'ulteriore precisazione: si è soliti far uso, per quanto riguarda l'insieme dei Lager nazisti, di termini quali 'universo concentrazionario', 'società concentrazionaria', 'fenomeno concentrazionario'. Questi, avendo ognuno un padre putativo e una storia, si trascinano addosso le sfumature di significato relative all'uso di chi, coniadoli, ne ha messo in evidenza alcune proprietà a discapito di altre. Noi li impieghiamo come sinonimi, oltre che per comodità retorica, anche perché l'uso reiterato di nomi diversi ci ricorda come l'atto di nominare può risultare utile, purché si sappia che

199 Tale problema, lungi dall'essere astratto, è al cuore di ogni dibattito polemico/teorico sulla legittimità dell'analogia tra campi di concentramento totalitari e realtà contemporanea: ovvero, sulla liceità del concetto di biopolitica nel presente ambito. Lo esamineremo nel dettaglio nel prossimo capitolo.

200 A. J. Kamiński, *op. cit.*, p. 35.

201 “Il sistema nazista, come quello staliniano, non è uniforme, ma consiste di una serie di categorie in virtù delle quali le persone sono trattate in modo molto diverso. Nel caso dei nazisti queste diverse categorie si trovavano di solito nello stesso Lager, ma senza venire a contatto l'una con l'altra; spesso la separazione fra di loro era più rigorosa dell'isolamento dal mondo esterno. [...] Nel regime staliniano si dovevano distinguere invece tre sistemi più o meno indipendenti.” (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 606).

202 Cfr. W. Laquer (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto*, Einaudi, Torino 2007, pp. 137-42; G. Sereny, *In quelle tenebre*, Adelphi, Milano, 2012, p. 134.

203 W. Sofsky, *op. cit.*, p. 19.

la sua efficacia è relativa²⁰⁴. Coi termini sopra citati intendiamo l'insieme autoreferenziale e indipendente che designa – a seconda del contesto – tanto le unità maggiori quanto i singoli sottocampi, formando un sistema (da cui nel caso nazista teniamo fuori, in qualità di terminali, i sei grandi centri dello sterminio: oltre ai due multifunzionali già nominati, che sono dei casi a parte e quindi rientrano nell'analisi, Chełmno, Sobibór, Treblinka e Bełżec)²⁰⁵.

C'è poi la questione della necessità di smascherare false analogie. Quando ad esempio Paul Martin Neurath, rievocando la sua esperienza di internato, racconta che prima di essere spedito nei campi fu rinchiuso in una cella con altri trenta prigionieri, e che ognuno di questi s'interrogava sulle possibili ragioni della propria carcerazione²⁰⁶, non bisogna commettere l'errore di far coincidere lo smarrimento del detenuto dei campi nazisti con quello, a tutta prima simile, del detenuto sovietico (di cui si è detto nel capitolo precedente). Entrambi, naturalmente, non possono non chiedersi il perché della loro condizione: ma nel primo caso è un perché più 'generalizzato': altrettanto disperato, certo, ma che va fatto risalire ai tratti peculiari dell'ideologia hitleriana. Rimanda al trattamento riservato a determinate categorie; sottende un “perché questo?” che a sua volta rimanda a un “come è stato possibile?”. Nel secondo caso, invece, si è di fronte a un “perché?” che esprime un “che cosa posso mai aver fatto?” (nel caso nazista la risposta c'è: sei ebreo, oppure un oppositore, o un criminale); è, in altri termini, sempre un “perché io?”

Ancora: se per il Gulag gli ostacoli sono il frutto di una documentazione nella quantità ancora non del tutto soddisfacente, con i Lager nazisti viceversa ci si trova di fronte a una tal mole di studi da rendere quasi pleonastico il ricorso a informazioni di pubblico dominio; motivo per cui, una differenza rispetto al capitolo precedente è la relativa brevità del paragrafo sulle origini. Allo stesso modo, il quarto paragrafo sulla temporalità concentrazionaria opera una piccola variazione rispetto

204 “La riluttanza che quasi tutti (nel mio caso anche buoni conoscenti, e i miei figli) mostrano a ricordare i nomi dei lager più piccoli, è forse da attribuirsi al desiderio di veder raccolti i lager nella maniera il più possibile unitaria, e sotto le grandi insegne dei campi di concentramento divenuti celebri. È meno faticoso, per lo spirito e per i sentimenti, che accettare le differenziazioni. Io insisto su queste differenze [...] per lacerare la cortina di filo spinato che il mondo del dopoguerra ha eretto davanti ai lager. [...] La facoltà di comprensione ha il cammino più facile, se la parola «lager» designa tutto quello che c'è da sapere su quelle istituzioni. E così tutte le vittime, tutti i lager vengono livellati nel riepilogo. [...] Dietro la cortina di filo spinato non sono tutti uguali, un campo di concentramento non è uguale a un altro campo di concentramento. In realtà, anche quella realtà è stata diversa per ciascuno” (R. Klüger, *op. cit.*, pp. 73-4).

205 Nella prefazione a *I sommersi e i salvati*, Primo Levi, dopo aver accettato la nozione coniata da Rousset di universo concentrazionario, obietta, in pacata polemica con quello, che “non era un universo chiuso. Società industriali grandi e piccole, aziende agricole, fabbriche di armamenti, traevano profitto dalla mano d'opera pressoché gratuita fornita dai campi” (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2007, p. 7). La critica si riferisce, anche se non lo cita, al passo del libro di Rousset in cui l'autore afferma, a proposito della rete dei campi: “è un universo a sé, totalmente chiuso, regno inconfondibile di una singolare fatalità” (D. Rousset, *L'universo concentrazionario*, Baldini&Castoldi, Milano 1997, p. 13). C'è da dubitare però che con “totalmente chiuso” Rousset intendesse “privo di comunicazione con l'esterno”. Sembra al contrario plausibile che egli intendesse alludere alla sua atmosfera blindata, un aspetto questo davvero innegabile: “i campi di concentramento [...] esistono principalmente per se stessi” (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 608). Riteniamo sia in virtù di questa auto-sussistenza (non materiale) che Sofsky può avvalersi, per lo studio dei campi, della teoria dei sistemi sociali chiusi (cfr. W. Sofsky, *op. cit.*, p. 21).

206 Cfr. P. M. Neurath, *The Society of Terror. Inside the Dachau and Buchenwald Concentration Camps*, Paradigm Publishers, Boulder 2005, p. XIII.

alla traccia del suo corrispettivo nel secondo capitolo, dovuta all'impossibilità di evitare il ricorso in misura massiccia a testi estranei a quelli prescelti all'inizio (*Se questo è un uomo*); questo non tanto perché non esiste, come per i Gulag, un lungo resoconto *à la Solgenicyn* sulla giornata-tipo del detenuto, in grado di coniugare aspetto documentario ed esperienza di pensiero (il *Denisovič*), quanto innanzitutto perché sono molte le opere sui campi nazisti in cui intere parti sono dedicate specificamente alla quotidianità e alla dimensione del tempo. Ad esse attingeremo, complice la non-linearità del tempo nel libro di Levi.

3.2 Lager: origini

“La storia dei campi di concentramento fu influenzata dalla combinazione di almeno tre fattori: la storia stessa del regime e dei vari bisogni cui cercava di far fronte attraverso i campi, la loro evoluzione autonoma come istituzioni; e, infine, le reazioni dei prigionieri”²⁰⁷ A Bettelheim fa eco Gitta Sereny:

I campi di 'concentramento' in origine furono creati come vasti luoghi di detenzione per chiudervi coloro che si opponevano al Nuovo Ordine, e per eliminarli, con una parvenza di legalità, come 'traditori' o 'spie', se la loro 'rieducazione' si dimostrava impossibile. Dal 1941, la maggior parte di questi campi diventarono vasti mercati di lavoro schiavistico, ma anche allora variavano assai per grado di severità, largamente in dipendenza della nazionalità dei prigionieri che ospitavano. E anche nel peggiore di essi, per quanto terribili ne fossero le condizioni, v'era almeno una tenue possibilità di sopravvivenza. Nei campi di 'sterminio', tale possibilità non esisteva.²⁰⁸

Questioni come la soluzione finale, lo sterminio pianificato di zingari, russi, polacchi e cechi, la Shoah, le camere a gas, i campi misti²⁰⁹, costituiscono altrettanti capitoli, paragrafi e sottoparagrafi di un unico racconto che è solo il nazismo ad aver scritto. Di fronte ad esso lo studioso dei campi ha quantomeno tre vie. La prima è limitarsi alla storia materiale, dal loro allestimento allo smantellamento²¹⁰, una storia relativamente breve, che consente di presentare l'evoluzione dal primo

207 B. Bettelheim, *Sopravvivere*, SE, Milano 2005, p. 58.

208 G. Sereny, *op. cit.*, p. 133.

209 Un esempio tra i tanti documentati: “Nell'aprile del 1942 [...] i campi di lavoro schiavistico stavano funzionando in tutta la Slesia orientale e l'Alta Slesia; alcuni campi appartenenti a quest'ultima categoria erano *un misto di aree di transito, centri di lavoro forzato e centri di eccidio*; Majdanek nei pressi di Lublino o via Janowska, alla periferia di Leopoli, per esempio. E, accanto a questo *miscuglio di lavoro forzato e di sterminio*, decine di migliaia di ebrei sgobbavano in fabbriche e stabilimenti comuni, in campi di lavoro, ghetti o città [...]” (S. Friedländer, *op. cit.*, p. 428; cors. nostro).

210 È questa la scelta fatta da Sofsky in una delle sezioni del suo studio (cfr. Sofsky, *op. cit.*, pp. 44-67).

modello insediato nel '33, Dachau, alle centinaia di campi che affollavano un Terzo Reich ormai in ginocchio, nel '45. Per questa via si giunge a una soddisfacente casistica, tale per cui, dati alla mano, è possibile giungere a una sequenza valida e sufficientemente universale per riassumere le condizioni di vita nei campi, che furono:

far below the “normal” level in the initial camp phase; relatively stable in the ensuing years; near-disastrous in the first six months of the war; relative improvement during the war years, partly because of the increasing importance of manpower in war production; outright disintegration in the final four to eight months. This curve can be traced in all concentration camps, no matter what their classification.²¹¹

La seconda, più impervia, consiste nell'interrogare i testi delle tradizioni più antiche, dalla *Repubblica* di Platone all'*Utopia* di Thomas More²¹², alla ricerca di avvisaglie in grado di rendere conto di come l'Occidente abbia a lungo preparato la strada che lo ha condotto, tra fine Ottocento e Novecento, ai campi di concentramento. Qui lo storico si fa archeologo, l'archeologo filosofo, e adottando quest'approccio si giunge sino al pensiero di Giorgio Agamben e all'applicazione della prospettiva biopolitica ai Lager, che legge l'intera parabola umana come avvicinarsi ininterrotto (per quanto discontinuo) delle modalità con cui diversi dispositivi hanno disciplinato e continuano a disciplinare, politicizzandolo, il corpo. Per quanto alcuni esiti particolari delle due suddette prospettive rientrino nel nostro orizzonte e informino la nostra ricerca, è a una terza via che guardiamo in questo paragrafo. Ci pare infatti più utile, anziché ripercorrere i passaggi dall'avvento del nazismo all'eliminazione delle sue vittime²¹³, indugiare sulle differenze tra le origini del Gulag e quelle del Lager nella sua versione nazista, servendoci soprattutto dell'indagine di Kamiński, che ha l'indubbio merito di essersi posta per prima il problema della fondatezza scientifica di un confronto tra i due sistemi.²¹⁴

Chiediamoci: cosa differenzia, sul piano storico, la nascita e l'evoluzione delle due forme? Aldilà di Kamiński, un dato mette d'accordo tutti e può fungere da piattaforma per le considerazioni che seguono: la storia dei campi di concentramento nazisti nasce sotto il segno dell'improvvisazione,

211 E. Kogon, *The theory and practice of hell. The German Concentration Camps and the system behind them*, Farrar Strauss and Giroux, New York 2006, p. 28.

212 E quanto fa brevemente Kamiński (cfr. A. J. Kamiński, *op. cit.*, pp. 55-7).

213 Alle cui sedi bibliografiche opportune rimandiamo tuttavia volentieri: per una rassegna ragionata delle tecniche di sterminio, dalle eliminazioni caotiche a quelle metodiche, sino a quelle dirette, cfr. L. Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli Ebrei*, Einaudi, Torino 2003, pp. 153-93, pp. 248-301, pp. 356-77; per una disamina dettagliata degli anni dello sterminio in tutte le sue fasi e momenti, dalla pianificazione alle correzioni in corso d'opera fino alla disfatta finale, cfr. S. Friedländer, *op. cit.*, *passim*. Per un approccio più agile e definitorio, cfr. la voce “campi di concentramento”, “lavoro forzato”, “campi di sterminio” e “soluzione finale” nel *Dizionario dell'Olocausto*: W. Laqueur, *op. cit.*, pp. 136-42, 429-32 e 699-715.

214 Cfr. A. J. Kamiński, *op. cit.*, p. 97.

non della pianificazione²¹⁵; Neurath parla esplicitamente di clima da guerra civile, a partire dal '33 (l'anno dell'inaugurazione di Dachau), che avrebbe consentito una volta che le prigioni furono sovraffollate a causa dei milioni di perseguitati, di allestire dei campi di concentramento temporanei²¹⁶. Nulla di più lontano dalla realtà di una presunta 'efficienza tedesca' con tanto di piano dettagliato, di cui il sistema dei campi avrebbe costituito l'applicazione su larga scala: benché nulla avesse luogo senza il consenso di Hitler, i primi campi furono pensati, allestiti e gestiti dalle autorità locali. Al Lager manca dunque una lunga fase di sperimentazione come, per intenderci, le isole Solovki per il caso russo (cfr. Cap. II, par. 1); se l'acquisizione di nuove funzioni sfociò in un'estensione del terrore incommensurabile per quantità e qualità dei metodi, gli inizi furono disordinati. Ciononostante anche i Lager ebbero una prima fase 'selvaggia' ('33-'34), analoga a quella sovietica, comunque di durata ben maggiore ('18-'22). Il fatto è che la pura anteriorità cronologica dell'esperienza sovietica non deve farci dimenticare che questa non va intesa come pura enumerazione sull'asse cronologico: è anche una differenza di sostanza, in quanto furono i sovietici gli inventori del modello. Eppure furono gli Spagnoli a Cuba, e gli Inglesi subito dopo, ad ideare le prime forme consolidate di campo, benché coloniali e non totalitarie. Queste due tappe, colte per così dire sinotticamente, aprono a un'altra differenza desumibile dalle vicissitudini storiche: il quasi-assoluto isolamento dell'esperimento sovietico; mentre invece è assodato che Hitler si ispirò agli Inglesi (due dei suoi discorsi al popolo lo testimoniano²¹⁷), tanto quanto è assodato che i nazisti ebbero modo di osservare e studiare attentamente gli stessi campi sovietici per trarne profitto²¹⁸. In un certo senso possiamo dire che ai sovietici spetta il triste primato di aver ideato il modello letale, mentre ai nazisti spetta quello di averlo perfezionato al punto da renderlo 'definitivo', probabilmente insuperabile.

Comparando le evoluzioni parallele nel percorso storico, notiamo tre ulteriori differenze: primo, se nella genesi del caso nazista gli antesignani dei successivi sistemi oppressivi – von Treitschke e Hasse – svilupparono il postulato secondo il quale ogni cultura ha bisogno dei suoi schiavi, postulato che si rifà a una gerarchia razziale²¹⁹, per i sovietici è in ragione del loro privilegio economico che i 'parassiti' dovevano essere rinchiusi e soggiogati (per cui, oltre all'uguaglianza di principio che i nazisti non ammettevano, qui non si possono evitare riferimenti puntuali allo zarismo); secondo, il sistema dei Lager nazista si eclissò perché i tedeschi persero la guerra (causa esterna), quello sovietico venne smantellato in ragione dell'insostenibilità economica e politica a lungo termine del regime (causa interna²²⁰). Una terza differenza si deve al fatto che la direzione

215 Cfr. W. Sosfky, *op. cit.*, p. 44.

216 Cfr. P. M. Neurath, *op. cit.*, pp. 3-4; cfr. anche W. Laquer, *op. cit.*, pp. 136-7.

217 Cfr. A. J. Kamiński, *op. cit.*, p. 41.

218 *Ivi*, p. 103.

219 *Ivi*, p. 48.

220 Cfr. *Ivi*, p. 102.

centrale del Gulag consisteva di quadri per la rieducazione al lavoro, mentre nel caso nazista fu l'ufficio amministrativo delle SS – vale a dire un corpo speciale – ad assorbire la gestione dei Lager²²¹, da cui rispettivamente la predominanza economica della polizia segreta sovietica, nel contesto di una collettivizzazione inarrestabile, e la relativa dipendenza delle SS, in termini di risorse, dall'industria privata, specie nel periodo più acuto dello sterminio: “il legame tra la SS e il suo sistema concentrazionario da un lato, e un enorme numero di piccole e grandi imprese private tedesche dall'altro rappresentò una delle caratteristiche principali del sistema concentrazionario nazista negli anni della guerra”²²².

Superfluo ricordare il peso della questione ebraica nel Reich, anche se è bene ricordare come l'antisemitismo avesse un peso non trascurabile anche in URSS. Tutte queste differenze nello svolgimento dei fatti sfociano nelle differenti configurazioni spaziali e temporali dei singoli sistemi e unità, che ora esaminiamo per quanto concerne esclusivamente il Lager nazista.

3.3 *Gli spazi e la loro organizzazione*

Ognuno è libero di scegliere le definizioni che preferisce a proposito delle differenti tipologie di campo, e abbiamo visto quanto talvolta sia difficile stabilire confini precisi: eppure bisogna insistere sul fatto che campi di concentramento, campi di lavoro e campi di sterminio sono normalmente distinguibili non solo negli scopi²²³, nonostante i rari casi di confusione su cui abbiamo insistito. Naturalmente, come tutti i testimoni di più campi confermano (Klüger, Neurath, Millu, ecc.), anche qui vi sono delle costanti, per cui se Rousset può contrapporre – a guisa di esempio – Buchenwald, cittadella caotica, a Neuengamme, insediamento ordinato, la sua affermazione – riferita proprio a quest'ultima – secondo cui si è in presenza di “una struttura rigorosa, dalle linee semplici e nude”²²⁴, può valere, se non per ogni singola unità, perlomeno come regola generale.

Ogni campo di concentramento era diviso in tre aree: il quartier generale, le residenze delle SS e il campo vero e proprio circondato dal filo spinato²²⁵. Linee semplici e nude voleva dire anzitutto escludere a priori una pianta dalla figura complessa (circolare o con più di quattro lati), in favore di una triangolare o, com'era uso più comune, rettangolare, il che consentiva un ampliamento indefinito del campo secondo le esigenze del momento; era sufficiente aggiungere un rettangolo sul

221 *Ivi*, pp. 132-3.

222 *Ivi*, p. 144. Cfr. anche “The Aims and Organization of the SS State”, in E. Kogon, *op. cit.*, 3-19.

223 Cfr. B. Bettelheim, *op. cit.*, pp. 53-4. Diciamo questo pensando a Poljakov, che definisce il campo di lavoro come un “campo di sterminio a lunga scadenza” (L. Poliakov, *op. cit.*, p. 261), in quanto i prigionieri erano comunque destinati a morire.

224 D. Rousset, *op. cit.*, p. 17.

225 Cfr. E. Kogon, *op. cit.*, p. 41.

lato libero e sezionare gli spazi per il ripopolamento (sistema a scacchiera). Ogni sezione dei prigionieri era divisa a sua volta in blocchi, ogni blocco costituito da numerose baracche dove i prigionieri vivevano (o meglio dormivano) ammassati. Ogni campo si presentava agli occhi come una sorta di accampamento militare²²⁶. Questa è la descrizione di Neurath del modello comune a Dachau e Buchenwald, valida generalmente anche per gli altri:

There was a prisoners' camp and an SS camp. The prisoners' camp was heavily guarded by walls and ditches, high-voltage barbed wire, and machine guns. Inside the wall and extending completely around the camp was a strip of lawn several yards wide, known as the "neutral zone". To step on the lawn meant to be shot immediately and without warning "on attempt to escape". The entrance from the SS camp to the prisoners' camp led through a heavy iron gate that was part of a hallway through an administrative building – the "door", or "jour-house".

In front of the "door" was the roll-call square, and beyond the square were the prisoners' barracks. These were low structures similar to those in many army camps. Inside the prison camp, separate buildings housed the kitchen, the baths, the supply department, the dungeon, etc. One or two barracks were detached to serve as the infirmary.

Most of the working grounds were either inside or close to the barbed wire.²²⁷

Le baracche erano solitamente vicine ai luoghi della produzione, ma esistevano delle eccezioni: Liana Millu racconta ad esempio del suo lungo tragitto da Auschwitz a Birkenau per raggiungere la fabbrica in cui lavorava (in verità breve, se paragonato agli standard sovietici), e afferma che la sua baracca era a ridosso del crematorio, segno che non c'erano norme inviolabili e molto dipendeva dalle circostanze. La regola generale era che gli spazi dei detenuti fossero inversamente proporzionali, nelle dimensioni, alla vastità degli insediamenti SS, le cui residenze comprendevano giardini, parchi, clubs – in alcuni casi popolati da una fitta schiera di animali ben nutriti. A distanze fisse vi erano torri di guardia con sentinelle armate su ogni lato; in tutti i casi era la porta d'entrata la sola apertura verso il mondo esterno, e nei campi più tristemente famosi essa era attraversata dai binari dei convogli in arrivo coi prigionieri; all'occasione diveniva luogo di tortura, ma era soprattutto il luogo del rituale per il passaggio dei detenuti verso il posto di lavoro.

Ogni blocco era attraversato da strade secondarie, ogni baracca lo specchio di una gestione degli spazi che rifletteva a sua volta una gerarchia sociale, rigorosamente corrispondente a quella all'esterno dei dormitori (i *Kapò* avevano ampie e migliori cuccette, così come i poteri di cui erano investiti alla luce del giorno coinvolgevano non solo le funzioni ma anche la prossemica). Eppure – e questa è una differenza sostanziale coi Gulag, dove la natura aveva un ruolo spesso micidiale nella

226 Cfr. P. M. Neurath, *op. cit.*, p. 11.

227 *Ivi*, p. 17.

vita dei prigionieri e la storia nazionale aveva un ruolo capillare – nel caso nazista “la geografia del moderno campo di concentramento non è il risultato di una storia, ma di un progetto ideale che passò sopra qualsiasi condizionamento di carattere storico o naturale”²²⁸. I nazisti erano mossi dalla tensione verso un progetto che non contemplava, come per i sovietici, un laboratorio per l'uomo nuovo come ideale regolativo, macchina da perfezionare per la gloria del regime, bensì una sorta di palingenesi pseudo-scientifica per un nuovo inizio di 'civiltà'.

L'area del Lager comprendeva sia zone abitative che lavorative, e – altra differenza coi campi sovietici – caratteristiche peculiari erano l'uniformità e la visibilità, da intendere come onnipotenza dei controllori (le zone franche in URSS, al contrario, garantivano un certo grado di libertà di movimento). La segmentazione era ossessiva, il sovraffollamento la prassi; per questo i confini dei campi erano, anche simbolicamente, ben più marcati che nel caso sovietico, il quale poteva contare quasi sempre su spazi sconfinati; data l'inaccessibilità prevalente dei luoghi e le condizioni proibitive degli ambienti, che scoraggiavano le fughe, i confini qui erano, spesso, psicologici prima che fisici: mentre fisici erano, non a caso, durante il lavoro, che ristabiliva su un altro piano la funzione che l'ordine aveva nell'ideologia nazista, sovvertendo il rapporto canonico tra ampiezza degli spazi non delimitati e libertà, rendendo ossessiva la sorveglianza e la pressione psicologica in luoghi come le foreste e le cave, dove a rigore la fuga sarebbe stata più improbabile che negli insediamenti.

Determinazione e localizzazione, delimitazione e atomizzazione, pressione e parcellizzazione: questi i criteri soggiacenti gli spazi dei campi nazisti.

3.4 L'organizzazione del tempo

Grazie alla lettura incrociata di testi quali *La società del terrore* di Neurath, *L'ordine del terrore* di Sofsky e *Teoria e pratica dell'inferno* di Kogon, è possibile giungere a uno schema piuttosto preciso della giornata-tipo del detenuto. Essa risulta così suddivisa nelle seguenti fasi:

_ Sveglia: prima dell'alba, annunciata da un segnale acustico (campana, fischio o sirena). L'ora era oscillante, e possiamo dedurre che dipendeva, con variazioni anche assai significative, dalle disposizioni del personale responsabile per il singolo campo: Sofsky afferma fosse alle 4 o alle 4:30 con la bella stagione, e un'ora dopo in inverno; Kogon concorda sull'ora estiva, ma sostiene che in inverno suonava tra le 6 e le 7; Neurath afferma addirittura che in estate era alle 3:20 e in inverno

²²⁸ W. Sofky, *op. cit.*, p. 73. L'affermazione suona forse eccessivamente perentoria anche per il campo nazionalsocialista, ma in termini relativi è certo più consona che non per quello sovietico (la prova è il tentativo costante di appropriarsi delle 'sperimentazioni' altrui, estranee cioè alla propria storia).

alle 4:30, il che francamente pare eccessivo (anche se non si può escludere che talora si verificasse).

_ Lavaggio del viso, colazione, preparazione del letto: il tutto doveva svolgersi entro mezz'ora-quarantacinque minuti, e tale fase comprendeva anche – per coloro che non si infilavano nei letti così com'erano al rientro serale – con la vestizione. Rifare il letto, a dispetto delle apparenze, non poteva essere liquidata come un'attività da compiere freneticamente: doveva essere attenta e minuziosa. La colazione consisteva in qualche mestolo d'acqua calda (chiamato convenzionalmente caffè) e un pezzo di pane. Seguiva il lavaggio delle gavette di alluminio e la pulizia delle latrine.

_ Ispezione: non era estesa incondizionatamente a tutte le unità del sistema, ma nella maggior parte dei campi era una pratica fissa che seguiva le fasi precedenti. Le guardie irrompevano nei gabinetti come nelle baracche e cominciavano il controllo, cercando pretesti per eventuali punizioni.

_ Primo appello: inaugurava la serie degli appelli quotidiani (solitamente due, in alcuni casi tre), e rappresentava uno dei momenti più importanti sul piano organizzativo e rilevanti su quello simbolico. Attraverso l'appello il potere concentrazionario celebrava se stesso e la propria capacità di infliggere dolore senza limiti di durata e d'intensità, guardando ai prigionieri con la crudeltà più deliberata, senza ammettere clausole: anche i malati e i moribondi dovevano partecipare alle adunate. Al segnale convenuto tutti i prigionieri uscivano dalle baracche e marciavano verso la zona a loro assegnata sulla piazza dell'appello (ogni baracca aveva la sua). L'operazione si prolungava per circa un'ora. Nel frattempo con la luce del giorno si avvicinava l'inizio dei lavori.

_ Convocazione, marcia, lavoro mattutino: all'ordine di convocazione (anche quest'ultimo variabile nell'enunciazione: “Gruppi di lavoro a raccolta!”, oppure “Distaccamenti del lavoro – nei ranghi!”, a testimoniare come i codici prevedessero, anzi esortassero a una certa inventiva), seguiva frenesia e trambusto fra gli uomini, che raggiungevano ciascuno la propria squadra. Ogni raggruppamento partiva, in marcia, verso il luogo assegnato: la lunghezza e la durata dipendevano dalla méta, ma le marce solitamente non erano più brevi di 10 minuti e più lunghe di un'ora. Lo spostamento era sempre accompagnato da canti. Seguivano le 4/6 ore di lavoro mattutino.

_ Pranzo: normalmente consumato in mezz'ora, verso mezzogiorno, sul posto oppure dopo la marcia di rientro al campo (a Dachau, per esempio, si rientrava verso le 11). Generalmente l'unico pasto caldo della giornata consisteva in una scarsa porzione di brodo o di zuppa.

_ Lavoro pomeridiano: queste ore, numericamente più consistenti di quelle mattutine, si prolungavano sino a una fascia compresa tra le 16:30 e le 20, per un'oscillazione di ore lavorative quotidiane che variava, a seconda dell'attività e della stagione, da 8-9 ore a 12. A volte, nel caso in cui le squadre rientrassero nel campo per consumare il pasto, veniva effettuata una seconda ispezione pomeridiana (subito dopo la pulizia delle gavette), finalizzata a scoprire i giacigli lasciati in disordine. Dopo il lavoro le squadre rientravano definitivamente nel campo, sempre intonando canzoni.

_ Appello serale: l'appuntamento più importante. Poteva essere il secondo o il terzo (nel caso di rientro al campo per il pranzo c'era spazio per un secondo appello, tra le 12 e le 13). Era pensato appositamente per sfiancare i detenuti dopo la giornata di lavoro, cioè dopo che le energie utili all'autorità erano state debitamente sfruttate. Esso poteva protrarsi anche oltre l'una e mezza, con gli uomini in piedi in attesa, indipendentemente dalle condizioni climatiche. Nel caso mancasse qualcuno l'appello veniva prolungato indefinitamente, secondo logiche spesso imponderabili.

_ Cena, rientro in baracca, silenzio: dopo l'appello, i detenuti si recavano in cucina per consumare l'ultimo pasto (ugualmente scarso e stavolta freddo). Ad alcuni veniva assegnato come punizione un nuovo compito, l'ultimo della giornata, mentre gli altri avevano l'obbligo di tornare alle baracche. Seguiva quindi l'ennesimo segnale acustico, che imponeva il silenzio per la notte.

Come si vede, la routine non è dissimile dalla scansione temporale già esaminata in relazione al Gulag. Non dobbiamo dimenticare tuttavia che ciò che le conferisce realtà è la carne e il sangue dei singoli. Questi, che pure esperivano con diverse sensibilità e temperamenti la loro nuova esistenza di reclusi, erano innanzitutto modellati da due sistemi analoghi perlopiù nella forma esteriore. Ed è proprio il tempo, più che lo spazio, a fornire i tratti differenziali più importanti. Se infatti il Gulag lavora sull'estensione e sulla dilatazione, il Lager insiste sull'intensità e sull'accelerazione.

Il quadro generale è riassunto da un'osservazione dello psichiatra Viktor Frankl, internato in un campo nazista:

La situazione del Lager era questa: un breve periodo di tempo, per esempio il giorno – pieno delle angherie di tutte le ore –, pareva durasse quasi all'infinito; mentre un periodo di tempo maggiore, come la settimana, per esempio – con la monotonia dei giorni – sembrava scorrere rapidissima. I miei compagni mi davano ragione, quando dicevo: «Nel Lager un giorno dura più che una settimana!». Tanto era paradossale quest'inquietante esperienza del tempo!²²⁹

Sulla prima parte dell'affermazione (il giorno pare infinito) un Ivan Denisovič qualunque potrebbe mostrarsi d'accordo, sulla seconda decisamente no: dieci, quindici o venticinque anni di detenzione – com'era frequente tra i sovietici – non possono lasciare un'impressione simile. È un pezzo consistente di vita che è perduto per sempre: non il frammento di un'esistenza per qualche tempo ingabbiata, a cui è seguito (per i più fortunati) un ritorno a qualcosa che somiglia alla vita. In entrambi i casi il campo incarna, per chi sopravvive, lo spartiacque tra un prima e un dopo, ma nel caso sovietico il 'dopo' era solitamente tanto esiguo, l'intervallo della detenzione talmente lungo, da spegnere il ricordo di una vita civile precedente, lasciando ai pochi anni rimasti dopo il rilascio la

229 V. Frankl, *Uno psicologo nei Lager*, Ares, Milano 2013, p. 122.

rielaborazione di un'esperienza che spesso coincideva col furto dell'intera giovinezza e maturità. Laddove lo Häftling Primo Levi poté costruire molto, e molto vivere dopo Auschwitz, al contrario Ginzburg, Šalamov, Adamova-Sliozberg e tutti coloro che per decenni vennero trasferiti da un Gulag all'altro, furono nelle condizioni di non poter pensare ad una nuova vita, anche solo possibile, rispetto a quella vissuta da mezzi uomini quali si erano perlopiù rassegnati ad essere. Si tratta di due forme molto diverse di indefinitezza della pena: in un caso la catena è stata spezzata dalla sconfitta militare e dal crollo del regime, nell'altro è continuata finché il sistema è stato sostenibile.

Partiamo comunque dagli elementi di comunanza. Innanzitutto l'aspetto totalizzante, il vortice che risucchia ogni aspetto della vita fisica e psichica riducendo la molteplicità dell'esistenza all'univocità dei bisogni elementari e primordiali: “A Birkenau” – scrive Ruth Klüger – “stavo in piedi per l'appello e avevo sete e paura di morire. Ecco tutto, ecco quel che è stato”.²³⁰ Accanto all'univocità, l'uniformità:

in Lager tutto è uguale senza pietà e senza rimedio, ogni ora porta i soliti gesti, i soliti comandi, le solite cose, e dopo un po' di tempo, anche i pensieri finiscono per camminare sullo stesso binario e fermarsi ai passaggi obbligati: la guerra, la casa, il ritorno; questa uniformità senza rimedio era un tormento quasi dantesco.²³¹

Una ricorsività sostanzialmente identica – se stiamo al passo – a quella denunciata da Šolgenicyn (cfr. Cap. II, par. 3). In ogni caso, il primo dato è la frenesia dovuta alla mancanza di tempo, associata soprattutto alle prime ore del giorno: per tutti i prigionieri il risveglio era il momento peggiore²³². Tale frenesia si trasformava in una successione meno concitata ma non meno angosciante di istanti. Al trambusto dei primi minuti della giornata seguiva la relativa calma della routine, che tuttavia in quasi tutte le sue fasi era marchiata dalla sottrazione del tempo per le attività consuete: il tempo mancava, dall'appello in poi, non solo per la fretta e la paura di eventuali ritorsioni dovute ai ritardi, bensì per la costante incombenza della morte, che impediva ogni forma di pensiero non calcolante²³³, e dei bisogni più elementari²³⁴, che ricollocavano gli avvenimenti

230 R. Klüger, *op. cit.*, p. 103.

231 L. Millu, *Il fumo di Birkenau*, Giuntina, Firenze 2011, p. 126.

232 “Il momento di coscienza che accompagna il risveglio è la sofferenza più acuta” (P. Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1958, p. 52). Sul momento del risveglio veda anche il finale de *La tregua* (Id., *La tregua*, Einaudi, Torino 1974, pp. 254-5).

233 “Proprio per la costante imminenza della morte, mancava il tempo per concentrarsi sull'idea della morte” (Id., *I sommersi e i salvati*, cit., p. 58). Altrove leggiamo: “la nostra saggezza era il «non cercar di capire», non rappresentarsi il futuro, non tormentarsi sul come e sul quando tutto sarebbe finito: *non porre e non porsi domande*” (Id., *Se questo è un uomo*, cit., p. 146; cors. nostro).

234 “ - Qual è il tuo lavoro?

- Schlosser, - risponde. Non capisco: - Eisen; Feuer, - (ferro, fuoco) insiste lui, e fa cenno colle mani come di chi batta col martello su di un'incudine. È un fabbro, dunque.

- Ich Chemiker, - dichiaro io; e lui accenna gravemente col capo, - Chemiker gut -. *Ma tutto questo riguarda il futuro lontano: ciò che mi tormenta, in questo momento, è la sete.*” (Ivi, p. 34; cors. nostro).

anche prossimi nell'ordine dei fatti remoti. Il tempo si riduceva così a un eterno presente, assoluto e soverchiante²³⁵. Un tempo che è puro dolore, e “quando il tempo è dolore, non si può far nulla di meglio che farlo passare”²³⁶. Eppure non si deve commettere l'errore di pensare che non vi fossero deroghe: il potere assoluto non può essere sempre, *nei fatti*, assoluto, in quanto – è sempre Levi a ricordarcelo – la natura umana è nemica dell'infinito e quindi dell'assoluto stesso²³⁷: rimaneva comunque del tempo per sé stessi, generalmente dopo il tramonto, nelle baracche. Qui, seppure per poco, le priorità mutavano e l'importante diventava “non perdere tempo, non sprecare quest'ora”²³⁸; lo stesso si verificava, seppur raramente, quando un incarico imprevisto consentiva ai prigionieri di sfuggire al controllo delle SS per recarsi in un altro luogo del campo: è il caso del capitolo in cui Levi trova il modo di declamare al compagno Pikolo il XXVI Canto della Commedia mentre vanno a cercare la zuppa²³⁹. Ma perlopiù si tratta di eccezioni che peraltro, una volta consumate, rendono insopportabile e ancora più doloroso il tempo canonico. Nell'insieme, una temporalità che ha come esito, da un lato, il non lasciare scampo al linguaggio, cui mancano letteralmente le parole per definire la nuova condizione (dis)umana in cui anch'esso si trova impotente²⁴⁰; e dall'altra parte, di rovesciare beffardamente il senso delle parole, stravolgendo i parametri dell'uso e quindi attuando una critica implicita di ogni possibile uso della lingua stessa:

La memoria è uno strumento curioso: finché sono stato in campo, mi hanno danzato per il capo due versi che ha scritto un mio amico molto tempo fa:

... infin che un giorno
senso non avrà più dire: domani.

Qui è così. Sapete come si dice «mai» nel gergo del campo? «Morgen früh», domani mattina.²⁴¹

Eppure, abbiamo detto, nei rari momenti di tregua, dove il tempo canonico allentava la sua morsa, fosse per una mobilitazione imprevista o per il rientro serale²⁴², si affacciava un frammento di vita non insidiato dalla compresenza dei tre spettri elencati da Sofsky: l'eterno presente si dilatava, la durata della pena diventava materia di discussione, se non di fantasticheria; nostalgia e forme più o

235 Come nota Sofsky, le caratteristiche temporali dell'esistenza in Lager sono la durata indefinita (benché, come abbiamo visto, fino a un certo punto), l'onnipresenza della morte e il primato assoluto del presente: cfr. W. Sofsky, *op. cit.*, pp. 129-31.

236 R. Klüger, *op. cit.*, p. 106. La Klüger colloca queste parole nel quadro di una notevole riflessione sul significato e l'utilità della poesia, che, attraverso l'incalzare ritmico dei versi, suddivide il tempo e quindi diventa anch'essa – in un certo modo, da un certo punto di vista – passatempo.

237 Cfr. P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 16.

238 *Ivi*, p. 141.

239 *Ivi*, p. 140-5.

240 “Allora ci siamo accorti per la prima volta che la nostra lingua manca di parole per esprimere questa offesa, la demolizione di un uomo. 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.” (*Ivi*, p. 29).

241 *Ivi*, p. 168.

242 Ma anche nel Ka-be (cfr. *Ivi*, pp. 50-68).

meno larvate di attesa (cioè di futuro) si intrecciavano, sottraendosi all'inferno senza riposo delle ore di luce: “per qualche ora” – scrive Levi a proposito di questi rari momenti – “possiamo essere infelici alla maniera degli uomini liberi”²⁴³.

Tali squarci sul futuro non rimanevano confinati a singoli istanti, ma si riverberavano sull'orizzonte esistenziale del detenuto; e proprio perché la maledizione che gravava su di lui non era divina e trascendente, ma storica e immanente, permaneva in qualche imperscrutabile traiettoria dello sguardo la volontà di andar oltre l'immediato presente, fosse anche solo la stagione successiva: “oggi e qui, il nostro scopo è di arrivare a primavera. Di altro, ora, non ci curiamo”²⁴⁴. Nel perenne inverno siberiano, a un memorialista del Gulag difficilmente sarebbe sfuggita un'affermazione così stentorea, e se ciò fosse avvenuto sarebbe stato per rendere palpabile l'illusione da essa sottesa: troppo vacua la prospettiva di una liberazione, troppo lontana dall'esperienza l'idea che il passaggio di qualche mese non avrebbe comportato un prolungamento della pena. E anche se molti detenuti, com'è ovvio, si aggrappavano tenacemente alle illusioni, questo sentimento di maggiore ineluttabilità, di destino purgatoriale, di tempo eternamente sospeso (dilatato, appunto), permeava in profondità la psiche del detenuto sovietico. In questo senso vale soprattutto per il caso nazista la tesi secondo la quale “nella vita del Lager vi sono decisioni che si debbono prendere all'improvviso, in pochi secondi e che spesso sono decisioni di essere o non essere. Il prigioniero preferisce sempre che il destino lo liberi dalla costrizione di decidere”²⁴⁵. Il sistema del Gulag poté sempre permettersi di tenere distanti molti dei suoi internati dalla guerra, isolandoli dall'esterno o al limite mandandoli in prima linea per poi nuovamente inghiottirli: ‘aspettare primavera’ per i prigionieri di Hitler voleva dire invece, negli ultimi anni di vita del sistema concentrazionario nazista, poter confidare nell'arrivo degli Alleati, dunque in una liberazione reale, concreta, non più solo sognata.

Eppure anche per lo Häftling la giornata giungeva a termine in modo sempre uguale, e “ogni sera si poteva sentire il tipico sospiro di sollievo dei compagni trascinati in corsa affannosa dal posto di lavoro al Lager: «ecco, è passato un altro giorno!»”²⁴⁶. Analogamente, Neurath riporta un detto comune tra i prigionieri, secondo il quale ci sono due desideri nei campi di concentramento: nel corso della mattinata, che arrivi il pomeriggio, e durante il pomeriggio, che faccia sera²⁴⁷. Come si ricorderà, il finale dell'*Ivan Denisovič* ricalca fedelmente questo sentimento del tempo, sollecitando una volta di più la plausibilità del confronto tra le due condizioni di detenzione.

È ora giunto il momento di confrontarci con temi squisitamente filosofici, dove quanto sinora detto viene presupposto e rilanciato.

243 *Ivi*, p. 95.

244 *Ivi*, p. 88.

245 V. Frankl, *op. cit.*, p. 101.

246 *Ivi*, p. 61.

247 Cfr. P. M. Neurath, *op. cit.*, p. 31.

CAPITOLO IV: BIOPOLITICA E POLITICA CONCENTRAZIONARIA

4.1 Un argomento ineludibile

Il termine biopolitica è oggi talmente in voga da essere diventato d'uso, se non comune, quantomeno non raro, diffuso ben oltre la cerchia ristretta degli studiosi di filosofia politica: esso viene ormai impiegato abitualmente nel giornalismo, in sociologia, persino in narrativa²⁴⁸. È considerato d'obbligo, qualora si prenda atto dell'intrinseca impossibilità per l'uomo di liberarsi dal condizionamento (che gli specialisti chiamano solitamente dispositivo o macchina biopolitica); diventa utile – se non insostituibile – ogni volta che si tenta di dare un nome al giogo impalpabile i cui effetti tutti, pur in modi diversi, sperimentiamo sulla nostra pelle: giogo che, gravando sulle nostre esistenze, finisce per governarle. Dà un nome, in definitiva, alla condizione del non essere liberi (prigionieri, appunto). Da qui la fortuna di cui godono gli studi biopolitici in un'era post-ideologica e, a detta di alcuni, post-umanistica e post-umana; da qui la ragione per cui la biopolitica è, da un paio di decenni almeno, all'ordine del giorno.

Per giunta, chiunque abbia formazione e/o interessi filosofici, e insieme si dedichi allo studio dell'universo concentrazionario, non può non fare i conti con quello che è assurto a nuovo sviluppo, non privo di originalità, del pensiero contemporaneo: ci riferiamo all'applicazione della prospettiva biopolitica, il cui nume tutelare è Michel Foucault, all'universo concentrazionario. Un'operazione promossa e realizzata dal filosofo italiano Giorgio Agamben attraverso il progetto *Homo sacer*, che è anche il titolo della sua opera del 1995, la quale ha inaugurato il ciclo di studi sull'estensione del metodo genealogico all'ambito suddetto, operazione inedita (anche se non imprevedibile, tutto sommato). Fare i conti con questo nuovo indirizzo del pensiero significa, tra le altre cose, imbattersi in una prospettiva teorica e interpretativa inusitata sui campi, la cui disamina dovrebbe consentirci di adempiere a due uffici: proporre un confronto con l'attualità filosofica più stringente, mostrando in tal modo come la problematica concentrazionaria non sia affatto di nicchia, né tantomeno anacronistica; e in secondo luogo consentire, attraverso una critica serrata a un sistema filosofico, l'esposizione dei nodi gordiani che esso si propone di sciogliere. In quest'ottica, tutto ciò che diremo si configurerà come risposta alle tesi biopolitiche: più precisamente, come critica della dottrina biopolitica nella sua applicazione ai campi di concentramento e nei corollari che vi conseguono. Ci

²⁴⁸ Un esempio tra i tanti è il recente romanzo dello scrittore americano Ben Lerner (cfr. B. Lerner, *Nel mondo a venire*, Sellerio, Palermo 2015), in cui il termine ricorre più volte per definire il tessuto della contemporaneità nelle sue trame fondamentali, cioè nel vissuto psichico e nei comportamenti degli uomini occidentali d'oggi – e dove per giunta la scelta del passo in epigrafe discende proprio dalla lettura di Agamben. Un riconoscimento esplicito alle ricerche del filosofo italiano (quindi alla tradizione biopolitica) è presente nell'esordio di un altro giovane scrittore americano, *Fine missione* di Phil Klay (P. Klay, *Fine missione*, Einaudi, Torino 2015, p. 238).

apprestiamo dunque a confrontarci con la filosofia di Agamben sia dal punto di vista dell'attualità (nel senso banale del termine), sia da un altro genuinamente teoretico-politico, che rivela come la posta in gioco dietro l'evento più inquietante e sinistro del Novecento coinvolga l'intera parabola storico-politica dell'Occidente (e non solo dell'Occidente) sin dalle fondamenta.

4.2 Un pensiero 'forte'

Il pensiero di Agamben è un territorio vasto e frastagliato, omogeneo e di grande ricchezza, nonché dotato di sorprendente coerenza: egli, come tutti i pensatori degni di questo nome, pensa sempre lo stesso pensiero, e quest'ultimo, da noi ravvisato nel concetto-tema della *soglia*, consente di tenere insieme, in una rete di connessioni magistralmente ordinate, nozioni come stato di eccezione, apertura, sovranità e campo di concentramento. Ognuna rimanda ineludibilmente all'altra, ciascuna può essere letta come riscontro visibile del continuo operare della prima e del meccanismo che la identifica (l'esclusione includente), tale per cui in una sorta di 'effetto domino' la critica ad uno qualsiasi di quei concetti coinvolge gli altri in virtù dello sfondo comune da cui sorgono come entità autonome ma interdipendenti. Nostro scopo tuttavia, come abbiamo anticipato, non è la critica sistematica di Agamben, ma indagare l'incongruenza dell'estensione dei suoi strumenti a un ambito di ricerca delimitato, in fin dei conti ristretto. La loro validità generale non ci riguarda: l'operazione critica che ci interessa e che praticheremo concerne la rete dei concetti sopra menzionati laddove s'incontrano con il loro 'termine ultimo', il Lager. Se dunque la nostra critica contamina 'naturalmente' o meno le categorie agambeniane in sé stesse, mozzando le loro propaggini tentacolari sino alla filosofia greca o al Secolo dei Lumi, è un giudizio che lasciamo al lettore: in discussione non è la loro legittimità d'uso per le epoche più lontane, ma la loro pertinenza in condizioni limitate e particolarissime.

Ci preme comunque sottolineare che la nostra operazione non scaturisce da un'avversione aprioristica per la linea teorico-interpretativa che congiunge Foucault ad Agamben (con in mezzo una folta schiera di epigoni); all'opposto, è direttamente proporzionale all'incisività che attribuiamo alla riflessione del filosofo italiano, relativa soprattutto all'aver posto al centro della riflessione contemporanea il campo di concentramento e le domande che esso rivolge *anche* al pensiero filosofico, affinché faccia la sua parte (un progetto, benché non federativo²⁴⁹, di vastità e respiro oggettivamente mai raggiunti prima). Resta il fatto che la tesi agambeniana sul campo come paradigma del moderno risulta ai nostri occhi discutibile: ed in quanto tale è da noi convocata. Data

249 Il discorso agambeniano è a dominante filosofica: in esso cioè la filosofia trasfigura il diritto, la politica e l'antropologia. Non mette a disposizione il suo contributo a fianco delle altre discipline, le 'manipola' rileggendole alla luce della filosofia speculativa, pur con grande autorevolezza e in grande stile.

l'organicità dell'opera in questione, non sarà possibile in questo capitolo evitare di riferirsi a testi agambeniani estranei alla trilogia fondamentale *Homo Sacer-Stato di eccezione-Quel che resta di Auschwitz*, in quanto i temi là presenti ricorrono anche in altre sedi discorsive, come versioni iniziali di riflessioni poi ampliate, o come rimodulazioni non meno dense di formule già in precedenza avanzate²⁵⁰; per quanto riguarda invece la contestualizzazione del pensiero di Agamben nell'ampio quadro in cui merita d'essere collocato, ci limitiamo a rinviare al celebre saggio di Roberto Esposito sulla filosofia italiana²⁵¹.

4.3 Il campo di concentramento come paradigma del moderno

Che il campo di concentramento sia parte integrante e fondativa del progetto di ricerca intrapreso con *Homo Sacer*, ce lo dice il primo volume della serie, che al campo dedica l'ultima parte, il cui titolo abbiamo ripreso nella titolazione del presente paragrafo²⁵². La tesi di Agamben è che la prospettiva foucaultiana che ha nome biopolitica, cioè lo studio rigoroso delle modalità con cui la vita, a partire dalla modernità, è collocata al centro della politica statale²⁵³, vada estesa, e quindi applicata, ai campi di concentramento come nuovo ambito di ricerca. Si tratta, sostiene il filosofo italiano, di far convergere le indagini di Hannah Arendt sui totalitarismi, del tutto sguarnite sul versante biopolitico, con le ricerche di Foucault, che tale nuova prospettiva ha instaurato ma che non avrebbe portato avanti sino in fondo. Agamben si propone di guardare al lessico e all'orizzonte del pensatore francese, muovendosi su un terreno solcato dall'allieva di Heidegger in modo esemplare benché senza disporre delle necessarie integrazioni. Egli segue dunque le tracce della Arendt, ricalcandone le orme, con mente e sguardo foucaultiano, e servendosi talora di leve benjaminiane. Servendoci di una metafora, potremmo dire che la filosofia di Agamben (nel dominio da noi solcato) può essere paragonata a un vettore, la cui direzione – sulla quale essa giace e si muove – è data da Foucault, il cui verso – inteso come luogo verso cui si dirige – è stato indicato da Arendt, e il cui modulo – l'estensione del percorso, la sua misura – è fornito da Benjamin. La

250 Oltre ai tre libri già menzionati, ci serviremo in particolare de *L'aperto* (G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2014). Quanto all'organicità di cui sopra, è sufficiente nominare, per quanto riguarda il primo caso, lo scritto dal titolo *Che cos'è un campo?* incluso in *Mezzi senza fine* (Id., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 35-41), versione essenziale del capitolo «Il campo come *nómos* del moderno» presente in *Homo Sacer* (Id., *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005 [1995], pp. 185-201); per quel che riguarda il secondo, il passo del commento agambeniano alla *Lettera ai Romani*, in cui l'autore sviluppa, a prima vista in modo impertinente, una digressione su *La specie umana* di Robert Antelme (cfr. Id., *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 55), riflessione presente nella sostanza già in *Quel che resta di Auschwitz* (Id., *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 125).

251 R. Esposito, *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, pp. 237-43.

252 Cfr. «Il campo come paradigma biopolitico del moderno», in G. Agamben, *Homo Sacer*, cit., p. 129.

253 Cfr. *Ivi*, p. 123.

biopolitica come dottrina consolidata e le nuove frontiere della filosofia s'incontrano e s'intrecciano, dando origine a una nuova angolazione da cui guardare l'uomo e la Storia. Con particolare riferimento ai primi due, "il concetto di 'nuda vita' o 'vita sacra' è il fuoco attraverso cui cercheremo di far convergere i loro punti di vista"²⁵⁴, scrive Agamben. Ma egli fa in realtà molto di più. La sua indagine risale agli antichi; essa muove dalla distinzione tra *zoé* e *bíos*, termini che nella greco indicavano rispettivamente la vita comune ad ogni essere vivente (la natura, il 'cosa'), e la vita sociale come modo di abitare il mondo e le relazioni (la cultura, il 'come')²⁵⁵, accezioni che noi moderni riassumiamo, discernendole a seconda del contesto, nel termine *vita*. A partire da questa distinzione si sviluppa il discorso agambeniano sulla sovranità, che qui ripercorriamo cercando di mantenerne intatta la sostanza. La sovranità, evento-concetto cardine della politica occidentale, è tale, secondo Agamben, in virtù dell'instaurazione di uno stato di eccezione, il quale, lungi dall'essere il caos su cui il sovrano stesso impone l'ordine, costituisce la situazione che risulta dalla sospensione dell'ordine, che in tal modo risulta dall'eccezione stessa definito²⁵⁶. Non ci soffermeremo qui sui particolari inerenti la ricca esposizione della specie di esclusione includente che lo stato di eccezione articola, alla luce della quale l'autore parla di 'paradosso della sovranità' come marchio del bando sovrano²⁵⁷. Quel che a noi interessa è che dalla sovranità così intesa emerge la categoria già citata di 'nuda vita', di sacertà dell'uomo, attraverso la quale i padri putativi della ricerca vengono a incontrarsi e, per quanto idealmente, a collaborare. Secondo Agamben la 'nuda vita' è precisamente la soglia di indistinzione tra *zoé* e *bíos*, il luogo in cui natura e cultura si confondono l'una nell'altra: essa, come dimensione "sconnessa da ogni attività cerebrale e per così dire da ogni soggetto"²⁵⁸, in quanto comune a tutti gli uomini è "l'elemento politico originale"²⁵⁹ implicato in qualsiasi forma di vita organizzata e dunque "presupposto sempre presente e operante della sovranità"²⁶⁰, che si converte pubblicamente nella *polis* come soglia tra regola e sua sospensione, tra fatto e diritto, proprio perché già iscritto nell'uomo come "vita separata ed esclusa da se stessa"²⁶¹: dunque non il luogo di un'ineffabilità, ma lo spazio di un'indistinzione, al cui interno l'uomo non è umano né animale²⁶². Quale forma concreta assume tale originaria configurazione? Lo stato di eccezione, per l'appunto: da intendere quindi come condizione di possibilità di ogni discorso sulla società politica, e insieme soglia resa presente e visibile dell'indistinzione nascosta in noi che diventa manifesta: "lo stato di eccezione segna una soglia in

254 *Ivi*, p. 132.

255 *Ivi*, p. 3.

256 *Ivi*, p. 22.

257 Cfr. *Ivi*, p. 19-35, dove è chiarissimo come la regola si definisca precisamente attraverso la sua sospensione.

258 *Id.*, *L'aperto*, cit., p. 23.

259 *Id.*, *Homo Sacer*, cit., p. 202.

260 *Ivi*, p. 118.

261 *Id.*, *L'aperto*, cit., p. 43.

262 *Ibidem*.

cui logica e prassi s'indeterminano e una pura violenza senza *logos* pretende di attuare un enunciato senz'alcun riferimento reale”²⁶³. Questo lo scenario in cui si consolida la nudità dell'uomo. Perché la modernità (quindi anche la contemporaneità, che ne è un prolungamento) è così importante in tale processo? “Perché è soltanto con i moderni che lo stato di necessità tende ad essere incluso nell'ordine giuridico e a presentarsi come un vero e proprio 'stato' della legge”²⁶⁴. La sovrapposizione tra (teoricamente) distinti diventa la norma, laddove nel Medioevo era il contrario, in quanto l'ordine giuridico, interamente fondato sulla trascendenza (contrapposto cioè all'immanenza che prende piede con la secolarizzazione), non concedeva spiragli a nessun 'fuori', a nessuna soglia né eccezione alla regola (apoteosi del diritto naturale²⁶⁵). L'allontanamento dalla trascendenza della comunità politica occidentale va quindi di pari passo con il trasferimento topologico del suo simulacro nell'umanità svuotata: lo stato di necessità/eccezione risponde al 'vuoto' dell'abbandono con il 'pieno' di un ordine giuridico che, non potendo trasferire la trascendenza in se stesso, ne mutua la funzione rendendo il suo contenitore svuotato la condizione trascendentale di ogni gesto politico in se stesso, e con esso (in virtù dell'indistinzione acquisita) del diritto come suo spazio concomitante. Lo stato di eccezione si configura così come indeterminazione tra la democrazia stessa e l'assolutismo²⁶⁶: ecco spianata la strada verso quell' 'immanenza assoluta' che è – secondo Agamben – Auschwitz, dove il processo raggiunge il vertice in quanto “luogo in cui lo stato di eccezione coincide perfettamente con la regola e la situazione estrema diventa il paradigma stesso del quotidiano”²⁶⁷, e al contempo, emblematicamente, “non-luogo dove tutte le barriere disciplinari vanno in rovina, tutti gli argini tracimano”²⁶⁸, stato di cose che perdura e sopravvive nello stato di eccezione permanente tipico degli Stati contemporanei.

Questo, nelle sue linee generali, l'impianto teorico-concettuale del progetto *Homo Sacer* come arco teso tra la sovranità e i campi di concentramento. Chiediamoci ora: che cosa fa in concreto Agamben, come e dove collocare la sua riflessione sui Lager, al di là dell'innegabile originalità con cui articola ed esplora la soglia come concetto-limite?

La risposta dev'essere netta e inequivocabile: sul piano pratico egli non fa nulla di nuovo, la sua posizione sui rapporti tra realtà concentrazionaria non differisce, nella sostanza, da altri autori e correnti filosofiche del Novecento, che individuano nei campi sì un evento-spartiacque, ma che ne ritengono il corso non concluso (si pensi ai Francofortesi). Per limitarci all'aspetto dell' 'attualità' di Auschwitz, che vedremo poi nel dettaglio, si legga ad esempio quanto scriveva Marcuse nel lontano 1964: “quel che comincia come l'orrore dei campi di concentramento si trasforma nella pratica di

263 *Ivi*, p. 54.

264 *Ivi*, p. 37.

265 Cfr. a questo proposito P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2003.

266 Cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 13.

267 *Id.*, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 44.

268 *Ivi*, p. 43.

addestrare le persone a vivere in condizioni anormali, a condurre un'esistenza umana sottoterra ed a sorbire la dose quotidiana di alimento radioattivo"²⁶⁹. È già presente, qui, *in nuce*, l'idea di un fiume biopolitico cui nessuno si può sottrarre e le cui variabili (portata dell'acqua, temperatura, colore eccetera) sono irrilevanti di fronte al fatto che ognuno cerca di non affogare, annaspando, nella corrente che tutti ci investe e trasporta, predeterminando le nostre reazioni, sia che ci opponiamo sia che ce ne lasciamo portare, assecondandola. Sulla stessa lunghezza d'onda troviamo artisti come Ionesco, che lo stesso Marcuse cita nel prosieguo del passo, e intellettuali come Pasolini. Quel che c'è di nuovo, in Agamben, è l'estensione della proposta teorica in virtù della quale, per una sorta di doppio movimento²⁷⁰ correlato a un doppio paradigma fondativo, da una parte "la politica occidentale è fin dall'inizio una biopolitica"²⁷¹, dall'altra il campo di concentrazione ne è insieme il trionfo e la prova incontrovertibile. La vita sacra è infatti, secondo Agamben, essenzialmente e fin dall'inizio, vita non sacrificabile eppure uccidibile in qualunque momento²⁷²: essa compendia, incarnandola, l'eccedenza rispetto al diritto e la non-riducibilità alla sfera religiosa (da cui la polemica con il termine Olocausto per significare lo sterminio²⁷³) come cifra della sua stessa paradossale esistenza divisa, anfibia (*ek-sistere*, stare fuori, sporgere dall'animalità senza essere per questo pienamente umani). Ma è solo con il campo che tale concezione si scioglie dai vincoli che ne pregiudicano la comprensione: è solo con il campo che diventa letterale, non-metaforica, assoluta. Il campo è infatti, nelle parole di Agamben, luogo per eccellenza della biopolitica moderna²⁷⁴ (ma a questo punto della biopolitica *tout court*), "spazio assoluto d'eccezione"²⁷⁵, corrispondente alla struttura politica originaria e definitiva dello stato di necessità, che "ha il suo luogo in una zona che precede la distinzione fra sacro e profano, fra religioso e giuridico"²⁷⁶. Il campo di concentrazione altro non sarebbe che il "nuovo *nómos* della terra"²⁷⁷. Esso è dunque l'ultima parola sullo stare-con-altri dell'uomo contemporaneo: "quando il nostro tempo ha cercato di dare una localizzazione visibile permanente a questo illocalizzabile [lo stato di eccezione, n.d.A.], il risultato è stato il campo di concentrazione. Non il carcere, ma il campo è, infatti, lo spazio che corrisponde a questa struttura originaria del *nomos*"²⁷⁸. Momento supremo in cui la vita dell'uomo è vita esposta alla

269 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999, p. 92.

270 L'artificio della doppia tensione è una presenza costante del suo lavoro di teorico (cfr., a titolo di esempio, G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 93, sulla compresenza di tendenza anomica e tendenza normativa).

271 Id., *Homo Sacer*, cit., p. 202. Cfr. anche *L'aperto*, che ripropone con linguaggio diverso la distinzione tra *zoé* e *bíos*: "il conflitto politico decisivo, che governa ogni altro conflitto, è, nella nostra cultura, quello fra l'animalità e l'umanità dell'uomo. La politica occidentale è, cioè, cooriginariamente biopolitica" (Id., *L'aperto*, cit., p. 82).

272 "[...] specificità dell'*homo sacer*: l'impunità della sua uccisione e il divieto di sacrificio" (Id., *Homo sacer*, cit., p. 81); "l'*homo sacer* appartiene al Dio nella forma dell'insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità. *La vita insacrificabile e, tuttavia, uccidibile, è la vita sacra*" (*Ivi*, p. 91). E così via.

273 Id., *Quel che resta di Auschwitz*, cit., pp. 24-9.

274 Cfr. Id., *Homo Sacer*, cit., p. 6.

275 *Ivi*, p. 24.

276 Id., *Homo sacer*, cit., p. 82.

277 *Ivi*, p. 45.

278 *Ivi*, p. 24.

morte, nel campo la terra di nessuno tra natura e cultura è divenuta dimora stabile come conseguenza dello scioglimento del vincolo sovrano (il bando)²⁷⁹. Al suo interno ognuno è nuda vita per l'altro, non nel senso che l'uomo è in guerra perenne col suo simile, lupo per l'altro uomo (stato di natura come fusione fattizia di uomo e animale), come vuole la vulgata di Hobbes: ma dove in ogni momento l'uomo può diventare lupo e il lupo uomo²⁸⁰, abitando la soglia che rende possibile la trasformazione (stato naturale come *condizione di possibilità* di essere uomo e animale, stato di natura hobbesiano come stato di eccezione), in ragione della divisione originaria inscritta nell'uomo²⁸¹. Il campo è “spazio della nuda vita”²⁸², “puro, assoluto e insuperato spazio biopolitico (in quanto tale fondato unicamente sullo stato di eccezione)”²⁸³, “spazio puro dell'eccezione”²⁸⁴. Ancora, esso è “la struttura in cui lo stato d'eccezione, sulla cui possibile decisione si fonda il potere sovrano, viene realizzato *normalmente*”²⁸⁵; “il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato”²⁸⁶. Si potrebbe proseguire oltre, ma non faremmo che insistere su un concetto che ormai dovrebbe essere sufficientemente chiaro.

4.4 Critica della concezione agambeniana di campo di concentramento

Intendiamo ora dar voce a una serie di spunti per una critica ragionata della proposta sin qui ripercorsa nel suo nocciolo teoretico-politico. In particolare, ci proponiamo di: a) sostenere, attraverso la convocazione polemica dei testi agambeniani già citati, che la biopolitica, così utile e proficua in altre circostanze, non aggiunge nulla alla comprensione dei campi di concentramento

279 Cfr. *Ivi*, p. 101.

280 Cfr. *Ivi*, p. 118.

281 Il rapporto tra uomo e animale è l'oggetto de *L'aperto*, dove possiamo leggere che “la macchina antropologica dei moderni [...] funziona [...] escludendo da sé come non (ancora) umano un già umano, cioè animalizzando l'uomo, isolando il non-umano nell'uomo: *Homo alalus*, o l'uomo-scimmia. Ed è sufficiente spostare in avanti di qualche decennio il nostro campo di ricerca e, invece di questo innocuo reperto paleontologico, avremo l'ebreo, cioè il non-uomo prodotto dall'uomo, o il *néomort* e l'oltrecomatoso, cioè l'animale isolato nello stesso corpo umano. Esattamente simmetrico è il funzionamento della macchina degli antichi” (Id., *L'aperto*, cit., p. 42). Viene dunque ribadita l'originaria continuità del processo divisorio come esclusione includente, sia per congiungere antichità e modernità (simmetria della macchina antropologica), sia – ed è quel che ci interessa – per istituire un legame diretto, immediato, tra il moderno e il contemporaneo: in definitiva, tra i primi esperimenti scientifici per determinare la differenza tra l'uomo e la scimmia, e gli esperimenti nazisti per separare l'umano (l'ariano) dal non-umano (l'ebreo). Quindi secondo Agamben il legame tra metodo scientifico e pseudoscienza non è una questione di mezzi neutri applicati a fini in un caso buoni (la modernità) e nell'altro aberranti (la pseudoscienza nazista), bensì, più radicalmente, tale nesso restituisce una proporzione costante tra mezzi e fini che assume a sua volta valenze, forme e dimensioni inedite a seconda del contesto in cui opera: “forse anche i campi di concentramento e di sterminio sono un esperimento di questo genere, un tentativo estremo e mostruoso di decidere fra l'umano e l'inumano, che ha finito col coinvolgere nella sua rovina la possibilità stessa della distinzione.” (*Ivi*, p. 29).

282 Id., *Homo sacer*, cit., p. 132

283 *Ivi*, p. 135.

284 *Ivi*, p. 148.

285 *Ivi*, p. 190.

286 *Ivi*, p. 191.

rispetto a quanto su di essi è stato scritto prima della sua applicazione; i campi servirebbero ad Agamben per consolidare una tesi esplicativa che non dice nulla sulla loro 'realtà' e al contrario rivela molto di se stessa; b) sostenere che la prospettiva suddetta rappresenta la negazione di quel sincretismo a nostro avviso necessario per la trattazione della problematica concentrazionaria, in quanto nessuna dottrina univoca e totalizzante (cioè esclusiva senza essere includente, per riprendere il gergo agambeniano), quale la biopolitica è, può rendere conto; c) mostrare che il progetto *Homo sacer* trova nel campo la sua aporia invalidante, in quanto dal suo svolgimento rimane estromesso il caso sovietico, in tutto e (quasi) per tutto comparabile a quello nazista. Ci proponiamo perciò di mostrare come le ricerche di Agamben rappresentino un regresso rispetto all'auspicio espresso a suo tempo da Kamiński²⁸⁷ in favore di una comparazione sistematica – al contempo non esente dall'indagine archeologica²⁸⁸ – delle due realtà appena nominate²⁸⁹. Infine, d) controbattere a un *modus operandi* che prescinde totalmente dai dati reali-concreti della forma concentrazionaria, perdendo di vista il suo carattere primario, che non è quello di essere una struttura virtuale, bensì un' esperienza.

Nelle prime pagine di *Homo sacer*, il filosofo italiano individua programmaticamente i luoghi per eccellenza della biopolitica moderna nei campi di concentramento e nella “struttura dei grandi stati totalitari del novecento”²⁹⁰; eppure lo stalinismo è il grande assente della sua indagine²⁹¹, l'intera riflessione è dedicata ad Auschwitz ed al nazismo. Possiamo spiegare tale scelta come il frutto della tesi per cui Auschwitz fu l'apice della *dishumana conditio*, il che è certo condivisibile, ma se il caso nazista è, tra gli enigmi del Novecento, semplicemente “il più inquietante fra essi”²⁹², il perché va spiegato, non presupposto. Per le camere a gas? È vero, per il caso sovietico non esistono prove di stermini pianificati e realizzati su scala industriale²⁹³, eppure le analogie nelle pratiche e nelle

287 Cfr. A. J. Kamiński, *op cit.*

288 *Ivi*, pp. 45-57.

289 Operazione realizzata ad esempio, in campo etico, da Tzvetan Todorov (cfr. T. Todorov, *op. cit.*).

290 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 6.

291 Il che non si può certo imputare alla mancanza di fonti: la pubblicazione di *Homo sacer* risale al '95, *Quel che resta di Auschwitz* è del '98, *Stato di eccezione* del 2003. Le librerie avevano già cominciato da tempo ad essere inondate di sintesi storiche, saggi, memorie di internati. Oltre ai già citati Todorov e Kamiński, che attuano la comparazione sistematica tra Lager e Gulag, ci limitiamo a citare i testi più noti sui campi di concentramento sovietici, già disponibili prima o durante la stesura delle opere agambeniane da noi analizzate (testi del tutto assenti dalla riflessione di Agamben): A. Solženicyn, *Una giornata di Ivan Denisovič*, cit. (la prima edizione italiana è addirittura del '63); Id., *Arcipelago Gulag*, cit.; V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit. (una selezione dei quali era già stata precedentemente tradotta in italiano e recensita da Primo Levi); J. Bardach, *op. cit.* (l'edizione inglese – dal titolo *Man is Wolf to Man* – è del '98); L. Razgon, *La nuda verità*, l'ancora del mediterraneo, Napoli, 2000 (edizione originale in francese: *La vie sans lendemain*, Pierre Horay Editeur, Paris, 1991); J. Rossi, *op. cit.* (uscito in Francia nel '97 con il titolo *le Manuel du Goulag* per Le Cherchemidi Editeur); G. Herling, *op. cit.* (la cui prima edizione Feltrinelli risale al '94).

292 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 7.

293 “For the most part” – scrive uno storico del Gulag, con riferimento al periodo del cosiddetto Grande Terrore (1937-38) – “the executions were individual. According to existing documents, no means of mass extermination (such as gas chambers) were used. However, regular shootings were sometimes supplemented by various sadistic methods of execution” (O. V. Khlevniuk, *The History of the Gulag. From Collectivization to the Great Terror*, Yale

condizioni di vita sono spesso talmente impressionanti da condurre pressoché spontaneamente a un paragone tra i due²⁹⁴. Lev Razgon racconta ad esempio di tecniche di eliminazione da particolari 'postazioni speciali' sul territorio russo, dove centinaia di prigionieri venivano caricati su appositi camion, scaricati su una collina e sistematicamente falciati da raffiche di mitra sparate dalle guardie, rimpiazzate poi da squadre di delinquenti comuni che ricoprivano le fosse coi cadaveri e ne scavavano un'altra per il giorno successivo: sistema che, data la compresenza dell'alto numero delle vittime e della velocità della pratica, non può non ricordare i sistemi adoperati a Chełmno o Treblinka (gas a parte), così come la modalità non può non richiamare alla memoria i *Sonderkommando* con cui i nazisti obbligavano detenuti ebrei a preparare i luoghi dello sterminio per i loro compagni²⁹⁵. Inoltre, dall'esame incrociato delle testimonianze di prigionieri di un sistema e dell'altro, emerge come le domande sulle ragioni della detenzione fossero a volte le stesse²⁹⁶, e ciononostante la percentuale dei detenuti tenuti all'oscuro delle ragioni della detenzione (nei campi come nelle prigioni) fosse decisamente superiore tra i sovietici che tra i nazisti²⁹⁷, oltre al fatto che queste stesse domande sul perché avevano un'impronta diversa: l'ebreo, il comunista, il delinquente comune avevano già una risposta all'accusa con cui i nazisti li trascinarono nei campi (riconducibile ai contenuti dell'ideologia hitleriana), mentre invece i prigionieri sovietici spesso non conoscevano neppure l'accusa – puramente fittizia – all'origine della reclusione. Inoltre, se affrontiamo l'intera questione nei termini di Agamben, si dovrebbe ammettere che da un certo punto di vista il trionfo dello stato di necessità è stato raggiunto dai sovietici più che dai nazisti, in quanto l'indistinzione tra norma ed eccezione era assunta da subito alla lettera, come possibilità indiscriminata d'includere tutti nella condizione di recluso, persino i carnefici. Questi ultimi infatti nei Gulag potevano ritrovarsi da un giorno all'altro nelle baracche insieme ai prigionieri (la memorialistica è piena di testimonianze in tal senso), cosa inconcepibile per le SS, le quali al massimo potevano venire declassate, ma mai confuse con gli ebrei, gli zingari o i polacchi. Come si vede, il giudizio dipende da molti fattori: Agamben dà per scontato che il caso-limite sia quello nazista, ma posto che sia vero (e noi, sul piano dell'efferatezza, riteniamo, d'accordo con Agamben, che lo sia), quest'affermazione va dimostrata²⁹⁸.

University Press, Yale 2004, p. 166).

294 Sui numerosissimi punti di contatto insiste Anne Applebaum (A. Applebaum, *op. cit., passim*).

295 Cfr. L. Razgon, *op. cit.*, pp. 254-60.

296 Cfr. P. M. Neurath, *op. cit.*; O. Adamova-Sliozberg, *Il mio cammino. 1936-1956. Giorno dopo giorno, il drammatico racconto in prima persona di una donna internata nei gulag staliniani*, Le Lettere, Firenze, 2003, *passim*; A. Solženicyn, *Arcipelago Gulag*, cit., *passim*.

297 "La maggior parte dei detenuti non sa perché si trova nel campo. L'assurdità dell'accusa è pari solo all'arbitrarietà della repressione" (F.-D. Liechtenhan, *op. cit.*, p. 95).

298 Tanto più che Stalin, a differenza di Hitler, estendeva lo stato di eccezione ad ogni aspetto della vita sociale (il tempo, lo spazio, gli obiettivi), ribaltando ordini e direttive valide fino all'anno o al mese prima: sembra dunque Stalin il fautore del più perfetto stato di necessità; tanto più che l'ossessione per il processo alla vittima è un'ossessione sovietica, non nazista. Ciò implica, non secondariamente, che la riflessione intorno a Kafka, così massicciamente presente nel pensiero di Agamben sulla contemporaneità, trovi il suo miglior corrispettivo non nella Germania hitleriana, ma nella Russia sovietica. Aspetto questo che permane, nell'opera del filosofo italiano,

Per la verità, il sospetto che nello studioso si insinui il dubbio che il Gulag meriti una certa attenzione, e quindi debba rientrare nella sua trattazione, fa capolino. Si legge ad esempio in uno degli ultimi capitoli di *Homo sacer*:

Se il nazismo ci appare ancora come un enigma e se la sua affinità con lo stalinismo (su cui H. Arendt ha tanto insistito) resta ancora inspiegata, ciò è perché abbiamo ommesso di situare il fenomeno totalitario nel suo complesso nell'orizzonte della biopolitica. Quando vita e politica, divisi in origine e articolati tra loro attraverso la terra di nessuno dello stato di eccezione, in cui abita la nuda vita, tendono a identificarsi, allora tutta la vita diventa sacra e tutta la politica diventa eccezione.²⁹⁹

Ma sull'affinità tra nazismo e stalinismo la Arendt non si è limitata a insistere, ha anche cercato di spiegarla: l'ultimo capitolo de *Le origini del totalitarismo*, intitolato «Ideologia e terrore» è precisamente il *corpus* trascendentale del paragrafo sui campi di concentramento del capitolo che lo precede («Il regime totalitario»)³⁰⁰. Sostenendo che senza l'orizzonte biopolitico non si comprende l'affinità tra nazismo e stalinismo, Agamben liquida una questione che invece proprio a quest'altezza dovrebbe cominciare a porsi. Viene da chiedersi: in che senso e in che misura si può parlare di biopolitica staliniana? Per quale complesso di ragioni essa si differenzia da quella nazista? Al di là di generiche digressioni sui presupposti contigui³⁰¹, a queste domande Agamben non fornisce risposta. Egli si sofferma sul caso russo solo quando mette in relazione la teoria e la pratica leninista della dittatura del proletariato con lo stato di eccezione nella repubblica di Weimar³⁰², il che è perfettamente coerente col proposito di ricomprendere la protostoria dei due regimi sotto il denominatore comune della biopolitica (ne discende infatti che il periodo leniniano sta alla Repubblica di Weimar come Stalin sta a Hitler); ma poi sul despota georgiano non dice nulla, laddove il nome di Hitler è pressoché onnipresente, come del resto il suo spettro, in tutti i libri citati.

ignorato. Tutto sta nel criterio che si assume, nel quadro di una gerarchia sul male radicale, come orientamento e discriminante. Se decidiamo che l'unità di misura dell'abiezione è data dalla qualità dello sterminio e la precisione chirurgica delle sue tecniche, il nazismo è con tutta evidenza privo di 'rivali'; se al contrario guardiamo alla 'qualità' del terrore (in termini di arbitrio) nelle vittime, sono con tutta probabilità i sovietici ad aver raggiunto un punto di non ritorno, in quanto l'indistinzione di cui parla Agamben non è confinata ai soli prigionieri, ma coinvolge anche i carcerieri.

299 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 165

300 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 630-56. È proprio questo che manca in Agamben: anziché riprendere il modello della Arendt e riempirlo di nuovi contenuti (cfr. Ivi, pp. 599-629) per poi risalire allo sfondo a partire dal quale sono stati possibili, pensabili e realizzabili (nel caso arendtiano, la modalità del nesso terrore-ideologia), Agamben salta il primo passaggio, limitando il suo discorso al solo sfondo (la sacertà come struttura politica originaria) nella sua declinazione novecentesca, ancora troppo astratta.

301 Si veda il passo in cui Agamben, appoggiandosi a Lévinas, definisce somiglianti la filosofia hitleriana e il marxismo in quanto entrambi fondati “su un'assunzione incondizionata e senza riserve della situazione storica, fisica e materiale, considerata come coesione indissolubile di spirito e corpo, natura e cultura” (G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 168).

302 “Tanto la teoria e la pratica leninista della dittatura del proletariato che la progressiva esacerbazione dell'uso dello stato di eccezione nella Repubblica di Weimar non erano una figura della vecchia dittatura commissaria, ma qualcosa di nuovo e più estremo, che rischiava di mettere in questione la stessa consistenza dell'ordine giuridico-politico [...]” (Id., *Stato di eccezione*, cit., p. 47).

Poiché non si può trattare di un'incongruenza ideologica, le domande restano: si può parlare, per Stalin, di guerra civile permanente come quella che imperversò in Germania tra il '33 e il '45? Se sì (e questa è l'unica risposta possibile nell'ottica di Agamben, altrimenti tutto il suo discorso sulla soglia viene a cadere), che ruolo svolgono – perché *devono* svolgerlo – l'ideologia e la storia della nazione russa, e in che misura possono essere considerate trascurabili o secondarie in nome dell'orizzonte biopolitico che le contiene?³⁰³ Se Agamben considera nazismo e stalinismo affini precisamente in nome della biopolitica, per quale motivo afferma che il nazismo è il “primo stato radicalmente biopolitico”³⁰⁴? I primi campi moderni infatti, come abbiamo visto (cap. III), non sono nati in Germania, ma in Unione Sovietica, tant'è vero che i nazisti vi si ispirarono³⁰⁵. Si dirà: l'affermazione non si riferisce all'antecedenza cronologica, bensì a quella 'ontologica' (nel senso dell'ontologia politica del nazionalsocialismo), quel “radicalmente” lo testimonia. Può essere. Ma se tale preminenza è reale, ciò comporta una differenza di grado tra i due regimi (che potremmo rintracciare con facilità, ad esempio, nei crimini dei medici nazisti sulle cavie umane, di cui non si registra alcuna corrispondenza nel caso sovietico). In tal caso andrebbe specificata la modalità per cui l'indistinzione tra *zoé* e *bíos* nello Stato nazista, in nome della razza, si articola in modo incomparabilmente altro rispetto alla soglia d'eccezione dello Stato sovietico, il che – di nuovo – implicherebbe l'esame minuzioso di quelle differenze a carattere ideologico-culturale che Agamben omette nella sua analisi (e che al contrario sono tenute in considerazione, tralasciando le comprensibili carenze dovute alla scarsa documentazione dell'epoca, dalla filosofia politica di Hannah Arendt). Agamben accomuna, con ricorrenza ossessiva e sintomatica, nazismo e fascismo in qualità di regimi eminentemente biopolitici³⁰⁶, facendo riempire al fascismo lo spazio vuoto lasciato dallo stalinismo: eppure, se “la dimensione in cui lo sterminio ha avuto luogo non è né la religione né il diritto, ma la biopolitica”³⁰⁷, in quanto il termine *pidocchi*, con cui gli ebrei da sterminare erano chiamati da Hitler, sarebbe un altro nome sprezzante per indicare la nuda vita, ebbene, che differenza c'è tra quest'ultimo e il termine *parassiti*, con cui Lenin si riferiva alle categorie da rinchiudere nei 'suoi' campi? Non è anche questa nuda vita, eliminabile e non sacrificabile? E che ruolo ricopre il fascismo in tutto questo, visto che i suoi crimini sono di 'sola'

303 Un esempio tra i tanti della plausibilità di quanto sosteniamo è riconducibile al precedente discorso sulla differenza tra qualità dello sterminio (nazista) e qualità del terrore (staliniano). Ora, si potrebbe sostenere con più di qualche ragione che il primo è indissolubilmente legato all'efficienza e precisione in quanto caratteristiche tipiche dello spirito tedesco, in se stesse – com'è ovvio – qualità positive (è la tesi presente nel reportage di Vasilij Grossman da noi già citato, cfr. V. Grossman, *L'inferno di treblinka*, cit., p. 11). Ma se si fa questo allora si è costretti ad ammettere che i tratti culturali vanno intesi come condizionanti, non meri epifenomeni del corso biopolitico dell'umanità – e quindi il discorso di Agamben ne esce indebolito, a tutto danno dell'onnicomprensività del suo modello filosofico.

304 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 158.

305 Cfr. A. J. Kamiński, *op. cit.*, p. 103, e F.-D. Liechtenhan, *op. cit.*, p. 70.

306 “Quando [...] lo Stato-nazione entra in una crisi duratura, compaiono allora il fascismo e il nazismo, cioè *due movimenti in senso proprio biopolitici*, che fanno, cioè, della vita naturale il luogo per eccellenza della decisione sovrana” (G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 142; cors. nostro).

307 *Ivi*, p. 127.

natura omicida e persecutoria? Dato che con lo sterminio in senso tecnico, il fascismo non ha avuto a che fare direttamente (non si dotò mai di un sistema concentrazionario autonomo vero e proprio)? Non era il campo di concentramento il paradigma biopolitico per eccellenza? Delle due l'una: o decidiamo di tener fermo il campo di concentramento e lo sterminio come essenze della biopolitica contemporanea, e allora non il fascismo, ma lo stalinismo deve figurare come interlocutore costante del nazismo (mentre il fascismo diventa una copia malriuscita dei primi due); oppure, all'opposto, conserviamo la sovrapposizione dei regimi, ma dobbiamo rinunciare al campo come paradigma definitorio dello Stato biopolitico. Non basta osservare, come fa Agamben, che nazismo e fascismo sono entrambi caratterizzati da uno Stato duale che affianca alla costituzione legale una seconda, non formalizzata e resa possibile dallo stato di eccezione³⁰⁸, o che tanto il Duce quanto il Führer sono investiti di un potere le cui radici sono biopolitiche in quanto “legate immediatamente alla persona fisica”³⁰⁹; il dato che conta è che il secondo presiedette a una rete strutturata di campi, tra le cui tipologie Agamben peraltro non distingue³¹⁰, mentre il primo no. Il secondo nacque antisemita; il secondo no. Differenze forse trascurabili nel solco scavato dal “fiume della biopolitica, che trascina con sé la vita dell'*homo sacer*, scorrendo in modo sotterraneo ma continuo”³¹¹? Ma se sono trascurabili, perché uno fu contraddistinto *essenzialmente* dai campi e l'altro no? Perché il nazismo è un caso limite (dovuto al fatto che le parole di Hitler avevano valore di legge³¹²) e il fascismo no? Agamben non può rispondere perché la sua prospettiva è unicamente filosofica. Con questo non intendiamo affatto sostenere che il filosofo che si occupa dei campi di concentramento debba essere rimpiazzato dall'antropologo o dal sociologo; piuttosto, che il filosofo debba all'occasione farsi *anche* antropologo o sociologo (e viceversa, naturalmente), alternando i suoi strumenti di lavoro a seconda della natura del problema, ricalibrando i suoi dispositivi ad ogni nuova situazione: il che è l'esatto contrario di uno schema teoretico onnicomprensivo. Si tratta di utilizzare come segnava l'assunto di Primo Levi, secondo il quale neppure il particolare più apparentemente insignificante è indegno di analisi; secondo cui ad ogni esperienza, purché esaminata nel suo concreto dispiegamento, corrisponde un significato³¹³: insomma, bisogna diffidare di ogni generalizzazione a proposito dei campi, il cui 'segreto' in nessun caso può essere penetrato da lontano con un unico

308 Cfr. Id., *Stato di eccezione*, cit., p. 63.

309 *Ivi*, p. 107.

310 Le componenti principali, ineliminabili del campo di concentramento sono l'arbitrio e il lavoro coatto (cfr. A. J. Kamiński, *op. cit.*, p. 79); l'unico tratto definitorio del campo di sterminio, invece, è – tautologicamente – lo sterminio. Tecnicamente, l'Italia ospitò più campi di internamento e di transito verso l'est Europa, che campi di concentramento veri e propri (che pure vi furono e non furono pochi); inoltre il regime fascista non si dotò mai di centri di sterminio, al contrario di quello nazista, anche se quest'ultimo pensò bene di collocarli tutti fuori dal confine tedesco. Il campo di concentramento non può dunque essere definito come l'essenza del regime fascista. Una differenza capitale sia rispetto al regime nazionalsocialista sia a quello staliniano.

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

312 Cfr. Id., *Stato di eccezione*, p. 51. Per inciso, anche le parole di Stalin avevano forza di legge.

313 Cfr. P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 109.

sguardo d'insieme³¹⁴. La nostra ipotesi si fa allora più chiara: Agamben *ha dovuto* tralasciare il caso staliniano, in quanto gli strumenti concettuali da lui impiegati sono autoreferenziali, tutti interni all'Occidente (“la politica occidentale è fin dall'inizio una biopolitica”³¹⁵); tanto è vero che la chiave per spiegare gli enigmi della storia è a suo avviso racchiusa nell'ontologia, Giano bifronte il cui destino ha un volto metafisico e uno politico, l'uno il rovescio dell'altro³¹⁶. La sua lettura non può rendere intelleggibili i cammini intrapresi da un Paese e da una cultura come la Russia, la cui identità (anche, se non soprattutto, filosofica) è data dall'essere *tra* Oriente e Occidente, cioè né l'uno né l'altro³¹⁷. Agamben potrebbe ribattere che la biopolitica fagocita qualsiasi cultura o tradizione, come il marxismo (che nasce europeo) ha 'contaminato' le mentalità russe fagocitando la sua cultura profonda, cosicché da essa sgorgasse la sorgente avvelenata del socialismo reale come affluente del grande corso d'acqua biopolitico. Ma questo significherebbe aggirare il problema, perché in tal caso bisognerebbe chiedersi: se la (bio)politica occidentale coincide, dal Novecento in poi, con il mondo (da cui l'instaurazione dei campi a ogni latitudine: Germania, Russia, e in seguito Bulgaria, Kenya, Cambogia, Cina, Corea eccetera), perché non tutti i regimi da Agamben definiti biopolitici – quale il fascismo, che per di più è occidentale 'per nascita' – se ne sono automaticamente dotati? Se si prende sul serio tale domanda, si deve accettare di ricorrere alle concrete differenze dei singoli totalitarismi. Ma questo comporterebbe il conferire al particolare un peso discriminante e risolutivo; e questo, a sua volta, avverrebbe a discapito della dimensione universale insita nella ragione teoretica, cosa che Agamben sembra voler a tutti i costi evitare. Egli sostiene infatti che “invece di dedurre la definizione del campo dagli eventi che vi sono avvenuti, ci chiederemo piuttosto: che cos'è un campo, qual è la sua struttura giuridico-politica, perché simili eventi abbiano potuto avervi luogo?”³¹⁸ Così facendo, Agamben presenta come questioni

314 “Anche l'orrore richiede un esame approfondito” (R. Klüger, *op. cit.*, p. 74). I dati reali, da cui Agamben prescinde, sono gli unici a restituire le differenze. Senza di essi non è possibile capire né cos'è un campo, né ricostruire lo scenario da cui è sorto. Si riesce solo a mettere in fila i passaggi che ne hanno reso possibile l'avvento, che non è poco (Agamben lo fa in modo eccellente) ma non è neppure sufficiente. Un certo gradiente di deduzione a partire dai fatti nudi e crudi (una componente 'situazionista', se vogliamo), in indagini di questo tipo, è ineliminabile.

315 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 202.

316 Cfr. Id., *Stato di eccezione*, cit., p. 77.

317 Cfr. a questo proposito il fondamentale studio di Berdjaev a cui ci siamo richiamati nel primo capitolo (N. Berdjaev, *op. cit.*).

318 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 185. Proposito ripreso in seguito alla lettera in *Quel che resta di Auschwitz*, per cui i fatti là occorsi sono “così reali che, in confronto, niente è più vero; una realtà tale che eccede necessariamente i suoi elementi fattuali”, formula con cui Agamben riassume l'esperienza dei campi e «l'aporia di Auschwitz» (Id, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 8). Noi riteniamo al contrario che non vi sia eccedenza tra la 'realtà' dei campi e i fatti che la sostanziano, che non vi sia alcuna “non-coincidenza tra fatti e verità” (*ibidem*), che come tale implicherebbe un mandato che la sola filosofia non è in grado di sciogliere: ma al limite un'eccedenza tra i singoli fatti – e i singoli campi – e la portata della loro conseguenze complessive. Ci opponiamo alla concezione che vuole una 'verità' (termine che appartiene al linguaggio metafisico-ontologico, di cui è bene in questi casi sbarazzarsi) da estrapolare da quell'esperienza, la quale sottintende che si possa imparare, una volta raggiunta e afferrata tale 'verità', qualcosa che prima ci sfuggiva. Che se ne possa trarre un insegnamento risolutivo, che là più che mai si sia manifestato qualcosa la cui comprensione possa servire (la 'verità' di cui Agamben parla a proposito dell'uomo e della macchina biopolitica alla base delle sue divisioni interiori e interiorizzate, che il Lager avrebbe portato alla luce in modo irrefutabile). Per quanto ci riguarda, facciamo nostro l'assunto da Ruth Klüger, ribadito a più riprese in varie tappe del suo racconto autobiografico: “Non si componeva grande lirica nei campi di concentramento. Fosse

sostanzialmente identiche due domande distinte (che cos'è il campo e quale struttura giuridico-politica ne consente l'emersione sulla superficie della Storia); meglio, presenta l'eventuale risposta alla seconda domanda come *ipso facto* una risposta alla prima: mentre invece la domanda eidetica (il 'che cos'è?', l'essenza) e quella genealogica (cosa lo ha reso possibile?, le condizioni d'esistenza), che in filosofia si suole contrapporre come relative a procedimenti impossibili (per cui da una parte abbiamo, schematizzando, Platone e Husserl, e dall'altra Nietzsche e Foucault), per il campo vanno necessariamente integrate, cioè, nella pratica, alternate e intrecciate. Dalla citazione si evince che l'operazione di Agamben è presentare l'indagine genealogica sul campo come succedaneo alla definizione eidetica su di esso (un'opzione che Foucault, riteniamo, difficilmente avrebbe acconsentito ad avallare). Se fosse corretta, nel senso di realmente foucaultiana, la frase in questione, dovrebbe suonare così: invece di chiederci che cos'è il campo, ci chiederemo piuttosto: qual è la sua struttura giuridico-politica, perché simili eventi abbiano potuto avervi luogo? In tal modo si manterrebbe cristallina l'alternativa tra essenza ed esistenza. Invece Agamben sceglie di opporre la deduzione al metodo eidetico e genealogico intesi come coincidenti, dove il secondo incorpora le funzioni del primo: in questo modo tradisce la prospettiva di Foucault senza che questo tradimento conduca, nei fatti, alla concomitanza da noi auspicata tra metodologie alleate. Scrive Agamben che “il campo è soltanto il luogo in cui si è realizzata la più assoluta *conditio inhumana* che si sia data sulla terra: questo è, in ultima analisi, ciò che conta”³¹⁹; ma come si può pensare di fare chiarezza sui possibili significati di tale condizione, privandosi dei dati concreti, 'oggettivi', che soli consentono ogni discorso sopra di essa?

Il filosofo italiano ritiene che domandare come il Lager è stato possibile, anziché mettere in luce il processo che lo ha preparato, sia un modo ipocrita di impostare il problema: ma allora come si spiega che tutti i testimoni, anche coloro che non meno di lui hanno cercato d'indagare a fondo quell'esperienza, tale domanda continuino a viverla dentro di loro come un mistero, piuttosto che affrontare l'archeologia del campo come puro problema? Scrive ancora Agamben:

Dire che Auschwitz è «indicibile» o «incomprensibile» equivale a *euphēmein*, ad adorarlo in silenzio, come si fa con un dio; significa, cioè, quali che siano le intenzioni di ciascuno, contribuire alla sua

stato diversamente, si potrebbe affermare che quei campi sono serviti a qualcosa [...]. *E invece non sono serviti a nulla*” (R. Klüger, *op. cit.*, p. 31; cors. nostro); “Auschwitz non è stato una scuola di niente [...]” (Ivi, p. 65); “già allora mi sfiorò il pensiero che oggi, purtroppo, è radicato in me più profondamente dello sdegno per il grande crimine: la consapevolezza, cioè, dell'assurdità del tutto, il controsenso, l'assoluta insensatezza di quegli assassini e deportazioni che chiamiamo soluzione finale, olocausto, catastrofe ebraica e, di recente, shoah; nomi sempre nuovi, perché le parole marciscono in bocca. L'assurdo, l'irragionevole: come sarebbe stato facile impedirlo; com'è stato inutile, nessuno ha tratto vantaggio dal fatto che io abbia trasportato rotaie anziché sedere nei banchi di scuola; e il ruolo svolto dal caso. Non intendo dire che non comprendo come si sia arrivati a tanto. Lo comprendo benissimo, come ci si arrivò, conosco i retroscena almeno quanto altre persone. Ma questo sapere non spiega nulla” (Ivi, pp. 126-27).

319 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 185.

gloria. Noi, invece, «non ci vergogniamo di tenere fisso lo sguardo nell'inenarrabile». Anche a costo di scoprire che ciò che il male sa di sé, lo troviamo facilmente anche in noi.³²⁰

Ora, chi sostiene che Auschwitz – o il campo di concentramento in generale – è 'indicibile', nella maggior parte dei casi lo fa per alludere all'insufficienza del linguaggio, all'enormità del referente (extra-linguistico) rispetto al segno (linguistico) che s'incarica di denotarlo; all'incommensurabilità tra l'evento e la miseria delle parole (che non significa inutilità, bensì parzialità, inadeguatezza). Non si riferisce all'eccedenza tra fatti e 'verità' del Lager, ma all'incommensurabilità tra fatti e la loro insoddisfacente 'trasmissione' per mezzo degli strumenti di cui la lingua storico-naturale dispone; all'impossibilità di raggiungere una comprensione totale del fenomeno attraverso il linguaggio³²¹. Quanto al fatto che conferire una parziale 'indicibilità' ad Auschwitz equivalga “ad adorarlo in silenzio, come si fa con un dio”, e quindi “contribuire alla sua gloria”, tale opinione non tiene conto che albergare dentro di sé una porzione di vissuto traumatico e infine delegare alcuni interrogativi al mistero proprio delle cose ultime, non significa cedere le armi, bensì riconoscere la propria relativa impotenza. Infine, il presunto ardimento del pensatore che fissa in volto l'inenarrabile è come minimo da ridimensionare: a noi che il campo non l'abbiamo conosciuto non costa nulla 'guardarvi dentro' perché non rischiamo nulla; pensare di aver fatto i conti con l'inenarrabile in virtù di un semplice esame dall'esterno – del tutto cerebrale, ipotetico, per interposta persona –, relativamente a fatti e situazioni di cui possiamo avere solo una vaga cognizione, equivale a convincersi di aver capito davvero cosa significhi per un corpo umano il supplizio della crocifissione solo perché si è letto con attenzione il Vangelo. Bisogna dunque lasciare carta bianca ai testimoni, diventarne i portavoce? Niente affatto, si possono discutere le loro tesi e talora magari dissentire. Ma sempre tenendo presente che «scoprire ciò che il male sa di sé, lo troviamo facilmente anche in noi», nell'atmosfera asettica e ovattata di uno studio privato, è diverso

320 Id., *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 30.

321 Non a caso molti dei sopravvissuti si trovano a fare i conti con l' 'indicibilità', intesa come impossibilità del linguaggio comune di dire adeguatamente l'evento di cui sono stati testimoni. Un esempio: “Il minimo che ci vorrebbe, per capire, sarebbero le esalazioni dei corpi umani, l'odore e le emanazioni della paura, l'aggressività compressa, la vita mutilata. [...] Certamente, le foto esposte, le date e i fatti indicati, i film documentari sono un grande aiuto. Ma il campo di concentramento come luogo? Località, paesaggio, landscape, seascape: dovrebbe esistere la parola *Zeitschaft*, per dire cosa sia un luogo nel tempo, in un tempo ben preciso, né prima né dopo” (R. Klüger, *op. cit.*, p. 70). Va da sé che l'ultima frase della Klüger mostra l'incompatibilità della sua tesi con quella agambeniana sul campo come paradigma (una cosa che solo chi non ha subito il Lager 'vero' può pensare). E così diventa chiaro perché Agamben si oppone al fenomeno, così frequente nella memorialistica, dell' 'indicibilità' di Auschwitz: esso gli impedisce di sostenere senza contraddirsi che Auschwitz e i campi continuano anche oggi (questione di cui diremo a breve). Un altro esempio ci viene da Jean Améry: “le qualità delle sensazioni non sono né raffrontabili né descrivibili. Stabiliscono il limite delle possibilità di comunicazione verbale” (J. Améry, *op. cit.*, p. 73). Eccoli, l' 'indicibilità' invisibile ad Agamben. Eppure anch'egli è costretto ad ammettere una zona in cui il pensiero e il linguaggio non possono far altro che arrancare, se è vero che ne *L'aperto* può scrivere: “quando la differenza [tra l'uomo e l'animale, n.d.A.] si cancella e i due termini collassano l'uno sull'altro – come sembra oggi avvenire –, anche la differenza fra l'essere e il nulla, il lecito e l'illecito, il divino e il demonico viene meno e, in suo luogo, appare qualcosa per cui perfino i nomi sembrano mancarci” (G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 29).

dal trovarlo realmente dentro di sé: quest'esperienza, a noi che non siamo testimoni, ci è negata sin dall'inizio. Tra le due c'è lo stesso scarto che separa i testi di Marx dall'esperienza storica del socialismo reale. Insomma, per la prima volta nella storia della filosofia il senso comune – normalmente e giustamente ripudiato dai pensatori – deve intervenire e vigilare nelle indagini sui campi, perché è il solo a poter garantire quel *recul* necessario all'equilibrio proporzionato tra primordietà dell'esperienza concentrazionaria e trasparenza della riflessione, quest'ultima da rendere funzionale alla realtà indagata. Quel che conta è che una certa *forma mentis* (filosofica, sociologica o letteraria che sia) non pervenga a dimenticare l'oggetto verso cui tende, rubandogli la scena: meno che mai quando la scena è il Lager. Questo, Agamben sembra dimenticarlo più volte, specie quando riprende il gergo heideggeriano per mettere in luce il disvelamento che Auschwitz avrebbe permesso sulla 'verità' dell'uomo come essere diviso in se stesso. A fronte di questo gergo, viene in mente quanto scrive Jean Améry nel suo *Intellettuale ad Auschwitz*:

Dal Lager uscimmo denudati, derubati, svuotati, disorientati e ci volle molto tempo prima che riapprendessimo il linguaggio quotidiano della libertà. [...] Ci siamo così spogliati di parecchie presunzioni, di parecchia boria metafisica, smarrendo però anche gran parte della nostra ingenua gioia spirituale, e qualche fittizio senso della vita. In *Le parole*, Jean-Paul Sartre a un certo punto scrive di avere impiegato trent'anni per sbarazzarsi del tradizionale idealismo filosofico. Noi, posso garantirlo, abbiamo fatto più in fretta. Di solito qualche settimana di permanenza nel Lager era sufficiente per provocare questo disincanto verso l'inventario filosofico.³²²

L'inventario filosofico cui allude Améry, congiunto all'occasionale mancanza di senso comune di cui si è detto, confluiscono nella tesi agambeniana – la più controversa – che ora ci accingiamo a demistificare: quella secondo la quale oggi viviamo tutti un'esistenza concentrazionaria. Il dispositivo biopolitico del nostro tempo, quello in cui siamo già sempre catturati, sarebbe il Lager. Su questo Agamben non ha dubbi, e la ricorrenza dei «forse» con cui l'autore traveste da ipotesi una tesi fondamentale del suo impianto teorico, non deve trarre in inganno. Eccone una rassegna esaustiva, lunga quanto basta per non lasciare adito a dubbi:

Sotto la pressione del paradigma dello stato di eccezione, è l'intera vita politico-istituzionale delle società occidentali che comincia progressivamente ad assumere una nuova forma, *che forse soltanto oggi ha raggiunto il suo pieno sviluppo*³²³; la macchina [...] ha continuato a funzionare quasi senza interruzione a partire dalla prima guerra mondiale, attraverso fascismo e nazionalsocialismo, fino ai nostri giorni. *Lo stato di eccezione ha anzi raggiunto oggi il suo massimo dispiegamento planetario*³²⁴;

322 J. Améry, *op. cit.*, p. 55.

323 G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 24 (cors. nostro).

324 *Ivi*, pp. 110-11 (cors. nostro).

Com'è possibile «politicizzare» la «dolcezza naturale» della *zoé*? E innanzitutto, questa ha davvero bisogno di essere politicizzata o il politico è già contenuto in essa come il suo nucleo più prezioso? *La biopolitica del totalitarismo moderno da una parte, la società dei consumi e dell'edonismo di massa dall'altra costituiscono certamente, ciascuna a suo modo, una risposta a queste domande*³²⁵; se, nella modernità, la vita si colloca sempre più chiaramente al centro della vita politica statale [...], *se, nel nostro tempo, in un senso particolare ma realissimo*, tutti i cittadini si presentano virtualmente come *homines sacri*, ciò è possibile solo perché la relazione di bando costituiva fin dall'origine la struttura propria del potere sovrano³²⁶; in questa prospettiva, il campo [...] apparirà come il paradigma nascosto dello spazio politico della modernità, *di cui dovremo imparare a riconoscere le metamorfosi e i travestimenti*³²⁷; dietro l'impotenza di Dio, fa capolino quella degli uomini, che ripetono il loro *plus jamais ça!* quando è ormai chiaro che *ça* è dappertutto³²⁸; [dopo essersi riferito alla partita di calcio tra SS e membri del *Sonderkommando* in una pausa dal 'lavoro' al crematorio, n.d.A.] *ma quella partita non è mai finita, è come se durasse ancora ininterrottamente*. [...] Di là viene l'angoscia e la vergogna dei superstiti [...] ma anche la nostra vergogna, *di noi che assistiamo, non si sa come, a quella partita, che si ripete in ogni partita dei nostri stadi, in ogni trasmissione televisiva, in ogni quotidiana normalità*. Se non riusciremo a capire quella partita, a farla cessare, non ci sarà mai speranza.³²⁹

Quella che in Pasolini assumeva la forma di un'oscillazione tra timore (reale) e certezza (esibita) di una lagerizzazione totalizzante – autenticamente totalitaria – della società, in Agamben diventa dogma: il Lager è fra noi, dappertutto; noi siamo prigionieri della sua oppressione e della nostra vergogna, in ogni momento della nostra esistenza quotidiana. Soffermiamoci sulle formule per mezzo delle quali Agamben costruisce il trasferimento topologico del Lager nell'oggi: totalitarismo e società dei consumi rispondono “ognuna a suo modo” alle istanze dell'originario bando sovrano; oggi siamo tutti uccidibili e non sacrificabili “in un senso particolare ma realissimo”; assistiamo, e perciò prendiamo parte, “non si sa come”, alla partita tra SS e prigionieri. *Ognuna a suo modo, in un senso particolare, non si sa come*. Piuttosto deboli, come ponti retorici gettati tra due realtà così distanti. Agamben non può avanzare una tesi tanto enorme e poi mettersi al riparo con formule generiche: su cosa si fonda l'analogia tra Lager nazista e (presunto) Lager contemporaneo? Perché, concretamente, vivremo in un Lager, perlopiù senza saperlo? Forse che il filosofo riannoda a quest'altezza il mandato platonico della liberazione dell'uomo dalla caverna, per cui noi cittadini inconsapevoli, resi schiavi dal senso comune, vivremo in un mondo di ombre o meglio, secondo l'aggiornamento agambeniano, di morti viventi cioè uomini sacri³³⁰, e attendiamo che qualcuno

325 Id., *Homo sacer*, op. cit., p. 15 (cors. nostro).

326 Ivi, p. 123 (cors. nostro).

327 Ivi, p. 135 (cors. nostro).

328 Id., *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 18.

329 Ivi, p. 24 (cors. nostro).

330 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 145.

venga a rivelarci la verità per mettere fine a quella partita tra SS e prigionieri ebrei? Sembra di sì. Ma allora Agamben dovrebbe essere più preciso. In quale particolare senso la società contemporanea è un Lager? Agamben non lo dice. Non è possibile inoltre sottrarsi all'impressione che egli confonda la continuazione di quella partita nell'interiorità individuale del sopravvissuto³³¹ (indiscutibile e documentata) con la continuazione nell'esteriorità del mondo sociale, intersoggettivo, continuità che, se c'è, va puntualmente dimostrata, non potendo essere risolta con qualche paragone imponderabile ed espressioni vaghe. Egli sostiene la sua tesi, ma anziché delucidare con rigore le trame sottese all'analogia che la sostiene (come fa in altre occasioni), si rifugia nell'approssimazione tipica delle profezie più che del linguaggio filosofico (“il nuovo *nomos* della terra [il campo di concentramento, n.d.A. ...] si estenderà a tutto il pianeta”³³²). Diventa oscuro anziché chiaro, reticente proprio quando dovrebbe essere supremamente esplicito, ineffabile quando ci si aspetterebbe che fosse intellegibile. Non è Agamben stesso a sostenere che comprensione umana e significato etico-politico dello sterminio sono raggiungibili solo se ne cogliamo l'attualità³³³? E proprio ora che veniamo sospinti verso il cuore del sistema di relazioni alla base della corrispondenza, non ci vengono offerte che una serie di espressioni fumose. Ecco allora che l'edificio mostra le sue crepe. La chiave della legittimità concernente l'estensione del Lager storico alla vita contemporanea, dovrebbe infatti risiedere nella capacità dell'analogia di resistere ermeticamente ad ogni assalto. Dovrebbe dimorare nella credibilità con cui una situazione estrema in modo conclamato può trovarsi sullo stesso piano, separata dalla commessura che è il nocciolo compreso dell'analogia stessa, con una situazione che appare refrattaria ad ogni paragone con la prima. Che cosa ha dire Agamben in proposito? Ascoltiamolo ancora una volta: “nelle situazioni estreme – e anche l'amore è, a suo modo, una situazione estrema – non è possibile mantenere una sia pur minima distanza tra la persona reale e il suo modello, tra vita e norma”³³⁴. Anche l'amore è, a suo modo, una situazione estrema. Eppure tutti, non solo i testimoni del Lager, possiamo essere d'accordo che lo struggersi per la persona amata e l'essere costantemente esposti alle percosse, alla fame, alla sete, alle malattie e alla morte siano difficilmente qualificabili entrambe come 'situazioni estreme', e che quel “a suo modo” appare come minimo insufficiente, nel suo tentativo di istituire un paragone tra due esperienze che non hanno alcun punto di contatto possibile, neppure in astratto, neppure sulla base di una (presunta) identica dialettica norma-vita. Quale sarebbe, poi, il corrispettivo astratto dell'esperienza concentrazionaria? Più o meno tutti siamo stati innamorati; non tutti, anzi quasi più nessuno ormai, per ragioni anagrafiche, può dire di essere stato in Lager: che genere di 'finzione laboratoriale' potrà mai ricreare l'immaginazione a tal proposito? Dentro quel “a

331 Da cui ad esempio lo stupendo, atroce finale de *La tregua* (P. Levi, *La tregua*, cit., pp. 254-55).

332 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 45.

333 Cfr. Id., *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 7.

334 *Ivi*, p. 63.

suo modo” c'è un abisso tra lingua ed esperienza, che nessun dispositivo generalizzante del tipo norma-eccezione potrà mai colmare. Ma Agamben si spinge oltre, affermando che

la situazione estrema non può più fungere [...] da discriminine, [...] la sua lezione è piuttosto quella dell'immanenza assoluta, dell'essere «tutto in tutto». *In questo senso, la filosofia può essere definita come il mondo visto in una situazione estrema che è diventata la regola* (il nome di questa situazione estrema è, secondo alcuni filosofi, Dio).³³⁵

Ma allora, se il Lager – come nessuno osa mettere in dubbio – è una situazione estrema; se anche la filosofia e l'amore sono situazioni estreme (a loro modo, beninteso) ... cosa mai potrà *non* essere estremo? E se tutto è considerabile 'a suo modo' come estremo, cosa sarà 'normale'? O anche l'amore e la filosofia in certe circostanze sono 'a loro modo' normali oltre che (in altre circostanze) 'estreme'? S'impone qui il tendenzialmente impertinente, ma in questo caso virtuoso, senso delle proporzioni; pena l'estensione di analogie ad ogni fenomeno dello scibile e del vivibile, il cui passo immediatamente successivo consiste nel pericolo di vedere campi di concentrazione dappertutto: trappola in cui Agamben cade. Se infatti qualsiasi cosa può essere definibile come 'a suo modo' estrema, allora nulla ci può salvare dal soggettivismo, per cui chiunque disponga di una sensibilità appena accentuata potrà evocare un'infanzia 'da Lager' perché gli è stato negato l'amore che reclamava, o un salariato potrà definire l'azienda per cui lavora 'un Lager' perché i turni sono lunghi e i ritmi massacranti (e magari il capoturno somiglia a un SS)³³⁶. Continua Agamben:

Se questo è vero, se l'essenza del campo consiste nella materializzazione dello stato di eccezione e nella conseguente creazione di uno spazio in cui la nuda vita e la norma entrano in una soglia di indistinzione, *dovremo ammettere, allora, che ci troviamo virtualmente in presenza di un campo ogni volta che viene creata una tale struttura, indipendentemente dall'entità dei crimini che vi sono commessi e qualunque ne siano la denominazione e la specifica topografia*³³⁷.

Il passo in questione prosegue con degli esempi, definendo genericamente campi di concentrazione il velodromo di Vichy dove gli ebrei attendevano di essere consegnati ai tedeschi e il campo di Cottbus-Sielow (e sin qui nessun allarme), ma anche lo stadio di Bari in cui nel '91 la polizia italiana ammassò gli immigrati albanesi, nonché le zone di attesa degli aeroporti in cui i migranti attendono di ricevere lo status di rifugiati (il che è un grave errore). L'abbiamo visto, un campo di

335 *Ivi*, pp. 44-5.

336 “Non ho molta comprensione per quelli che dicono che la fabbrica è un Lager. [...] So che è una vita che può essere dura, ma il Lager non era così. C'è una differenza in cui la “quantità diventava qualità”. [...] Quindi non sono molto favorevole nell'estendere queste mie considerazioni ad altre condizioni” (P. Levi, in M. Spadi, «Capire e far capire», in P. Levi, *Conversazioni e interviste 1964-1987*, Einaudi, Torino 1997, pp. 245-46).

337 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 195.

concentramento è tale quando al suo interno vigono arbitrio assoluto e lavoro coatto, o, se stiamo al modello nazista che Agamben assume come riferimento, nelle parole di Primo Levi “gli scopi dei Lager sono tre: terrore; sterminio; manodopera”³³⁸. Questi e non altri (contenimento, controllo, ecc.). Dunque quale comparazione possibile con gli stadi e le zone d'attesa degli aeroporti? Allora perché non le piazze circondate da cordoni di polizia per i concerti rock, o i quartieri popolari di alcune metropoli? E in ogni caso, a quali forme-campo si allude? Quello coloniale (spagnolo a Cuba, inglese in Sudafrica, americano nelle Filippine) o quello moderno (nazista e staliniano)? Agamben sembra considerare campi simil-nazisti tutti e quattro i suoi esempi, senza accorgersi che eliminando le differenze specifiche perde ogni criterio possibile e praticabile per identificarli. Il fatto è che la struttura di un campo è necessariamente riempita di contenuti: un campo è definibile come tale precisamente per i fatti che vi si consumano. Non si può confondere l'indistinzione tra fatto e diritto all'interno del campo (l'eccezione che diventa norma) con l'osservazione – banale, ma a quanto pare non inutile – che un campo di concentramento è tale sulla base delle pratiche che vi hanno o vi hanno avuto luogo. Il fatto stesso che si possa elaborare una teoria sui campi non può indurre a dimenticare che la stessa teoria è resa possibile dal riconoscimento del campo come luogo in cui determinati fatti, definibili come crimini sono accaduti: altrimenti tutto diventa definibile come 'situazione concentrazionaria' solo perché siamo in presenza della struttura che virtualmente rende possibili quei fatti e quei crimini. Esitiamo a chiamare campo di concentramento una zona delimitata e controllata solo perché potrebbero verificarsi dei crimini; eppure leggiamo che “in tutti questi casi” – cioè i quattro esempi precedentemente forniti dall'autore – “un luogo apparentemente anodino delimita in realtà uno spazio in cui l'ordinamento normale è di fatto sospeso e in cui *che si commettano o meno delle atrocità non dipende dal diritto, ma solo dalla civiltà e dal senso etico della polizia che agisce provvisoriamente come sovrana*”³³⁹. A parte la fragilità del parallelismo, data dal fatto che la polizia totalitaria è per definizione segreta, e fra i tratti definitivi del campo figura precisamente la segretezza intorno alle condizioni di vita ad esso interne³⁴⁰, cosa che non si può dire né per lo stadio di Bari né per gli aeroporti francesi (e le rispettive polizie), il punto è che un campo è 'di concentramento' proprio perché dei requisiti determinati lo fanno rientrare nella categoria suddetta: come fanno le atrocità ad essere riconosciute quando tutto ciò che si può rilevare è la presenza della struttura virtuale che le rende possibili?

Di Auschwitz, Kolyma, Treblinka, Birkenau, Ercevo, Dachau, Karaganda e altri luoghi conosciamo i nomi perché qualcosa vi è accaduto concretamente: Agamben propone invece di chiamare campo di concentramento qualsiasi struttura che sia ricettacolo ideale dello stato di eccezione, solo perché qualcosa vi potrebbe accadere. Con queste premesse, si può tranquillamente fare a meno della

338 F. Camon, *op. cit.*, p. 48.

339 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 195.

340 Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 596.

distinzione tra fatto e finzione. L'esigenza comprensibile di adottare precauzioni, cioè prevenire dei crimini quando l'atmosfera si fa gravida di segnali sinistri, e l'esigenza di trovare dei nomi per le realtà che abbiamo sotto gli occhi, sono due istanze da tenere separate.

Il filosofo italiano è lungi dal limitarsi a mettere in guardia. Intende anche effettuare una proposta, la quale è diretta conseguenza della sua lettura teorica dell'itinerario dell'Occidente che sfocia nel Lager. Egli si propone di “fermare la macchina biopolitica”. In che modo? Leggiamo:

Forse, solo se avremo saputo decifrare il significato politico dell'essere puro potremo venire a capo della nuda vita che esprime la nostra soggezione al potere politico, come, inversamente, solo se avremo compreso le implicazioni teoretiche della nuda vita potremo sciogliere l'enigma dell'ontologia³⁴¹; rendere inoperosa la macchina che governa la nostra concezione dell'uomo significherà pertanto non già cercare nuove – più efficaci o autentiche – articolazioni, quanto esibire il vuoto centrale, lo iato che separa – nell'uomo – l'uomo e l'animale, rischiarsi in questo vuoto: sospensione della sospensione, *shabbat* tanto dell'animale che dell'uomo.³⁴²

In poche parole, se vogliamo uscire dall'universo concentrazionario che ormai coincide col mondo, dobbiamo tutti cominciare a studiare il pensiero politico e ontologico di Agamben. Ma una volta di più il nostro senso comune solleva qualche dubbio. Il pensiero non arriva sempre dopo? Le prigioni, gli ospedali o i penitenziari sono forse nati o hanno smesso di esistere perché Foucault ne ha messo in luce, con indubbia perizia, il funzionamento e le condizioni di possibilità? Ovviamente no. È questa consapevolezza che impone a Primo Levi, alla fine del terzo capitolo dei *Sommersi e i salvati*, di essere cauto, quando si esprime sul futuro; di evitare qualsiasi predizione sull'eventuale *nomos* a venire, di cui nessuno sa e può per definizione sapere nulla³⁴³. Un conto è dire, come fa la Arendt, che la strada che ha condotto ai campi è stata resa praticabile anche perché non sono stati filosoficamente giustificati i diritti umani³⁴⁴, affermazione da cui si desume, simultaneamente, una ammirevole capacità 'autocritica' e una fiducia sincera nel valore della filosofia; altro è dire che l'Occidente rimarrà ostaggio del Lager finché non comprenderà l'errore alla base di tutta la filosofia (il paradigma millenario della sovranità, con le sue soglie mutanti di indistinzione), il che al contrario denota una promozione incondizionata della *propria* filosofia, privandosi di quella componente così preziosa della cultura occidentale che è il dubbio metodico. Agamben non fa mistero di collocare meccanicamente l'enigma del destino politico dell'Occidente nella soluzione delle sue aporie ontologico-metafisiche, agambenianamente declinate e intese³⁴⁵. Verrebbe da

341 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 203.

342 Id., *L'aperto*, cit., p. 94.

343 “Su cosa possa avvenire in altre parti del mondo, o dopo, è prudente sospendere il giudizio” (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2007, p. 67).

344 Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 612.

345 G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., 77.

chiedersi: e l'Oriente allora? Cosa si dovrà fare in Cina o in Corea, che hanno tutt'altre radici filosofico-culturali ma che si sono dotate anch'esse di sistemi concentrazionari, in qualche caso tuttora funzionanti? Se i campi esistono o sono esistiti anche là, a quale dispositivo imputarlo, dato che il bando sovrano corrisponde alla modalità di pensare l'essere che si è imposta da oltre duemila anni solo in Occidente? Cosa dovranno fare in Oriente per arrestare la macchina biopolitica, se il suo segreto non riposa nelle loro mani, se le chiavi del disinnesco stanno nell'altro emisfero poiché sono le stesse che ne hanno consentito l'accensione? E se il campo è il paradigma della tradizione biopolitica dell'Occidente, come si spiega che è diventato tale anche in Oriente? Forse perché esso colonizza inesorabilmente qualsiasi radice culturale? Questo significherebbe che i fondamenti della cultura d'Oriente sono stati integralmente mutuati, o sostituiti, da quelli dell'Occidente (altrimenti non potrebbero esistere i campi anche là): ma davvero ci sentiamo di affermare una cosa del genere? Da tali dilemmi non si esce. Perché non si può uscirne rimanendo all'interno dello schema agambeniano.

4.5 La biopolitica di fronte all'abisso

Il limite di fondo del discorso di Agamben viene così ad essere l'idea stessa di biopolitica applicata ai campi: tale concetto diventa una sorta di *deus ex machina* che ognuno può invocare a piacere senza che si avverta l'esigenza di una controprova, poiché dalle realtà cui si riferisce non potrà mai sorgere alcuna conferma né smentita (essendo queste 'realità' immerse nella biopolitica come un brodo primordiale, o se si vuole essendo quella il calco da cui prende forma la loro materia). Che il biopolitico divenga lo 'strumento' che tutto penetra e tutto esaurisce, che assolva al contempo le funzioni di causa prima, efficiente e finale ci sembra eccessivo. Nessuna 'zona cieca', nessun inciampo nella schema onnicomprensivo di Agamben, teoria dell'eccezione che non conosce eccezioni: ecco perché alla fine del percorso agambeniano sui campi sentiamo di aver molto progredito nella comprensione della filosofia, mentre al contrario dei campi scopriamo di sapere quanto prima. È come se la biopolitica avesse la funzione, in Agamben, che il primo motore immobile ha in Aristotele, o che Dio riveste per alcuni teologi (il “Dio tappabuchi” di cui parla Bonhoeffer): si potrà sempre ricondurre ciò che non quadra ad esso, essendo all'origine di tutto – con la differenza, sfavorevole ad Agamben, che nel caso dei teologi l'Onnipotente è riconosciuto deliberatamente come tale. Esso spiega tutto cioè (spesso) niente: si può sempre ricorrervi in caso di necessità, quando il mistero o il silenzio sembrano gli unici sbocchi possibili ad alcune domande senza risposta. Il biopotere, laddove riferito ad Auschwitz e Kolyma, figura come versione

aggiornata del diavoletto maligno di Cartesio, il suo erede funambolo post-nietzscheano e post-kafkiano: se ne sta quatto, pronto a corrodere coi suoi assalti gli avamposti più saldi e i risultati più significativi della ricerca e delle testimonianze sui Lager; pronto a mascherare da epifenomeni – cioè emissari di se stesso – gli eventi che dovrebbe indagare: “lo sviluppo e il trionfo del capitalismo” – insiste Agamben – “non sarebbe stato possibile, in questa prospettiva, senza il controllo disciplinare attuato dal nuovo biopotere”³⁴⁶. A dire il vero l'unica certezza (verificabile) è il contrario: si tratta di partire dalle sovrastrutture dell'industrialismo come incarnazione del progresso e dalle strutture del capitalismo come sua attuazione, per arrivare, se proprio non lo si può evitare, al biopotere come correlato³⁴⁷, non il contrario; altrimenti si ipostatizza l'invisibile e l'imponderabile, sottraendolo premeditadamente ad ogni obiezione. Sono stati l'industrialismo e il sistema di fabbrica, infatti, a porre l'hitlerismo nelle condizioni di escogitare le tecniche di eliminazione che conosciamo³⁴⁸, così come la collettivizzazione (che del capitalismo è l'altra faccia) ha consentito a Stalin di mietere i suoi milioni di morti per fame o consunzione da sfruttamento³⁴⁹. Il vero problema è che il biopotere, laddove applicato alla realtà concentrazionaria, appare sia strumento che orizzonte, sia origine che destino, sia oggetto che soggetto, sia termine che prospettiva, finendo per diventare tanto sfuggente da risultare impalpabile e al tempo stesso onnipresente. È stato dunque un bene che Foucault si sia arrestato sul ciglio dell'abisso³⁵⁰.

Se bastasse sciogliere le contraddizioni dell'ontologia politica dell'Occidente per allontanare il fantasma del concentramento e dello sterminio, in tal caso la filosofia teoretica e la metafisica sarebbero il motore della Storia, e i filosofi i suoi timonieri; purtroppo o per fortuna così non è. E

346 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 6.

347 Cfr. a questo proposito Z. Baumann, *op. cit.*

348 Cfr. L. Poliakov, *op. cit.*, pp. 153-301.

349 Riguardo il nesso tra sterminio nel Gulag e sistema economico-ideologico collettivista, su scala industriale non inferiore a quella di marca nazionalsocialista, cfr. tra gli altri P. R. Gregory and V. Lazarev, *The Economics of Forced Labor: The Soviet Gulag*, Hoover Institution Press, Stanford, 2003; S. A. Barnes, *op. cit.*, pp. 7-78; A. Applebaum, *op. cit.*, *passim*; G. M. Ivanova, *Labor camp socialism. The Gulag in the Soviet Totalitarian System*, M. E. Sharpe, New York 2000. Sulle morti per fame causate dalla 'macchina' sovietica, cfr. M. Dolot, *Execution by hunger. The Hidden Olocaust*, Norton&Company, New York 1987.

350 Agamben scrive giustamente che “il campo, come spazio assoluto d'eccezione, è topologicamente diverso da un semplice spazio di reclusione” (G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 24). Ma non solo in quanto spazio assoluto d'eccezione: e in ogni caso la sua diversità è ciò che tutti i sociologi e gli storici dei campi sanno da sempre (cfr. W. Sofsky, *op. cit.*, pp. 25-43; A. J. Kamiński, *op. cit.*). A questo punto non si capisce come egli possa continuare a pensare di far rientrare la sua operazione nella prospettiva di Foucault, se a suo stesso dire – a ragione – “non è possibile iscrivere l'analisi del campo nella scia aperta dai lavori di Foucault, dalla *Storia della follia* a *Sorvegliare e punire*” (Id, *Homo sacer*, cit., p. 24); in tal caso a che serve la biopolitica come richiamo foucaultiano dominante, da 'incrociare' con le ricerche della Arendt? Non è qui pertinente l'obiezione per cui Agamben si riferirebbe a un certo Foucault, a una fase determinata del suo pensiero (la prima anziché quella della maturità), perché se, come scrive il filosofo italiano, il campo di concentramento spezza definitivamente il nesso fra localizzazione e ordinamento, su cui s'imperviava “il vecchio nomos della terra” (*ibidem*) cui Foucault si è interamente votato, sorge una contraddizione fondamentale, dalla quale l'intero percorso agambeniano risulta insidiato: come applicare un concetto, una prospettiva e degli strumenti che sono stati forgiati su un *nomos* che non è più in alcun modo vigente? È possibile conservare, di quegli strumenti, la stessa potenza e la duttilità, in ultima analisi la pertinenza, quando si riferiscono a un universo segnato da una netta discontinuità con quello su cui in origine potevano efficacemente misurarsi?

certo la filosofia, da sola, non ha il potere né di esaurire la comprensione dell'evento concentrazionario né di scongiurarne l'incubo. Potrebbe però aiutare, in concorso con le scienze umane tutte, a fornire il suo apporto, cosciente della sua parzialità e dell'importanza relativa della sua angolazione visuale, senza arrogarsi il potere della 'soluzione finale': l'unica prospettiva ragionevole per uno studio rigoroso dei campi essendo una 'scienza' sincretica o federativa.

Su un aspetto fondamentale Agamben è condivisibile: “se oggi non vi è più una figura predeterminabile dell'uomo sacro, è, forse, perché siamo tutti virtualmente *homines sacri*”³⁵¹. E tuttavia un simile scenario il genio di Dostoevskij l'aveva intuito più di un secolo fa, quando nelle *Memorie di una casa morta* scriveva che “le qualità del carnefice si trovano in germe quasi in ogni uomo contemporaneo”³⁵² e, con una vista lunga almeno quanto quella di Kafka, che “è difficile immaginarsi fino a che punto sia possibile deformare la natura umana”³⁵³. A queste intuizioni infelicemente premonitrici, grazie al solo ausilio di una mente tesa in esplorazione a partire dall'esperienza (propria e altrui), e senza alcun bisogno di una teoria sulla sacertà dell'uomo, Aleksander Solženicyn avrebbe dato voce, a giochi ormai fatti, qualche decennio dopo nel suo *Arcipelago Gulag*, con parole di ineguagliabile nitore:

Volete che vi sciorini davanti, ora, subito, l'essenziale della vita, tutti i suoi enigmi? Non date la caccia all'illusorio, agli averi, al titolo: questi si acquistano col logorio nervoso di decenni e sono confiscati in una notte. Fate vostra una continua superiorità nei confronti della vita, non abbiate paura delle sciagure, non languite nell'attesa della felicità: l'amarezza non durerà sempre, la dolcezza non sarà mai piena. Vi basti di non gelare, di non avere le interiora dilaniate dagli artigli della fame e della sete. Se non avete la spina dorsale spezzata, se le gambe camminano entrambe, le braccia si piegano, gli occhi vedono e ambedue le orecchie odono, chi potreste invidiare? perché? E' soprattutto l'invidia che ci divora. Stropicciatevi gli occhi, mondatevi il cuore e apprezzate sopra ogni cosa chi vi vuol bene e chi è ben disposto verso di voi. Non li offendete, non li biasimate, non vi separate da nessuno di essi per un litigio: *voi non lo sapete, ma potrebbe essere la vostra ultima azione prima di un arresto [...]*.³⁵⁴

La domanda a questo punto non può essere elusa: a che pro gli stimoli teoretici di Agamben, se ciò che va salvato del suo discorso sull'universo concentrazionario è già stato detto da altri nel migliore dei modi?³⁵⁵

351 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 127.

352 F. M. Dostoevskij, *Memorie di una casa morta*, Rizzoli, Milano 2004, p. 276. Sempre Dostoevskij scrive che “la realtà è infinitamente multiforme, in confronto con tutte le deduzioni del pensiero astratto, anche con le più sottili, e non tollera nette e vistose distinzioni. La realtà tende allo spezzettamento” (*Ivi*, p. 350). Indicazione di cui Agamben non sembra tenere conto.

353 *Ivi*, p. 280.

354 A. Solženicyn, *Arcipelago Gulag*, cit. (cors. nostro).

355 Un ultimo appunto: Agamben confuta più volte la tesi secondo la quale uno dei possibili baluardi contro la disumanizzazione è la difesa della dignità umana (cfr. G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 36; Id., *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 53 e *passim*), il che è perfettamente coerente con l'assunto sull'originaria mancanza dell'uomo

rispetto a se stesso, risultato della divisione cui la sua interiorità è sottoposta sin dall'inizio (da cui la definizione dell'umanità come *resto*, ovvero il contrario della pienezza – cfr. Id., *Il tempo che resta*, cit., p. 55). Ma c'è da dubitare che laddove i memorialisti parlano di dignità pensino alla *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola e alle radici dell'umanesimo, come fa Agamben. È assai più probabile che si ricolleghino a un'idea elementare di 'rispetto di se stessi', tale per cui ad esempio Dostoevskij può scrivere che «ogni uomo, chiunque egli sia e per quanto avvilito, purtuttavia, anche se istintivamente, anche se inconsapevolmente, pretende che si rispetti la sua dignità umana» (F. M. Dostoevskij, *Memorie di una casa morta*, cit., p. 158), oppure nei frangenti in cui, pressoché unanimemente, i testimoni ricordano che uno dei primi segnali della caduta che portava al *Muselmann*, al 'morto vivente' – lo stadio subito precedente la morte fisica, altrimenti definibile come una vera e propria morte in vita – si registrava quando il prigioniero smetteva di attribuire importanza a una serie di gesti poco significativi materialmente, ma di grande valore simbolico, come il lavarsi. Agamben non a caso si serve, per definire la mancanza di dignità come mancanza costitutiva (l'umano come resto dell'opera di distruzione-disumanizzazione), precisamente della figura del *Muselmann*; ma esso non può avere valore rappresentativo, 'paradigmatico', proprio in quanto esempio più estremo di quell'estremo che il campo è già di per sé. Cercare l'universale nell'eccezione a partire da un caso-limite dell'eccezione, è improprio quanto formulare una paradigmatica a partire da un campione ridottissimo di elementi. Quanto alla questione dell'universalità della nozione di dignità come rispetto di sé, non stupisce che, a tutt'altre latitudini e riferendosi a forme-campo molto diverse da quelli concentrazionarie da noi esaminate (per la precisione, i campi allestiti per lavoratori nomadi negli Stati Uniti degli anni '30), John Steinbeck parlasse di “annientamento della dignità” (J. Steinbeck, *I nomadi*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 63, 67 e *passim*). Come si vede, in ballo non c'è alcuna nozione relativa all'umanesimo filosofico (da rivedere o negare); ma più semplicemente la pura, semplice attestazione di un limite che normalmente persino il più incolto degli uomini – purché in buona fede – può cogliere: limite oltrepassato il quale la degradazione è un fatto e la sopravvivenza un crimine, contiguo e continuo all'eliminazione fisica.

CAPITOLO V: ATEISMO E SCETTICISMO IN LAGER

5.1 Il posto del pensiero

Con il capitolo precedente il campo di concentramento ha cessato di essere lo spazio di una descrizione, per diventare oggetto al servizio di un ragionamento, in senso ampio di un pensiero³⁵⁶. Ora s'impone una domanda diretta: qual è il posto del pensiero nell'universo concentrazionario? A quale livello e in che misura può rivendicare – sempre possa farlo – un ruolo e degli obiettivi? Fino a dove si può spingere, da che genere di insidie si deve guardare? In che modo subentra nell'esperienza concentrazionaria, e quali prerogative rivendica nelle testimonianze dei sopravvissuti?

A prima vista, il pensiero sembrerebbe un scomodo, se non addirittura l'incomodo per antonomasia, nel quadro di un'esperienza soggettiva in cui ogni fibra dell'essere, ogni singola cellula dell'organismo è attivamente impegnata nella battaglia per la sopravvivenza³⁵⁷: nel contesto che abbiamo avuto modo di tratteggiare (cfr. cap. I-III), pensare diventa tanto faticoso³⁵⁸ quanto inutile, se non addirittura dannoso³⁵⁹. Lo stesso discorso si potrebbe fare riguardo il periodo che segue l'internamento: perché ritornare su ciò che parrebbe collocarsi interamente fuori dall'orizzonte del pensiero, nell'imponderabile? Sembrerebbero non esserci alternative al confinamento di una facoltà, che è poi un esercizio (*askesis*), ad un ambito ristretto i cui unici margini sono dati dalla scelta tra alternative possibili, tatticamente ponderate in nome di una strategia di sopravvivenza³⁶⁰.

356 “Per filosofi non intendo coloro che parlano di filosofia, ma coloro che pensano in modo filosofico” (P. A. Florenskij, *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, Mondadori, Milano 2013, p. 375).

357 “Non bisogna morire: questo è il solo vero obiettivo della battaglia. Ogni morte è una vittoria delle SS” (R. Antelme, *op. cit.*, p. 79); “Come pensare? Non si può più pensare, è come essere già morti.” (P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 23); “la nostra saggezza era il 'non cercar di capire', non rappresentarsi il futuro, non tormentarsi sul come e sul quando tutto sarebbe finito: non porre e non porsi domande” (*Ivi*, p. 146); “Il pensiero [...] se n'era andato insieme al succo vitale che scorreva via dai corpi con la diarrea. Perché quando la pelle diventa pergamena e le cosce si riducono allo spessore delle caviglie, anche i palpiti del pensiero diventano flebili bagliori di una torcia esaurita, guizzi appena percepibili che di quando in quando si levano dall'inerzia prolungata di cellule intimidite, sono bollicine che vagano a lungo sul fondo del mare e poi esplodono non appena raggiungono la superficie.” (B. Pahor, *Necropoli*, Fazi, Roma 2008, pp. 55-6). Cfr. anche *Ivi*, p. 91 e 191; R. Antelme, *op. cit.*, p. 43 e 73.

358 “Riflettere mi costava fatica. Era una sorta di processo fisico – per la prima volta percepivo la materialità della nostra psiche in modo del tutto concreto, palpabile. Riflettere mi faceva male.” (V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit., p. 86).

359 “Spinto dalla sete, ho adocchiato, fuori di una finestra, un bel ghiacciolo a portata di mano. Ho aperto la finestra, ho staccato il ghiacciolo, ma subito si è fatto avanti uno grande e grosso che si aggirava là fuori, e me lo ha strappato brutalmente. – Warum? – gli ho chiesto nel mio povero tedesco. – Hier ist kein Warum, – (qui non c'è perché), mi ha risposto, ricacciandomi dentro con uno spintone. La spiegazione è ripugnante ma semplice: in questo luogo è proibito tutto, non già per riposte ragioni, ma perché a tale scopo il campo è stato creato. Se vorremo viverci, bisognerà capirlo presto e bene.” (P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 32); “Ma dopo un po' si è costretti a smettere di scuotere la testa; e a che ti serve espirare guardingo la morte, se poi devi di nuovo ispirarla, sia pure a scatti. Perciò la miglior cosa da fare è, ancora una volta, accantonare ogni pensiero [...]” (B. Pahor, *op. cit.*, p. 77).

360 È la scelta (e non poteva essere altrimenti) di Anne Applebaum, il cui capitolo omonimo («Strategie di

Se non fosse che anche in questo caso ci si muove a tentoni: lo sa bene Tzvetan Todorov, che a partire da un intento analogo, ma con strumenti affatto diversi, nel suo *Di fronte all'estremo* dà conto di una serie numerosa di esempi concreti, da cui scaturisce un catalogo dei vizi e delle virtù nel Lager e nel Gulag. Non è questo il nostro scopo, primo perché confinerebbe la ricerca 'filosofica' alla sola etica; secondo, perché non si capirebbe il senso di un'indagine etica sistematica sui campi di concentramento, quando Todorov l'ha già svolta in modo esauriente. Il lavoro del saggista bulgaro, nella misura in cui tratta di comportamenti, costituisce comunque un buon avvio al presente capitolo, soprattutto laddove afferma che nella situazione estrema “a parte le carneficine su scala industriale praticate in certi lager nazisti, non ci sono sostanziali differenze [di comportamenti, n.d.A.] tra i due ordini di lager”³⁶¹, posizione che suffraga autorevolmente la nostra. Egli afferma anche che “i fatti non sono trasparenti. Per insegnarci qualcosa, hanno bisogno di essere interpretati.”³⁶². Ecco dove il pensiero non può esimersi d'intervenire³⁶³. Ciò anche se il pensiero, come lo pratichiamo abitualmente, è protagonista solo *a posteriori*, laddove s'innesta sulla memoria al fine della testimonianza; esso opera a giochi ormai fatti, acquisisce a pieno titolo, dopo, il titolo di timoniere nel processo di ridefinizione dell'identità: prima è poco più decisivo, ai fini del percorso, di uno schiavo incatenato sottocoperta.

Partiamo da un aneddoto, raccontato da Jorge Semprun nel suo libro più celebre, il memoir *La scrittura o la vita*. A un certo punto egli riferisce di un colloquio avuto con un ufficiale di Buchenwald, il tenente Rosenfeld, a proposito della sua professione al momento dell'arresto:

[...] non era certo quel ricordo ad avermi fatto sorridere. Era la parola «filosofia», l'idea che io fossi uno studente di filosofia, come avevo dichiarato al tenente Rosenfeld. Perché mi avevano posto la stessa domanda e io avevo dato la stessa risposta, alla fine della lunga corsa, nel corridoio sotterraneo di Buchenwald, il giorno del mio arrivo nel campo.

[...].

«*Philosophienstudent*», gli ho risposto. Studente di filosofia. Una sorta di luce è sprizzata dai suoi occhi insolitamente cupi, insolitamente disincantati.

«No», ha detto con tono perentorio, «non è propriamente una professione. *Das ist doch kein Beruf!*»

Non ho potuto far a meno di rivolgergli una battuta da germanista aspirante alla Scuola Normale.

«*Kein Beruf aber eine Berufung!*»

sopravvivenza», in A. Applebaum, *op. cit.*, pp. 364-407) presenta una serie di comportamenti attuati in vista del fine suddetto.

361 T. Todorov, *op. cit.*, p. 282.

362 *Ivi*, p. 33.

363 Non dice cosa diversa lo stesso Levi all'inizio del capitolo sulla 'zona grigia' ne *I sommersi e i salvati* (cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 24); sul problema dei fatti e della loro interpretazione cfr. anche *Ivi*, p. 9.

[...] Studiare la filosofia non è una professione ma una vocazione, avevo ribattuto. [...]

«Qui», ha aggiunto, «gli studi di filosofia non sono una professione che convenga! Qui, vale più essere elettricista, riparatore, muratore... Operaio specializzato, insomma!

E ha insistito su quest'ultimo termine.

«*Facharbeiter*», ha ripetuto più volte.

Mi guardava negli occhi.

«Qui, per sopravvivere», ha aggiunto scandendo le parole, «è meglio avere una professione di questo genere!»

Avevo vent'anni, ed ero un aspirante normalista senza esperienza della vita. Del messaggio che quell'uomo cercava di trasmettermi non ho capito nulla.

«Io sono uno studente di filosofia, e nient'altro», ho ripetuto testardamente.³⁶⁴

In gioco, qui, c'è qualcosa di più della consueta attestazione dell'inesperienza giovanile o della scontata impertinenza di un mestiere intellettuale (nell'immaginario comune, il più astruso e inutile che esista), argomento su cui è agevole trovare conferme anche su sponda sovietica³⁶⁵, e che costituisce un capitolo di storia dello spirito umano (l'intellettuale all'inferno). In gioco non c'è solo una professione o una vocazione impertinente: c'è la problematizzazione di un'attività in un tempo e in un luogo dai quali essa è bandita – idealmente, praticamente – presso gli aguzzini e fra i prigionieri. Esclusione che non concerne immediatamente altre aree confinanti della cultura e della psiche: quel che vale per il pensiero non vale per le 'scienze umane' tutte, ad esempio per la letteratura e più in generale per la narrazione. Moltissimi superstiti (Bardach in testa) raccontano di come l'abilità nel narrare fosse un talento apprezzato nei campi, addirittura ricercato, tant'era popolare in tutti gli strati della società concentrazionaria (aristocrazia compresa). Il racconto, il *mythos*, poteva sì risultare fonte di nostalgia e dunque di dolore, se rivolto alle imprese passate (le gioie della vita civile); ma era anche in grado di distrarre gli animi, infervorarli, appassionarli, incuriosirli, nel caso in cui il suo oggetto fossero pure e semplici storie – tutte emozioni che il *logos* non è in grado di suscitare. Ciò vale non solamente per i racconti orali, ma anche per quelli scritti, che circolavano sotto forma di libri (a volte persino classici) in molti campi³⁶⁶. Afferma Olga Adamova-Sliozberg: “personalmente io non so a che cosa serva la letteratura se non a stabilire un

364 J. Semprun, *La scrittura o la vita*, Guanda, Parma 2005, pp. 83-5.

365 “L'Arcipelago è un mondo senza diplomi, un mondo dove il curriculum scritto da te funge da attestato. Un prigioniero non è tenuto ad avere documenti, neppure sugli studi fatti. Arrivando in un lager, inventi: per chi mi devo spacciare questa volta? È vantaggioso essere infermiere, parrucchiere, suonatore di fisarmonica. Non oso elencare professioni più elevate. Te la spasserai bene se sei un lattoniere, un vetraio, un meccanico. Ma guai a te se sei un genetista, o, Dio te ne scampi, un filosofo; se sei un linguista o un critico d'arte sei spacciato. Tirerai le cuoia dopo un paio di settimane ai lavori comuni.” (A. Solženicyn, *Arcipelago Gulag*, cit., vol. II, p. 270).

366 Sorprendentemente anche nei peggiori, come Auschwitz: si veda l'episodio del romanzo francese di cui narra Levi in *Se questo è un uomo* (P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 195). Anche se per la verità la centralità del libro e della lettura riguarda in misura maggiore i campi sovietici (cfr. G. Herling, *op. cit.*, *passim*; e E. Ginzburg, *op. cit.*, *passim*).

contatto con un'anima onesta e pura, con una mente che aiuti a dare un senso alla vita"³⁶⁷. La maggior parte dei detenuti fortunati, che al racconto o alla letteratura potevano attingere a prescindere dalle forme – dirette o indirette – che ne consentivano la fruizione, condividevano quest'opinione (come del resto accade anche fuori del reticolato). Ma che dire del pensiero? Che genere di 'senso' potrà mai conferire un simile esercizio, con tutta la solitudine che il suo sforzo comporta, a un'esistenza già distrutta?

La chiave è proprio nel concetto di senso.

Prestiamo orecchio a quanto dice un personaggio di *Se non ora, quando?*, l'unico romanzo scritto da Levi, nel rievocare il suo periodo di internamento prima di darsi alla macchia:

[...] Ad Auschwitz la regola era di morire, vivere era un'eccezione, lei era un'eccezione: appunto, ogni ebreo vivo era un fortunato. E lei? Come era sopravvissuta lei?
– Non lo so, – disse. [...] Io ho resistito, ma non so perché; forse perché amavo la vita più di loro, o perché credevo che la vita avesse un senso. È strano: era più facile crederlo laggiù che non qui. In Lager nessuno si uccideva. Non c'era tempo, c'era altro da pensare, al pane, ai foruncoli. Qui c'è tempo, e la gente si uccide.³⁶⁸

Va da sé che non tutti i superstiti la pensavano allo stesso modo in proposito³⁶⁹, e che più di qualcuno di loro potrebbe avanzare qualche obiezione di fronte all'equazione tra mancanza di tempo 'libero' ed elisione della domanda di senso, se è vero che quest'ultima può nascere anche nelle condizioni più estreme, gravando sull'individuo persino nei momenti più travagliati delle sue giornate. Ma è una posizione interessante in quanto testimonia come ogni forma di vita interiore, anche la meno probabile, fosse possibile, in Lager; in ogni caso, ed è questo che ci interessa, essa rende evidente come la ricerca di senso non fosse automaticamente estromessa per il fatto di aver varcato la soglia dell'inferno ... anche se tale domanda poteva sorgere sulla spinta di precise condizioni materiali, inalienabili dal mondo-ambiente in cui ci si insediava. Il senso come istanza tormentava spesso i prigionieri in ragione della più totale, incondizionata mancanza di logica nella vita sociale, la quale rendeva ancor più pressante e dolorosa l' 'assenza di perché' cui ci siamo riferiti più volte, nel presente lavoro, a proposito della condizione dei detenuti³⁷⁰. La domanda di senso sorgeva e serpeggiava nel corso dell'internamento, come grido di dolore verso l'umanità presente e circostante, soprattutto a partire dai ricordi: in tal modo la ricerca di un significato dell'esperienza

367 O. Adamova-Sliozberg, *op. cit.*, p. 133.

368 P. Levi, *Se non ora, quando?*, Einaudi, Torino 2011, pp. 218-9.

369 Si tratta pur sempre di ricordare, con Eugen Kogon, che “no one came out as he went in. It is quite true that the camps were melting pots tending towards uniformity, but this uniformity was not mental. The prisoners were as diverse as possible in origin, personal endowment, political conviction, and intellectual and moral character.” (E. Kogon, *op. cit.*, p. 300).

370 Cfr. a tal proposito E. Ginzburg, *op. cit.*, p. 454 e 522; L. Razgon, *op. cit.*, p. 51.

veniva a coincidere col tentativo di fare chiarezza sulla strada percorsa sin lì, da se stessi o dal proprio paese, e sugli eventuali errori di cui la si aveva lastricata³⁷¹. Infine, il senso 'pieno', autentico, era spesso dilazionato: l'internamento venendo in parte riscattato, agli occhi del sopravvissuto, dall'assunzione del compito di renderne testimonianza, conferendo in tal modo un (nuovo) ordine all'esistenza³⁷². Insomma, possiamo dire che è un fattore costante il disprezzo per il pensiero inteso come professione, vocazione o occupazione settaria, per la sua presunta contiguità con le classi dominanti della vita passata, *ergo* con gli oppressori del presente (o, nel quadro di un clima da guerra civile, con i privilegiati 'oziosi'), ma in verità per i motivi più diversi³⁷³; e che chiunque si proponesse d'impiegare il tempo libero dal lavoro in attività etichettabili come 'di pensiero' non poteva che risultare sospetto ai compagni, un'insolente ribelle alla regola generale per cui il pensiero andava scacciato o rimosso³⁷⁴. Ogni comportamento che denotasse una qualche spontaneità, o viceversa ponderatezza, era subito interpretato come deviante: ne conseguiva “uno stato di attività automatica”, come rileva Bardach, che poi glossa: “facevamo costantemente qualcosa, anche senza scopo. Alle imposizioni, i più obbedivano”³⁷⁵. Non si possono avere obiezioni rispetto a quanto scrive Robert Antelme in uno straordinario passo de *La specie umana*, laddove, nel corso di una deportazione notturna in treno da Buchenwald a Gandersheim nel mezzo della campagna orientale, tra case sparute e grandi spazi aperti, rileva laconicamente:

Gli scambi funzioneranno tutti, si resterà nella direzione buona, le SS possono dormire, tutto andrà bene. Le rotaie su cui scivolano le coppie in viaggio di nozze resteranno altrettanto scorrevoli sotto il nostro peso. Di giorno dalla campagna guarderanno passare il treno, e se anche si diventasse dei topi, un convoglio di topi, la campagna rimarrà tranquilla, le case al loro posto e il macchinista continuerà a mettere carbone nella caldaia.

Il pensiero più straordinario non smuove un sasso. Io posso chiamare quelli di laggiù, svuotarmi e metterli al mio posto nella mia pelle: ma laggiù dormono, mentre io sono qui seduto

371 “Osservavo con attenzione le nubi che si addensavano all'orizzonte, ma non riflettevo abbastanza sul senso degli avvenimenti” (E. Kernovskaja, *op. cit.*, p. 11); “Il senso? Avrei pagato qualunque prezzo allora, per capire il senso di ciò che stava accadendo!” (E. Ginzburg, *op. cit.*, p. 99).

372 Tra i tanti esempi possibili, il più emblematico è quello lasciato da Levi, che in una delle sue corrispondenze col traduttore tedesco di *Se questo è un uomo* (poi confluita ne *I sommersi e i salvati*) scrive: “Io non credo che la vita dell'uomo abbia necessariamente uno scopo definito; ma se penso alla mia vita, ed agli scopi che finora mi sono prefissi, uno solo ne riconosco ben preciso e cosciente, ed è proprio questo, di portare testimonianza.” (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 143).

373 “A nessuno importava che l'acqua bollisse o meno. La Kolyma aveva insegnato a tutti noi a distinguere l'acqua da bere unicamente in base alla temperatura. [...]. Non ce ne importava niente del salto dialettico che trasforma la quantità in qualità. Non eravamo filosofi [...] e la nostra acqua calda potabile non aveva i requisiti richiesti per il suddetto salto.” (V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit. vol. I, p. 439); “Tu sei sola, sei filosofa” – rinfaccia una compagna di prigionia all'intellettuale Millu, parlando del marito disperso – “non puoi capire cosa significa vivere per una persona, amarla tanto da che della sua vita c'è la tua, tutta intera, e se muore lui, a te della vita non rimane che l'apparenza!” (L. Millu, *op. cit.*, p. 108).

374 “Mi rendevo conto di ripetere parole insensate come uno scongiuro, che aveva lo scopo di confondere ed eliminare tutti i pensieri” (B. Pahor, *op. cit.*, p. 191).

375 J. Bardach e K. Gleeson, *op. cit.*, p. 255.

sul legno. Non posso scendere dal vagone e sono solo padrone dello spazio che i miei piedi occupano, con ancora centinaia di chilometri da percorrere. Anche loro laggiù devono sentire che la casa li schiaccia e non devono più riuscire a pensare che a questo: *che il pensiero più folgorante non fa smuovere un sasso*. Se già fossi morto e loro lo sapessero, smetterebbero di guardare la carta e di fare il conto dei chilometri. Le colline, i fiumi atroci non murerebbero più la casa, le distanze infernali verrebbero annullate, lo spazio si pacificherebbe, ed essi non sarebbero più esiliati dalla parte del mondo dove ancora si respira.³⁷⁶

Ineccepibile, eppure non si può fare a meno di chiedersi: quale pensiero? Perché dietro tale termine si nasconde una miriade di attività, talora incompatibili. Se da un lato infatti è comprensibile, quasi ovvio il disprezzo per la figura del filosofo e della filosofia nei campi – il pensatore di professione, inconcepibile al di fuori della vita civile, rappresenta una sorta di sberleffo per i prigionieri –, così come è scontato che le persone semplici, di buon senso, erano per ciò stesso dispensate, in virtù di una consolidata familiarità con una vita pratica collaudata da abitudini fisiche, dalla fatica inutile delle domande³⁷⁷; d'altra parte è pur vero che anche l'ultimo dei semplici non poteva garantire, a meno che non fosse giunto al limitare del suo ultimo stadio, che tutte le attività psichiche o spirituali fossero meccanicamente indotte (l'automatismo, seppur in via del tutto eccezionale, può non escludere l'impreveduto)³⁷⁸. È chiaro allora, a questo punto, quale 'pensiero' si tratta di scartare per primo: quello analitico-razionale, opera della pura ragione, la quale nel mondo concentrazionario non può che apparire mostruosa, inservibile dentro i reticolati quanto si dimostra insufficiente una volta fuori³⁷⁹. Ma sarebbe ingenuo, oltre che ingiustificato, confinare l'azione del pensiero – anche, anzi a maggior ragione, in Lager – come un'attività il cui solo motore è la ragione. La realtà di quell'esperienza è tale per cui il più assertivo dei testimoni si trova a non poter evitare di porsi domande e questioni che sono, a buon diritto e a pieno titolo (benché nel senso ampio di cui si è detto), filosofiche. Eccone un ristretto ma rappresentativo campione tratto dagli scritti dei sopravvissuti:

376 R. Antelme, *op. cit.*, p. 29.

377 “L'uomo semplice, abituato a non porsi domande, era al riparo dall'inutile tormento del chiedersi perché; inoltre, spesso possedeva un mestiere o una manualità che facilitavano il suo inserimento.” (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 115).

378 Dopodiché ci sono gli uomini eccezionali, che per definizione sfuggono ad ogni regola e spesso anche alla comprensione: Solženicyn racconta ad esempio di un gruppo di intellettuali che nel 1946, al lager Samarka, sfiniti e prossimi alla morte, trascorrono le loro ultime ore organizzando seminari che ognuno tiene, a turno, secondo le proprie specifiche competenze: patristica, fisica, economia... al che l'autore incalza e ammonisce noi liberi: “amate la vita, voi? Voi, proprio voi che esclamate e canticchiate, accennando passi di danza: 'T'amo, vita! Ah, t'amo, vita!'. L'amate davvero? E allora amatela anche nel lager. È vita anche quella.” (A. Solženicyn, *Arcipelago Gulag*, cit., vol. II, p. 612).

379 “Il pensiero analitico-razionale nel campo, e in specifico ad Auschwitz, non solo non era di alcun aiuto, ma anzi conduceva direttamente verso una tragica dialettica di autodistruzione.” (J. Améry, *op. cit.*, p. 41). È il motivo per cui dissentiamo dalla proposta di Fabio Minazzi di un'analisi dei campi e dello sterminio (cfr. F. Minazzi, *Filosofia della Shoah. Pensare Auschwitz: per un'analisi dell'annientamento nazista*, Giuntina, Firenze 2006).

In cosa consiste la forza, in cosa la debolezza? Non lo so. *Nessuno* lo sa. Nessuno è ancora riuscito a tracciare dei confini chiari tra la capacità di sopportazione cosiddetta «morale» e quella – anch'essa da mettere fra virgolette – «fisica» nei confronti del dolore³⁸⁰; con quale metro si misura il dolore? E che cosa sono le lacrime?³⁸¹; a un tratto vidi venirmi incontro il responsabile della disciplina. Osserverò, a proposito, che questo incarico è sempre affidato al più crudele dei mastini. Oppure è il diritto di esercitare la crudeltà che corrompe anche una persona non cattiva?³⁸² A che serve l'*esperienza umana*? – mi domandavo, seduto per terra sotto la finestra buia di Fëdorov. A che serve sapere, intuire, indovinare che il tale è un delatore, uno spione e il talaltro un farabutto e l'altro ancora un codardo vendicativo? [...] Cosa me ne faccio [...], a che cosa mi serve questa maledetta «esperienza»?³⁸³ Chi può sapere quanto si è egoisti per carattere e quanto invece a causa dell'organismo ormai intaccato?³⁸⁴ Era la lotta senza quartiere o la dittatura a forgiare simili creature?³⁸⁵

Questi e altri interrogativi prorompono con tanta potenza da disegnare i contorni di un nuovo tipo di prigioniero (che non è il detenuto medio dei campi, naturalmente), in cui l'interrogativo si radica in un impulso incoercibile, quasi fisiologico; una sorta di modo d'essere, parte della vita del singolo come il respiro o il battito cardiaco³⁸⁶. C'è, per soprammercato, un altro particolare che colpisce, nel consultare le testimonianze: molti, se non tutti, insistono sulla meraviglia e non solo sul terrore, come reazione primigenia al Lager³⁸⁷, che fosse per i maltrattamenti subiti³⁸⁸ o dinanzi all'immensa macchina dell'oppressione³⁸⁹, poco importa. Ora, c'è forse bisogno di ricordare a che genere di vertigine si suole ricondurre la domanda che sancisce la nascita del pensiero stesso? C'è forse bisogno di ricordare che *thauma*, normalmente tradotto – per l'appunto – con *meraviglia* o *stupore*, viene da altri reso appunto con *terrore*? Che il pensiero nasce dalla paura (del dolore, della morte, dell'infelicità)?

380 J. Améry, *op. cit.*, p. 79.

381 E. Kernovskaja, *op. cit.*, p. 28.

382 *Ivi*, p. 570.

383 V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit., vol. I, p. 370.

384 B. Pahor, *op. cit.*, p. 116.

385 M. Buber-Neumann, *op. cit.*, p. 413.

386 “Tuttavia alla bestia da soma che ne avevano fatto non erano riusciti a impedire di pensare mentre picconava dentro la collina, né di fare discorsi forti, adoperando parole che restavano a lungo nelle orecchie” (R. Antelme, *op. cit.*, p. 225-6); “non è detto che l'attenzione per il prossimo scaturisca da un calcolo egoistico o da affetto cameratesco, almeno non coscientemente; può essere nient'altro che una necessità organica, come il respiro o il formarsi del pensiero” (B. Pahor, *op. cit.*, p. 119).

387 “[...] la meraviglia di un simile atteggiamento, che per la prima volta ritrovavo nel lager” (L. Millu, *op. cit.*, p. 11); “il loro furore era la loro lucidità; *a noi restava l'orrore e lo stupore*” (R. Antelme, *op. cit.*, p. 171; cors. nostro); “[...] mi hanno tormentato i sentimenti e i pensieri più vari, *ma più di ogni altro il senso di stupore*. Mi sembrava tutto assurdo.” (E. Ginzburg, *op. cit.*, p. 9; cors. nostro).

388 “Qui ricevemmo i primi colpi: e la cosa fu così nuova e insensata che non provammo dolore, nel corpo né nell'anima. *Soltanto uno stupore profondo*: come si può percuotere un uomo senza collera?” (P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 16; cors. nostro).

389 “L'essenza di queste macchinazioni mi era assolutamente incomprensibile [...] peggiore di tutto era la consapevolezza della mia impotenza.” (E. Ginzburg, *op. cit.*, p. 526-7).

Non intendiamo rivendicare per il pensiero, schiacciato in quella specifica situazione estrema che è il Lager, funzioni e spazi che non può e non potrà mai avere. Eppure: non è Evgenija Ginzburg, che il campo l'ha subito sulla sua pelle, a rifarsi alla parola d'ordine della filosofia moderna? Scrive la Ginzburg: “Quando ero giovane mi piaceva ripetere: «Penso, dunque sono». Adesso potrei dire: «Soffro, dunque vivo»”³⁹⁰: c'è forse bisogno di ricordare la tesi dostoevskijana per cui la coscienza nasce dalla sofferenza? Si sarebbe tentati di dire che a duemilaquattrocento anni dall'asserto aristotelico, il *thauma* può riunire, dopo il passaggio di un evento epocale che ha rivelato l'uomo come *thauma* a se stesso, i suoi due significati secondo una gerarchia interna: l'uomo non comincia più a pensare, riflettere, filosofare, indagare perché ha paura del mondo di cui è parte e che può schiacciarlo, o della natura che lo sovrasta e lo inquieta: è indotto a porsi domande perché è lo stesso consesso umano a incutergli terrore: terrore e meraviglia, meraviglia per le possibilità realizzate dal terrore umano, ben più temibili di qualsiasi ira divina. Améry lo dice con chiarezza:

Dalle persone fra le quali trascorro le mie giornate, nulla infine mi distingue se non un'inquietudine che avverto in misura ora più ora meno intensa. Si tratta tuttavia di un'inquietudine *sociale*, non metafisica. Non l'essere mi tormenta, o il nulla o Dio, o l'assenza di Dio, solo la società: essa, solo essa, infatti ha provocato l'alterazione esistenziale dell'equilibrio alla quale cerco di contrapporre un portamento eretto. Essa, e solo essa mi ha privato della fiducia nel mondo. [...] Nel mio costante sforzo di scandagliare la condizione di fondo dell'essere vittima, nell'impatto tra obbligo e impossibilità di essere ebreo, credo di avere sperimentato che le pretese e le rivendicazioni estreme che siamo costretti ad affrontare sono di natura fisica e sociale. So bene che queste esperienze mi hanno reso inabile e alle speculazioni profonde e a quelle elevate. Che possano avermi fornito migliori strumenti per comprendere la realtà, è infine mia speranza.³⁹¹

Il precedente richiamo ginzburgiano al *cogito*, anche se fugace, diventa ai nostri occhi prezioso, nella misura in cui ci consente di entrare in risonanza con il contenuto del brano appena citato, vicino nello spirito al testo della Ginzburg anche se distante nei temi e nei toni. In che senso? Proviamo a rifletterci.

Il *cogito* nasce a partire dalla 'drammatizzazione' di una scissione dell'interiorità (l'azione del dubbio che dischiude la coscienza, piuttosto che la coscienza che dispensa dubbi): Cartesio rende esteriore e presente, vivo – attraverso il linguaggio – ciò che era interiore e inespresso, sepolto dentro di lui (e di noi); nel farlo ricostruisce il teatro della coscienza, ne allestisce gli spazi e ne delimita la scena, affida le parti ai personaggi che la solcano, per giungere a quel finto monologo che è il *Discorso sul*

390 *Ivi*, p. 384.

391 J. Améry, *op. cit.*, pp. 164-5.

metodo, il quale diviene una specie di testo teatrale, dove la coscienza è ricettacolo del mondo (è l'epoca di Shakespeare, non dimentichiamolo), e il pensiero agisce quasi come ipostasi dei personaggi – tant'è vero che lo stesso Cartesio non può impedirci di rendere le sue entità figure quasi semoventi: il Dubbio, il Mondo, l'Uomo, Dio. A fronte di questa teatralizzazione, di questo dialogo di sé con sé, tre secoli dopo non è più il pensiero a fondare l'esserci dell'uomo, ma – per parafrasare la Ginzburg – la sofferenza a fondare l'esistenza: non più il *cogito* a provare che esisto, ed esistendo non sono un nulla, ma il *pātīo* che attesta la nostra partecipazione alla tragedia dei vivi. Il patire, per uno strano paradosso dimostra che si è vivi e al contempo non si vale nulla, si è nulla. Il pensare, che attraverso il gesto di un filosofo del Seicento è divenuto tanto strumento di emancipazione per sé che di comunicazione con gli altri (chiunque ripercorra il cammino del *cogito* è chiamato ad essere libero), è sostituito dal patire, la sola 'facoltà' universale e autenticamente personale, la sola che si impara da sé. Ognuno la vive infatti a modo suo, inventandone le forme, senza il bisogno di scriverle, senza bisogno di uno *stile*: o se si vuole, scrivendo, attraverso il linguaggio dell'azione, la sua vita come fenomenologia del dolore. Questo passaggio dal pensare al patire come 'verità' dell'uomo e dell'umano, è concomitante e forse non separabile dal lento passaggio – che avviene con la modernità, gradualmente, a partire da Rousseau – dalla natura alla cultura, dal soggetto all'intersoggettività, dall'io al noi, dall'individuo alla società; in questa chiave dunque l'accenno ginzburgiano al *cogito* (e per estensione alle radici del sapere) è molto più che una metafora del rapporto necessariamente sbilenco tra 'pensiero' in Lager e pensiero filosofico in senso stretto. D'altra parte, se la stessa autrice può affermare, a un certo punto del suo *Viaggio nella vertigine*, di essersi accostata per la prima volta alla storia della filosofia, cioè ai testi dei filosofi di epoche diverse³⁹², non può sfuggire il fatto che ciò sia avvenuto in carcere, *prima* del campo e *fuori* dal campo; al contempo, la scelta di includere tale particolare nel suo resoconto sul Gulag deve pur significare qualcosa: le due esperienze sono sì distinte, ma non senza punti di contatto (ciò vale anche per l'esercizio delle facoltà spirituali al loro interno)³⁹³.

Tale rapporto tra forme di pensiero emerge a partire dal desiderio di penetrare le concezioni del mondo – il pensiero che presiede gli atti – similmente a quanto la civiltà ha espresso in alcune ricerche sui subalterni, poiché nel “mondo a parte” che è il campo i prigionieri sono per definizione subalterni, esprimono una psicologia finora sconosciuta, una nuova antropologia, diversa da quella dell'animale razionale prima dell'avvento del Lager ... perché allora non parlare di una nuova

392 Cfr. E. Ginzburg, *op. cit.*, p. 153.

393 La Ginzburg nella pagina successiva a quella citata mette in relazione i due ambiti, dopo essersi soffermata sull'isolamento come 'forma a priori': “se perfino nel Lager, dove la lotta per l'esistenza è quotidiana e spietata, migliaia di nostri compagni sono riusciti a conservare intatto il loro spirito, che dire del carcere di isolamento? La sua condizione nobilitante è indubbia, naturalmente a condizione che la detenzione non duri troppo a lungo e non riesca a distruggere i fondamenti della personalità” (*Ivi*, p. 154). Come a dire: il carcere è nobilitante, purché non acquisisca alcuni tratti tipici del campo. È pur sempre quest'ultimo l'apice della disumanizzazione.

'filosofia'? “Noi comprendiamo la dottrina di diversi filosofi antichi, ma chi penetrerà la filosofia dei 'ladri onesti'?”³⁹⁴ si chiede la Kernovskaja, a proposito della malavita che infestava i Gulag; a ben vedere, non è un'istanza molto diversa e molto distante dall'intuizione di Gramsci, che esortava, in anni in cui in URSS i campi erano già operativi, e nel Reich erano pronti per diventarlo, a vedere in ciascun uomo un filosofo in quanto parlante una lingua, membro di una classe e portatore di una determinata concezione del mondo³⁹⁵.

Si dirà: tutto questo, a partire da una frase di una riga e mezza, ha tutta l'aria di un'esagerazione. Ma a quest'altezza abbiamo qualcosa di più che una coincidenza fortuita. Si ascolti ora la voce di un autore da noi costantemente citato nel corso del nostro lavoro, e assiduamente presente anche in questo capitolo, Primo Levi, che stavolta però giunge da un testo che citiamo per la prima volta, *Lilit e altri racconti*. Ebbene, qui leggiamo che

spesso chi pensa non è sicuro di pensare, il suo pensiero ondeggia fra l'accorgersi e il sognare, gli sfugge tra le mani, rifiuta di lasciarsi afferrare e configgere sulla carta in forma di parole. Ma invece chi soffre sì, chi soffre non ha dubbi mai, chi soffre è ahimè sicuro sempre, sicuro di soffrire ed ergo di esistere.³⁹⁶

L'accordo con le parole della Ginzburg è impressionante, tanto più se teniamo presente che nessuno dei due autori conosceva l'opera dell'altro; e tale accordo, o meglio, tale intuizione comune, risulta decisiva per il nostro ragionamento: che la Ginzburg scelga la concisione della formula e Levi la consueta lingua materica, ricca di anafore, ripetizioni e assonanze, non fa alcuna differenza, riguarda solo i modi dello stile. Quel che le due riformulazioni di un *topos* filosofico-letterario seicentesco ci dicono, è proprio che il pensiero, il quale per alcuni secoli ha reso l'uomo ciò che è

394 E. Kernovskaja, *op. cit.*, p. 653. È con uno spirito affine che Agamben può scrivere – stavolta inappuntabilmente – in *Quel che resta di Auschwitz*, che “tra il voler capire troppo e troppo presto di coloro che hanno spiegazioni per tutto e il rifiuto di capire dei sacralizzatori a buon mercato, indugiare in quello scarto ci è parsa l'unica via praticabile. A questa difficoltà se ne aggiunge un'altra, che concerne, in particolare, chi è abituato a occuparsi di testi letterari o filosofici. Molte testimonianze – sia dei carnefici che delle vittime – provengono da uomini comuni, come gente 'oscura' era ovviamente la grande maggioranza di coloro che si trovavano nei campi. Una delle lezioni di Auschwitz è, appunto, che capire la mente di un uomo comune è infinitamente più arduo che comprendere la mente di Spinoza o di Dante” (G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 9). Interessante anche rilevare, in rapporto alla citazione della Ginzburg sulla sofferenza, come in Levi il riferimento a Cartesio denoti il sentimento della distanza dall'universo culturale che il filosofo francese rappresenta in quanto parte dell'*iter* biografico dell'autore, sebbene nei rudimenti propri della vulgata scolastica: “ero stato catturato dalla Milizia fascista il 13 dicembre 1943” – recita l'incipit di *Se questo è un uomo* – . “Avevo ventiquattro anni, poco senno, nessuna esperienza, e una decisa propensione, favorita dal regime di segregazione a cui da quattro anni le leggi razziali mi avevano ridotto, a vivere in un mio mondo scarsamente reale, popolato da civili fantasmi cartesiani [...]” (P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 11). Cionostante non può sfuggire come per entrambi, al di là delle differenze, Cartesio e le sue creazioni fungano da contrappunto a un universo disumano, dove coordinate astratte non possono che marcare beffardamente la distanza rispetto alla 'verità' dei rapporti umani come disprezzo dell'uomo per l'uomo, che il Lager/Gulag ha reso evidente, incontrovertibile: aspetto questo che si palesa nella scrittrice russa come esigenza di rettificare il modulo del *cogito* sino ad allora vigente per l'umanità non ancora adulta, e nello scrittore italiano come pacato ma severo, impietoso sguardo su un sé stesso giovane.

395 Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2007, *passim*.

396 P. Levi, *Lilit e altri racconti*, in *Id.*, *I racconti*, Einaudi, Torino 1996, p. 521.

stato, nutrendone slanci e imprese, ha lasciato spazio al volto più oscuro del suo alfiere – ed è il Lager, solo il Lager, che ha condotto a questa presa di coscienza. Non il pensiero, ma il dolore è ciò che fa esistere l'uomo, ciò che lo rende e d'ora in poi lo renderà sempre unico, irripetibile, singolare; senza di esso egli è tutt'al più un corpo, dotato quasi accidentalmente di una mente. La sofferenza, ci dicono Ginzburg e Levi, è ciò con cui l'uomo si dovrà misurare, sempre, d'ora in avanti: ogniqualvolta si confronterà con i suoi fantasmi per trasfigurarli e combatterli, sappia che essi, senza un legame con quel dolore che per qualità tutti gli altri affanni contiene, valgono nulla, sono niente. Il dolore, che è antico quanto l'uomo, torna ad essere, dopo il passaggio del nazismo e del bolscevismo, più di duemila anni dopo Eschilo, i tragici greci, i filosofi greci, *al di qua* di ogni rimedio – al di qua della poesia che intende sublimarlo, al di qua della filosofia che intende imbrigliarlo³⁹⁷. Il dolore che esiste da sempre, ma la cui eco, per intensità e portata, mai ha raggiunto livelli paragonabili a quelli usciti dal laboratorio concentrazionario: mai si è imposto con tanta urgenza come nella contemporaneità novecentesca, dalle cui profondità si levano grida che fanno impallidire ogni lamento passato, quelli innalzati da Edipo o quelli raccontati da Leopardi, le invocazioni di Giobbe e i pianti dei bambini straziati dagli sgherri di Erode; persino il grido di Gesù che chiede al Padre perché lo ha abbandonato, mentre ai suoi piedi i suoi aguzzini si giocano a dadi le sue vesti. L'offesa insanabile del Lager ha riportato indietro di tre millenni l'orologio della Storia.

Se abbiamo insistito molto su questo punto, è per far presente che non siamo di fronte a un *aut aut*, che l'alternativa secca (dentro/fuori la filosofia) non è un'opzione ragionevole. Ciò, in definitiva, perché il senso non è un dispositivo adottabile pacificamente, senza lacerazioni, come un bene copioso e sempre disponibile; al contrario, necessita di sforzo, integrazioni, negoziazioni, ripensamenti, prese di coscienza contraddittorie e paradossali³⁹⁸. E di tutto questo è il pensiero, e il pensiero solo, che può farsene carico; perché anche nella misura in cui il senso è cercato totalmente in sé stessi³⁹⁹, non può esimersi da una razionalizzazione (che non è un razionalismo) dell'esperienza.

Certo, non si può parlare, come abbiamo più volte ricordato, di riflessione filosofica 'di scuola': qui non si danno tradizione, padri, modelli, ogni volta si ricomincia da capo, da se stessi; i piedi poggiano sulla terra, non sulle spalle dei giganti. Sono talmente tanti i soggetti, talmente diversi i

397 «Al di qua del bene e del male», come si sa, è il titolo di un celebre capitolo di *Se questo è un uomo*.

398 Citiamo la formulazione più scontata, ma pur sempre tratta da un'opera il cui autore ha conosciuto il campo, e che quindi va sottratta al suo valore generico e meditata, soppesata a partire da quello sfondo: “Trovare un senso alla propria vita è dunque l'unico sicuro antidoto alla ricerca intenzionale della morte. Ma al tempo stesso, per uno strano rapporto dialettico, è la morte che conferisce alla vita il suo più profondo, unico e irripetibile significato.” (B. Bettelheim, *Sopravvivere*, cit., p. 19).

399 “Per quanto mi riguarda, io smisi di cercare una logica negli eventi e solo per questo rimasi in vita. Capii che bisognava cercare il senso di quegli atti non in chi li compiva, ma in noi stessi e per noi stessi.” (L. Razgon, *La nuda verità*, cit., p. 51).

registri, talmente vasti gli orizzonti, che il Lager – verrebbe da dire – aggiorna le parole con cui nell'*Amleto* il principe si rivolge a Orazio, nella scena quinta del primo Atto: “in cielo e in terra ci sono più cose, Orazio, di quante non ne sogni la tua filosofia”⁴⁰⁰ (da cui il carattere di 'scuola di vita' che il campo incarnò per molti dei suoi abitanti). Il Lager, microcosmo geografico e macrocosmo umano, spazio confinato dalle possibilità umane sconfinato, luogo del possibile per eccellenza, dove l'impossibile diviene reale, è talmente aldilà di ogni immaginazione 'civile', che continuerà ad essere il simbolo dell'insondabile: e chi lo sonderà più, ora che i sopravvissuti si contano sulle dita di una mano?⁴⁰¹

Possiamo dire, comunque, che si tratta di un pensiero che abita lo spazio tra la vita e la morte, dove ogni intellettualismo è follia. Un pensiero che si nutre di interrogativi mai sterili, che rifugge l'inutile citazionismo; che contempla approdi, necessariamente temporanei, perennemente revisionabili, scanditi da continue inevitabili derive.

5.2 Ateismo

Può sembrare fuorviante, a maggior ragione dopo un paragrafo in cui si è specificato il senso in cui vanno intesi termini come 'filosofia' e 'pensiero', dedicarne un altro rispettivamente a un problema ineludibile dalla modernità in avanti, tra l'altro eminentemente filosofico⁴⁰², e a una corrente millenaria ancor più dottrinalmente codificata: in entrambi i casi questioni specialistiche, tecniche. Se lo facciamo, è in nome del rapporto di interdipendenza che contraggono con la fede (tema che tratteremo nel prossimo capitolo), da intendere qui come conferimento di senso all'esperienza concentrazionaria sulla base di una giustificazione superiore, sia essa religiosa o politica, che inserisce i patimenti subiti nel quadro di un percorso necessariamente orientato verso la salvezza: una salvezza che va per l'appunto conquistata, sofferta, 'meritata', con tutto il carico di dolore fisico e morale che tale prospettiva comporta. Fede come *leitmotiv* di un percorso che garantisce la

400 W. Shakespeare, *Amleto*, Feltrinelli, Milano, 2014, p. 71. Qualcuno trova inappropriato l'accostamento di Shakespeare al Lager? Si legga quanto scrive Šalamov, immerso nella neve del Gulag, come esordio del suo racconto *Il pezzo di carne*: “la vita ricalca i soggetti shakespeariani più spesso di quanto si creda. Davvero Lady Macbeth, Riccardo III o Re Claudio sono soltanto un lontano passato medioevale? E Shylock che voleva tagliare una libbra di carne umana dal corpo vivo del mercante di Venezia davvero sarebbe una favola?” (V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit., vol. I, p. 358).

401 Un esempio dei possibili percorsi d'indagine ci viene da un testo poco noto di Šalamov, *Višera*, dove l'autore individua nella figura del *paraculo* uno dei tipi umani più ricorrenti e rappresentativi del campo di concentramento. Il *paraculo* diventa, agli occhi di Šalamov, una possibilità per aprire un nuovo campo d'indagine per il pensiero: “non si tratta di indifferenza, ma di una qualità degli esseri umani che nessuno ha ancora sondato: il culofurbismo. Si biasimano gli indifferenti, si biasimano i vigliacchi, ma chi ha mai biasimato i *paraculo*? In un posto come il lager, la *paraculaggine* può essere persino letale, poiché l'astuzia di uno può portare allo sprezzo per la vita degli altri.” (V. Šalamov, *Višera*, Adelphi, Milano 2010, p. 94).

402 Sull'ateismo si veda come minimo il monumentale contributo di Del Noce (cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 2010).

transitorietà del cammino terrestre in funzione di un oltre il quale ha tutti i connotati – a seconda della prospettiva adottata – di un dopostoria, di un ritorno all'Origine, di un aldilà; di una rinascita come ricongiungimento (naturalmente secondo i mezzi propri della sensibilità e della cultura di chi interpreta, vivendolo, quel transito). Vedremo nel dettaglio quali sono le implicazioni del concetto di fede come noi lo intendiamo. In questo tratto di strada conta chiedersi: in che senso parlare di ateismo e scetticismo come presenze 'attive' in Lager? Quel che ci preme è mettere in rilievo che tali termini vanno presi nel loro significato più popolare, 'immediato'. Cerchiamo di spiegare il perché. Quando avviene una modificazione nelle strutture antropologiche alla base della comprensione del mondo, essa può anche essere sancita dalle menti più eccellenti, che attraverso la riflessione rendono partecipe la comunità dei risultati acquisiti, ma nella sostanza tali menti non fanno che portare alla superficie della coscienza ciò che una porzione di umanità, una società o una cultura sta sperimentando o addirittura ha già vissuto sulla propria pelle, anche se non ha ancora trovato un nome che lo identifichi. Si prenda l'ateismo: esso non nasce, ovviamente, con i filosofi, con Feuerbach, Marx o Nietzsche: essi non fanno altro che prendere atto di un'avvenuta mutazione metafisica nella costruzione del mondo da parte dell'uomo a loro contemporaneo, per poi investirla di un significato e di una forma che sono tutt'uno con la portata del loro gesto teorico. Ma se retrocediamo dall'interpretazione al fatto, rimane che essi possono affermare che la divinità è una proiezione umana (Feuerbach), esortare che l'uomo si erga *contro* Dio (Marx)⁴⁰³ o constatare che Dio è morto (Nietzsche), perché hanno preso atto, in modi certo diversi ma non del tutto incompatibili, che la trascendenza – così com'è stata declinata per secoli – non è più necessaria all'uomo per vivere: che egli trova il senso o viene inghiottito dall'insensatezza in un mondo ormai svuotato dalla presenza di una divinità. Non ne ha più bisogno per abitare il mondo. L'universo del Lager non è concepibile senza la consapevolezza di questo crepuscolo degli dèi, senza questa negazione radicale del mondo come correlato di un'ordine stabilito altrove e da altri. In un caso la mutazione è registrata prosasticamente, si fa diretta, letterale e perciò diviene legge (il comunismo sovietico come ateismo di stato), nell'altro – in modo più ritorto – compaiono succedanei che rendono l'avvicendamento più problematico della 'trasparente' sostituzione russa, ma che non cambiano la sostanza: siamo di fronte a due galassie lontane e comunicanti che si collocano al punto più estremo nella presa di distanza dal mondo medievale, elevando l'uomo a demiurgo e artefice di

403 “Gli atei, che così volentieri ricorrono all'invettiva, dimostrano chiaramente di prendere di mira *qualcuno*. Dovrebbero essere meno orgogliosi: la loro emancipazione è meno completa di quel che pensano: si fanno di Dio esattamente la stessa idea di chi ci crede” (E. M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, Adelphi, Milano 2011, p. 16). Siamo consapevoli che, tecnicamente, molti non credenti in Lager erano, come avviene fuori, agnostici piuttosto che atei. Ma la scelta del termine agnosticismo, non diversamente da nichilismo, avrebbe posto numerosi problemi: non da ultimo, avrebbe rischiato di confondersi con lo scetticismo, che noi abbiamo voluto tenere distinto dagli altri due; mentre invece 'ateismo' conserva intatta e dirompente la carica negatrice del suo momento dominante e quindi definitorio. Il che comprova l'osservazione di Cioran sull'ateo come colui che, negando, ha un obiettivo preciso, delle rivendicazioni.

umanità dove nessuna *adequatio*, nessun *ordo* è più concepibile. I filosofi dalla modernità non inventano nulla: gli uomini che li circondano hanno già cominciato, che lo sappiano oppure no, a vivere *etsi Deus non daretur*. Il punto è che ormai la fede, anche se continua a permeare le pratiche di molti singoli, concerne lo schermo leggibile e sicuro dell'esteriorità più che il fondo enigmatico ed oscuro dell'interiorità. La maggior parte degli uomini non crede più, non crede *davvero*, è divenuta incredula sul piano teologico, anche se non lo sa e magari coltiva la fede come una delle superstizioni che aiutano a vivere. Cerchiamo allora di calare il nostro discorso nella realtà particolare che ci sta a cuore, in modo che tale premessa acquisisca maggior nitidezza.

A un certo punto del suo racconto, Evgenija Ginzburg rievoca un incontro con una ragazza di diciotto anni in preda alla più totale confusione, in piena crisi, sul punto di crollare. “Non so come comportarmi”, afferma la ragazza. “È così difficile decidere come comportarsi! In generale... e in questo caso particolare...”⁴⁰⁴ Si tratta di un episodio illuminante, da sottrarre momentaneamente al suo significato più evidente, vale a dire la prova di come quell'esperienza mettesse in crisi soprattutto i più giovani (per non parlare dei bambini), la cui personalità, essendo in via di formazione, era suscettibile di sconquassi tendenzialmente fatali. Dobbiamo sforzarci di leggere tale episodio come emblematico. A contatto con il Lager, infatti, ci si trovava a fronteggiare il problema del comportamento da tenere per uscire vivi dai campi: ciò era particolarmente difficile, e se è vero, come scrive Bettelheim, che “l'ultima, se non la più grande delle libertà umane” consisteva nello “scegliere l'atteggiamento da assumere in qualsiasi circostanza”⁴⁰⁵, è pur vero che il termine “scelta” è di per sé problematico: molti, da Efrosinija Kersnovskaja a Levi a Frankl, ricordano che il modo in cui si era costretti a prendere le decisioni aveva a che fare con l'istinto, il che mina – o quantomeno rende più precaria – la tesi secondo la quale si disponeva di una vera e propria facoltà, a meno che con “scelta” non si intenda una scelta originaria, risoluzione iniziale alla base di tutte le decisioni future, che ingiungeva di resistere, per quanto possibile, alla coercizione (ma in tal caso la scelta diventa un'opzione generica a monte, per quanto reale)⁴⁰⁶: particolare che rende manifesto

404 E. Ginzburg, *op. cit.*, pp. 110-11.

405 B. Bettelheim, *Il cuore vigile. Autonomia individuale e società di massa*, Adelphi, Milano 1998, p. 183). Levi direbbe che si tratta della “facoltà di negare il proprio consenso” (P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 48). Anche Frankl ritiene che in Lager non venga meno la possibilità di scegliere: “all'uomo nel Lager si può prendere tutto, eccetto una sola cosa: l'ultima libertà umana di affrontare spiritualmente, in un modo o nell'altro, la situazione imposta. Ed esistevano veramente, le alternative!” (V. Frankl, *op. cit.*, p. 114-15) Tre modi diversi di dire sostanzialmente la stessa cosa. Sulla scelta insiste anche Antelme: “le SS che ci confondono non riusciranno mai a fare in modo che noi ci si confonda. Non possono impedirci di scegliere.” (R. Antelme, *op. cit.*, p. 104).

406 Le decisioni venivano prese all'improvviso, ecco perché Kersnovskaja può dire, di un atto compiuto anni prima, “ancora oggi ricordo bene quel che feci e come, ma ho difficoltà a dire perché e a che scopo” (E. Kersnovskaja, *op. cit.*, p. 227). Cfr. anche Frankl, che scrive: “nella vita del Lager vi sono decisioni che si debbono prendere all'improvviso, in pochi secondi e che spesso sono decisioni di essere o non essere. Il prigioniero preferisce sempre che il destino lo liberi dalla costrizione di decidere.” (V. Frankl, *op. cit.*, p. 101). Infine Levi osserva che “le decisioni si prendono raramente per pura logica, e raramente per una motivazione sola” (P. Levi, in F. Camon, *op. cit.*, p. 23).

come strategie di sopravvivenza e tattiche conseguentemente adottate lasciassero il posto, con una certa ricorrenza, a fattori abitualmente non inclusi nel nostro concetto canonico di scelta. All'opposto, come in ogni cosa umana (e come Levi non ha mai cessato di ripetere)⁴⁰⁷, non vi erano regole certe né espedienti sicuri in nessuna situazione, perché non vi era normatività, solo linee di tendenza che l'osservatore poteva rilevare, prendendo atto di come potessero essere smentite, non essendo che semplici probabilità. Al contempo, come situazione estrema, il Lager sospingeva verso alternative radicali: “o è tutto casuale, o niente lo è”, scrive Etty Hillesum nel giugno del '41, mentre le minacce che incombono sull'Europa (e su di lei) si fanno più concrete. “Se io credessi nella prima affermazione non potrei vivere, ma non sono ancora convinta della seconda.”⁴⁰⁸.

Il termine ateismo nell'economia del nostro discorso ci pare incarnare al meglio, seppur per approssimazione, la disposizione tale per cui si nega un senso prospettico (ma ogni senso non è forse prospettico?), un fondamento che trascenda l'immanenza storica del Lager; che travalichi, orientandola, l'esperienza concentrazionaria soggettivamente vissuta. In tal senso l'ateismo rappresenta ai nostri occhi il momento 'negativo' dell'approccio alla vita in Lager, purché ad esso si attribuisca un significato puramente fenomenologico, di disposizione altra rispetto allo sguardo 'positivo' e propositivo del credente, che legge anche nelle peggiori condizioni umane una chiamata cui rispondere responsabilmente. Per la verità si sarebbe tentati di parlare, a rigore, di nichilismo, laddove si prenda sul serio il rapporto negativo tra soggetto e mondo, tra soggetto e nulla, tra soggetto e nuclei tragici dell'esistenza (tanto più tragici nell'esistenza concentrazionaria): ma questo termine ci condurrebbe troppo lontano, verso pratiche di pensiero troppo battute e consuete per risultare utili in relazione a un universo dove ogni *esprit de finesse* è bandito d'un sol colpo insieme alle tentazioni metafisiche⁴⁰⁹. In effetti, come definire un atteggiamento pratico dove la concezione è tutt'uno col comportamento (la prima essendo in funzione del secondo), come “persuasione che le cose sono nulla”, riferendosi a un incubo la cui realtà è talmente spaventosa da risultare indiscutibilmente 'vera', tale da imporsi indefinitamente anche dopo, vita natural durante, come realtà dominante dei propri pensieri e dei propri giorni, se non addirittura l'unica possibile?⁴¹⁰ Si tratterebbe di assumere il secondo frammento nietzscheano del primo libro de *La volontà di potenza*, secondo il quale il nichilismo è assenza di perché⁴¹¹, in un'accezione talmente

407 Cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 63.

408 E. Hillesum, *Diario 1941-1942* (ed. integrale), Adelphi, Milano 2013, p. 111.

409 “Tutti i problemi che per convezione linguistica definiamo 'metafisici', divenivano inconsistenti” (J. Améry, *op. cit.*, p. 53).

410 Scrive al contrario Bruno Bettelheim che “negare realtà a esperienze estreme era l'unica reazione possibile per i prigionieri, in mancanza di altri mezzi per affrontarle.” (B. Bettelheim, *Il cuore vigile*, cit., p. 147). Non si può escludere che in alcuni individui (come in Bettelheim stesso, stando a quanto egli afferma) questo fosse un meccanismo attivo, ma perlopiù sembra vero il contrario: la realtà di quegli eventi s'imponeva da sola in tutta la sua intollerabilità, e dalle testimonianze sembra lecito trarre la conclusione che più che “negare realtà” all'esperienza, i prigionieri frenassero o soppressero le domande precisamente in ragione del fatto che a tale esperienza non erano in grado di “negare realtà”.

411 “Che cosa significa nichilismo? Significa che *i valori supremi si svalutano*. Manca lo scopo. Manca la risposta al:

onnicomprendente e totalizzante da coinvolgere non solo l'intera vita psichica, ma persino ogni aspetto di quella quotidiana, con una radicalità che Nietzsche non avrebbe mai potuto immaginare e che rende infine impossibile la vita stessa (altro che 'transvalutazione dei valori!').

Ammissa e non concessa la bontà di tale scelta terminologica, resta il fatto che nella misura in cui può essere inteso come il contrario del deismo, ferma negazione di una divinità che presieda a un disegno di cui il Lager stesso è parte o è tutto, l'ateismo è la 'posizione' più difficile da sostenere nel campo: negare le fedi altrui, negare sostanza ad ogni più piccolo sollievo che attenui la propria pena, significa privarsi di un saldo appiglio per la sopravvivenza⁴¹², abitando un presente assoluto dove l'inferno privato coincide con l'insensatezza del vivente in quanto vivente, della vita in tutte le sue forme. Da questo punto di vista l'ateo, inteso non solo come colui che non crede (il che lo accomuna allo scettico) ma anche come colui che risolutamente nega ogni credere, si preclude il balsamo dell'escatologia: egli non è il *Muselmann* né il *dochodjaga*, che hanno perduto le energie persino per negare; corrisponde piuttosto al prigioniero che, in mezzo agli altri, più degli altri, vive interiormente l'assurdità di una condizione tale per cui anche la volontà di vivere, il *conatus* teso a preservare le funzioni vitali contro il dissolvimento, rischia di soccombere sotto il peso di un giogo che corrisponde a un destino cieco, privo, sia in caso di sopravvivenza che di morte, di qualsiasi significato. Il negatore della fede, in Lager, veste i panni della creatura coscientemente in balia del caso, legislatore universale: laddove quasi tutti i testimoni insistono sul fatto che il caso è solo uno degli elementi a decidere della sopravvivenza⁴¹³, l'ateo è indotto a vivere interamente ripiegato su se stesso; posizione difficile da sostenere in quanto un sovraccarico di coscienza deprivata di un'alterità (quale che sia) a fungere da sostegno, è potenzialmente fatale nelle situazioni estreme⁴¹⁴, al punto che vivere cessa di divenire concepibile agli stessi occhi di chi vuole sopravvivere, e tuttavia si scopre a desiderare di morire. Se nella vita civile una forma larvata o nascosta di fede, se non in una qualche divinità religiosa o laica, almeno in una vaga idea di provvidenza (e dunque di fiducia nel futuro), è in qualche modo naturale (ed innaturale il suo contrario), analogamente in Lager la fede, magari anche solo come desiderio di fede, è una necessità spirituale ed esistenziale – e infatti molti animi scettici, come Levi, ammettono di averla desiderata nel corso della loro permanenza⁴¹⁵. Sotto questo rispetto dunque l'ateo si contrappone sia al credente che allo scettico, in

perché?” (F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 2001, p. 9; secondo cors. nostro).

412 Cfr. su questi temi, più nel dettaglio, il capitolo successivo.

413 Si veda tra gli altri Bardach: “mi resi conto che a determinare il destino di un individuo, non erano solo l'età, la forza, la salute, l'educazione, la fede religiosa, il modo in cui era cresciuto. Ciò che divideva chi crollava da chi resisteva erano due cose difficili da controllare perché del tutto indipendenti dalla volontà di sopravvivere. Una discendeva, sì, dalla persona, ed era la resistenza fisica e mentale, ma l'altra veniva da chissà quale parte dell'universo, ed era la fortuna o il fato.” (J. Bardach e K. Gleeson, *op. cit.*, p. 259).

414 “Non è sempre un bene che l'uomo sia completamente cosciente. In certi casi è molto meglio per lui trovarsi in uno stato semiletargico.” (B. Pahor, *op. cit.*, p. 203)

415 Cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 117. Anche per questo aspetto rimandiamo al capitolo successivo, dove verrà esaminato dettagliatamente.

quanto persino quest'ultimo non è immune dalla tentazione di un fondamento indiscusso. Chiunque non si sia concesso di desiderare di credere, sia pure per pochi fugaci istanti, avversando con fermezza l'abbandono del credente e il dubbio dello scettico (che contempla l'eventualità della fede, salvo poi ridiscuterla), con tutta probabilità dal Lager non è mai tornato⁴¹⁶.

5.3 Scetticismo

Con lo scetticismo la questione è certo più semplice e intuitiva, ma al contempo più articolata. Nel racconto intitolato *La croce rossa*, Varlam Šalamov, mentre elenca implacabile una dopo l'altra fasi psicologiche e caratteristiche tipiche del bestiario umano del Gulag, confermando una volta di più che la sua rimane la concezione più disperatamente pessimistica dell'universo concentrazionario (definito non a caso “scuola di vita negativa”⁴¹⁷), se ne esce poi con un'affermazione che sembra smentire, o comunque smussare – secondo uno sviluppo contraddittorio che è tipico dei suoi racconti e della sua prosa – quanto appena detto: “lo scetticismo” – afferma Šalamov – “non è la cosa peggiore, è anzi il miglior lascito del lager”⁴¹⁸.

Cosa mai vorrà dire questa frase? Noi ci sentiamo d'interpretarla nel quadro di termini oppositivi: posto il campo come scuola negativa, spazio fisico-mentale dove negazione della vita e del senso sono l'uno il rovescio dell'altro, la cautela dubbiosa di chi non si pronuncia, di chi sospetta, di chi soppesa tutto, diventa l'atteggiamento intermedio tra i due estremi che sono l'ateismo (inteso, lo si è visto, come negazione assoluta del senso e della trascendenza) e la fede: in definitiva, tra senso e non-senso. Un muoversi a tentoni tra l'uno all'altro, un'oscillazione che si presenta come un'eterna peregrinazione senza pace.

Lo scetticismo del detenuto, dunque, concezione-comportamento che qui possiamo definire come pratica per mezzo della quale si sospende ogni giudizio intorno al significato profondo del fenomeno concentrazionario mentre lo si vive, a sua volta si traduce nell'adozione sistematica del dubbio a tutti gli ambiti della vita: da cui il sospetto nei confronti di nozioni quali destino, provvidenza, Dio, tanto quanto nei confronti dell'umanità dei propri compagni. A differenza del credente, che – come vedremo – nella gran parte dei casi giunge in Lager già provvisto del requisito necessario e sufficiente a salvarlo, lo scetticismo diventa un rimedio contro l'inefficacia della negazione, cucito su misura per chi non dispone di una fede (sopravvive, al limite e in momenti

416 Su questi temi cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 117-9 e *passim*.

417 “Il lager è una scuola di vita negativa, in tutto e per tutto, sotto ogni punto di vista. Nessuno ne riporterà mai qualcosa di utile o di proficuo, né il detenuto stesso, né i suoi superiori, né la sua scorta, né i testimoni, casuali o involontari – ingegneri, geologi, medici – né i capi né i sottoposti.” (V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit., vol. I, p. 180).

418 *Ivi*, p. 181.

circoscritti, nei credenti il cui fideistico abbandono è minato da un senso pratico non ancora libero dalla ragione mondana). Lo scettico, se anche prima dell'internamento era tale o predisposto a diventarlo, è comunque un'altra persona rispetto alla sua vita precedente (il che non vale per l'uomo di fede, perché, come ammonisce la Bibbia, “ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato”⁴¹⁹). Si potrebbero reperire prove a sfavore di questo schema, rifacendosi ad esempio al già citato Boris Pahor di *Necropoli*, il quale dopo aver affermato di non riuscire in nessun caso a districarsi da uno stato d'animo scettico verso tutto ciò che lo circonda, si affretta a ipotizzare che tale cronico scetticismo risale a prima del Lager, deriva anzi addirittura dalla sua infanzia, offesa dalle malefatte delle camice nere contro la sua gente⁴²⁰; tuttavia è Pahor stesso a profilare subito dopo una causa maggiore, legata all'ennesima operazione di scarico ai forni⁴²¹, come a dire che non è il passato, ma l'esperienza del presente, di un presente sempre uguale e sempre infernale, a indurre l'autore a dubitare, nel caso in questione, della realtà intravista da uno spiraglio che si affaccia sul futuro. Così come è lo stesso autore a mettere in relazione lo stato di vigilanza caratteristico di un'intimità costantemente esposta e violata, all'esperienza della fame, da cui discende una tendenza presente in tutti i prigionieri (anche nei puri di cuore) a sospendere la ricerca e il giudizio, a vantaggio di una frenesia dovuta alla fisiologia monca e pressante del proprio organismo⁴²². C'è un altro aspetto della ricostruzione di Pahor che colpisce: i ripetuti “non so”, che compaiono con grande frequenza in varie pagine del suo libro⁴²³, non rimandano solo alle incertezze della memoria, “strumento meraviglioso ma fallace”⁴²⁴; il non-sapere cui Pahor dà voce sembra innanzitutto una *forma mentis* acquisita come rimedio contro le verità mondane là demolite, e talmente insediata da contaminare ogni attitudine, da installarsi al posto delle facoltà che normalmente vegliano e sorvegliano i nostri atti (l'intero libro può essere letto, in fondo, come una rianimazione e riattivazione del vecchio spirito scettico nella veste del 'romanzo' di genere memorialistico). Si tratta di uno scetticismo spontaneo, naturale se mai ve ne fu uno: persino in Levi si ha talvolta la sensazione che il suo scetticismo, equamente distante tanto dall'opzione ateistica⁴²⁵ quanto dalla fede politica o religiosa di molti dei suoi compagni, derivi quasi *naturaliter* dall'incontro tra curiosità scientifica e sensibilità propria di un animo incline alla riflessione rigorosa e alla

419 Cor 7, 20. Posto che anche in Lager, naturalmente, era possibile la conversione. Fenomeno sul quale, per la verità, i materiali scarseggiano.

420 Cfr. B. Pahor, *op. cit.* p. 97.

421 *Ivi*, p. 98.

422 “La nostra immobilità era simile all'inerzia di vecchietti con le vene ormai inaridite e i muscoli appassiti. Ma no, i vecchi non sono assaliti da un senso di vuoto così totale [...]. Non era così? Non eravamo forse tutti vigili, nel nostro intimo? Finché non raggiungeva un certo grado, infatti, la fame non stancava né paralizzava, piuttosto spingeva all'azione sconsiderata, all'agitazione cieca” (B. Pahor, *op. cit.*, p. 250).

423 *Ivi*, p. 85, 87, 89, 97, 103, 127 e *passim*.

424 P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 13.

425 Levi non nega Dio o la trascendenza: la sua posizione è più cauta, scetticamente cauta, e ciò si evince in particolar modo dalla conclusione del suo dialogo con Camon: “C'è Auschwitz, quindi non può esserci Dio. Non trovo una soluzione al dilemma. La cerco ma non la trovo.” (P. Levi, in F. Camon, *op. cit.*, p. 87).

mentalità scientifica, posto ovviamente che tale 'natura' deve far fronte a una serie quasi infinita di variabili con età, carattere, formazione, nazionalità, sesso, credenze. È dunque pacifico che tale processo, culminante nell'atteggiamento scettico, non aveva nulla di puramente intellettuale. Esso nasceva, con poche eccezioni, in seguito alla caduta delle illusioni intorno a un principio d'azione universale per la sopravvivenza⁴²⁶; dove quasi sempre era la perspicacia, e non l'abulia, a risultare discriminante⁴²⁷; processo che passava per la constatazione dell'inesistenza di comportamenti che fornissero la certezza di uscire vivi dal Lager: comportamenti relativi e relativamente imponderabili, come osserva Ruth Klüger:

Psicologi come Bruno Bettelheim ritengono che una persona equilibrata, ragionevole, che non sia stata guastata da un'educazione borghese, in un luogo simile ad Auschwitz dovrebbe essere in grado di adattarsi alle nuove circostanze. Io la penso diversamente. Credo che i nevrotici ossessivi, minacciati da paranoia, se la siano cavata ad Auschwitz meglio di chiunque altro, perché erano approdati in un luogo in cui l'ordine, o il disordine sociale aveva raggiunto e superato i loro deliri. [...] ad Auschwitz l'amore non poteva salvarti la vita, né poteva farlo la ragione. Lì ho imparato che non ci sono mezzi assoluti di salvezza, e che fra i mezzi relativi può esserci anche la paranoia.⁴²⁸

Comportamenti che sfociano, spesso e volentieri, in un'incredulità radicale e incontrastata per tutto ciò che non è delimitato da reticolati: “Adesso quasi non credo più alla realtà del mondo esterno”, scrive un'ormai matura Evgenija Ginzburg. “Mi riesce impossibile immaginare, per esempio, che in questo momento è estate e qualcuno fa il bagno nel fiume”⁴²⁹. Quale dichiarazione più consona allo spirito di uno scetticismo indotto?

Un simile stare-al-mondo, che in presenza di traumi particolarmente duri conduce alla sfiducia radicale negli altri e per il mondo (è il caso di Améry), giungeva talora ad insinuarsi, nei momenti più bui, persino là dove meno ci si attendeva di trovarlo: tra i credenti.⁴³⁰

426 Di caduta delle illusioni parla la Kersnovskaja (cfr. E. Kersnovskaja, *op. cit.*, p. 269).

427 “Non era l'abulia a rendere impossibile la riflessione, bensì, al contrario, la crudele perspicacia di un intelletto affilato e temprato dalla realtà del Lager.” (J. Améry, *op. cit.*, p. 53).

428 R. Klüger, *Vivere ancora*, cit., p. 110. Pure Levi, sulla base di ragioni non dissimili da quelle della Klüger, ne ha criticato le teorie: “le loro interpretazioni [degli psicanalisti, n.d.A.], anche quelle di chi, come Bruno Bettelheim, ha attraversato la prova del Lager, mi sembrano approssimative e semplificate, come di chi volesse applicare i teoremi della geometria piana alla risoluzione dei triangoli sferici.” (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 65; cfr. anche Id., *Conversazioni e interviste*, cit., p. 227).

429 E. Ginzburg, *op. cit.*, p. 183.

430 Si prenda la seguente affermazione di Solženicyn: “quanti fili della vita predestinati, quante fratture del destino. Come potremmo capire il senso di una singola vita umana?” (A. Solženicyn, *Arcipelago Gulag*, cit., vol. II, p. 419).

CAPITOLO VI: FEDE RELIGIOSA E REALTÀ CONCENTRAZIONARIA

6.1 Quale fede?

Senza la comprensione del ruolo svolto dalla fede, non si può capire a nostro avviso nulla del Lager. La prima non può essere scalzata dagli scenari propri del secondo, perché appartiene, dacché esiste la civiltà, al consesso umano al pari del linguaggio, aldilà delle forme storicamente differenziate che essa ha assunto nei millenni⁴³¹.

Cercare di organizzare un discorso sul rapporto tra la fede religiosa e i campi di concentramento, significa in prima battuta prendere atto che molto di ciò che si sa di essi lo dobbiamo a coloro che, per grazia o per caso, hanno attraversato quell'esperienza saldamente avvinghiati a un credo di cui altri non disponevano: un appiglio che non si è limitato a incidere profondamente sulle vite dei singoli, ma che sovente ha lasciato il segno anche sugli altri detenuti, fornendo materia di riflessione ai testimoni, salvando in alcuni casi delle vite; un'ancora che rendeva la detenzione mediamente più sopportabile. (Tenendo presente che quando di fede religiosa qui si parla, non s'intende ovviamente la sola fede cristiana; se da essa partiamo e su di essa ci concentriamo, è solo in ragione della familiarità legata alla frequentazione dei suoi testi fondativi, della sua arte e della sua cultura. Non certo per attribuirle uno statuto privilegiato sugli altri monoteismi o sulle altre fedi⁴³²). Confidiamo dunque che il presente capitolo contenga spunti in grado di traghettarlo dai

431 “Gli scopi di vita sono la difesa ottima contro la morte: non solo in Lager” (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 120). Quale difesa più efficace e inalienabile della fede, che nasce come promessa di vittoria sulla morte?

432 Siamo ovviamente a conoscenza delle tante testimonianze di fede ebraica e musulmana nei campi (la prima soprattutto nei campi nazisti, la seconda perlopiù in quelli sovietici), e di resoconti intorno ad esse. Sulla prima non c'è alcun bisogno di soffermarsi, data la presenza diffusa negli uni e negli altri (il cui ultimo, più recente riscontro è dato dal film – premio Oscar 2016 – *Il figlio di Saul*, che racconta proprio di un ebreo di un Sonderkommando che per dare adeguata sepoltura, secondo il rito ebraico, a colui che ritiene essere suo figlio, rischia più volte la vita, infine perdendola; a segnalare come la trattazione di alcuni aspetti della fede ebraica, come ad esempio le pratiche rituali, siano costantemente presenti non solo negli studi di settore, ma persino nell'immaginario cinematografico). Preferiamo perciò, per dovere di cronaca, riportare una testimonianza e un'annotazione concernenti la fede musulmana, che delle tre religioni monoteiste è la meno praticata tra i prigionieri dei Lager e dei Gulag, e quella meno considerata dagli studi disponibili. La prima è tratta da *Quanto vale un uomo*, dove la Kersnovskaja parla di una sua compagna di prigionia: “soprattutto mi colpiva la sua ingenua fede nella giustizia e incrollabilità dei concetti che le avevano inculcato fin dall'infanzia. Non è forse questo il segreto della vitalità della religione islamica? Per esempio, quando una volta provai a spiegarle l'ingiustizia dell'atteggiamento musulmano verso le donne, si offese addirittura: 'Così ha voluto Dio stesso, e lui lo sa meglio di noi!’” (E. Kersnovskaja, *op. cit.*, p. 661). La seconda la prendiamo da un passo di *Quel che resta di Auschwitz*, in cui Agamben, muovendo dalle origini del termine *Muselmann* (come nei campi venivano chiamati i prigionieri prossimi alla morte), scrive: “la spiegazione più probabile rimanda al significato letterale del termine arabo *muslim*, che significa colui che si sottomette incondizionatamente alla volontà di Dio, ed è all'origine delle leggende sul presunto fatalismo islamico [...]. Mentre, però, la rassegnazione del *muslim* riposa nella convinzione che la volontà di Allah è all'opera in ogni istante in ogni più piccolo evento, il musulmano di Auschwitz [il *Muselmann*, per l'appunto, n.d.A.] sembra, invece, aver perduto ogni volontà e ogni coscienza.” (G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., pp. 39-40). Come si vede, entrambi i passi sottolineano la sottomissione alla volontà di Dio come tratto preponderante della fede musulmana, che nei campi di concentramento diveniva incondizionata e pervasiva. Non abbiamo purtroppo alcuna competenza in materia di religione musulmana per esprimere un'opinione attendibile su questioni che la

particolari di una religione rivelata all'universale messaggio salvifico insito in tutte le religioni: in modo che, quantomeno idealmente, il lettore possa sviluppare un discorso parallelo a partire da una stessa traccia, sulla base della sua estrazione, sensibilità o appartenenza a una religione determinata; discorso che qui non siamo nelle condizioni di sviluppare.

6.2 Fede religiosa e fede politica

Il primo dato da registrare concerne lo spontaneo ricorso a temi e figure dell'universo religioso da parte di tradizioni ad esso estraneo, come il pensiero laico o la filosofia pura (politica o teoretica o morale). Questo aspetto è ben mostrato, ancora una volta, da Hannah Arendt, che a partire dall'osservazione per cui l'istituzione concentrazionaria, da parte di chi non l'ha conosciuta e la osserva dall'esterno, non può che essere descritta “con immagini tratte da una vita dopo la morte, cioè una vita avulsa da scopi terreni”⁴³³, ritiene che, non essendo l'orrore dei campi in grado di modificare la personalità o il carattere dell'internato, nel caso in questi sia sopravvissuto senza sprofondare nella follia egli, *come Lazzaro*, abbia ritrovato la sua personalità e il suo carattere come li aveva lasciati prima dell'internamento. Anche se la tesi in questione suona forse eccessivamente perentoria⁴³⁴, la citazione dell'episodio di Lazzaro⁴³⁵ è d'importanza capitale, perché sta ad indicare l'inevitabilità del rinvio a temi e figure dell'universo religioso per rendere conto dell'inimmaginabile: non sorprende, quindi, che non si tratti di un caso isolato⁴³⁶.

Il bisogno di credere d'altra parte è inscritto nell'animo umano, ed è questo il motivo principale, antecedente a quello culturale-folklorico che mira a catalogarne i motivi, per cui la fede (il cui sinonimo qui, naturalmente, è religiosità o sentimento religioso, più che religione in sé e per sé, che

coinvolgono. Ci limitiamo perciò a riportare questi due brani per segnalare un ambito in cui ci è proibito entrare, e di cui tuttavia segnaliamo l'esistenza, confidando che altri studiosi più ferrati di noi su tali questioni un giorno facciano luce su un aspetto che è sino ad ora rimasto in ombra, per non dire addirittura rimosso, dagli studi sulla società concentrazionaria.

433 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 609.

434 Il passo – con le opportune ellissi – recita: “solo l'angosciata immaginazione di chi è stato infiammato da tali resoconti, ma non direttamente ferito nella propria carne [...] può permettersi di indugiare e riflettere sugli orrori. Tali riflessioni [...] non diversamente dalla effettiva esperienza dell'orrore, non possono provocare un mutamento di personalità, di qualunque genere esso sia. La riduzione dell'uomo a un fascio di reazioni lo separa, con la stessa radicalità di una malattia mentale, da tutto ciò che in lui è personalità o carattere. Quando, al pari di Lazzaro, risorge dalla morte, egli ritrova la sua personalità o il suo carattere immutati, come li aveva lasciati.” (*Ibidem*, p. 604). In realtà sappiamo di prigionieri il cui carattere venne forgiato dai campi e la personalità stravolta per sempre.

435 Per cui si rimanda a Gv 11, 1-45.

436 Un altro riferimento a Lazzaro come termine di paragone è presente in *Necropoli*: “quando, in mezzo a uno sterminio silenzioso, un corpo privo di vita comincia a scuotere le braccia, a boccheggiare, a piegare il torace, sembra di assistere a una era e propria resurrezione di Lazzaro.” (B. Pahor, *op. cit.*, p. 79). Osserviamo *en passant* che in un'ipotetica galleria di figure dovrebbero rientrare anche i personaggi del mondo antico, pre-cristiano: lo stesso Pahor, ad esempio, evoca il ritorno di Ulisse dall'Ade al fine di creare una similitudine potente con il tanto agognato ritorno (*ibidem*). Ma questo *topos* omerico ci costringerebbe ad estendere oltremodo l'indagine, includendo molte altre fonti (si pensi, solo per citare l'esempio più noto, al celeberrimo capitolo di *Se questo è un uomo* intitolato «Il canto di Ulisse»). Esso costituisce perciò un capitolo a parte.

richiama in primo luogo la dottrina) è una delle protagoniste invisibili della storia concentrazionaria: operante al punto da essere inestirpabile, i suoi effetti sono tangibili.

Se infatti l'osservazione di Frankl per cui “nel Lager regna una vera ibernazione culturale. Sopravvivono, in genere, due soli interessi: in primo luogo, gli interessi politici – com'è comprensibile – e subito dopo – vale la pena di notarlo – l'interesse religioso”⁴³⁷ ci sembra assai discutibile, nel ricondurre i concetti non meglio specificati di politica e religione alla voce cultura, poiché impoverisce sia la prima che la seconda, senza riconoscere loro la qualità spirituale che consente precisamente di farle sporgere dalla categoria dei semplici 'interessi', va anche detto che si tratta di rovesciare l'ordine della priorità, nella misura in cui è la politica che mutua dalla religione il lessico e i dispositivi con cui legge il mondo, dunque è la religione il dispositivo primario in Lager, e solo in seconda battuta – come suo derivato – la politica (anche perché, nella misura in cui aveva spazi per orientare l'azione e le attese del singolo, era anch'essa una forma di religiosità). Di conseguenza ci sembra più corretto quanto scrive Levi in una delle pagine più alte de *I sommersi e i salvati*:

Améry osserva quanto tutti noi ex prigionieri abbiamo osservato: i non agnostici, i credenti in qualsiasi credo [...] in definitiva, hanno anche sopportato meglio la prova del Lager, e sono sopravvissuti in numero proporzionalmente più alto. [...] Non solo nei momenti cruciali delle selezioni o dei bombardamenti aerei, ma anche della macina della vita quotidiana, i credenti vivevano meglio: entrambi, Améry ed io, lo abbiamo osservato. Non aveva alcuna importanza quale fosse il loro credo, religioso o politico. Sacerdoti cattolici o riformati, rabbini delle varie ortodosse, sionisti militanti, marxisti ingenui od evoluti, Testimoni di Geova, erano accomunati dalla forza salvifica della loro fede. Il loro universo era più vasto del nostro, più esteso nello spazio e nel tempo, soprattutto più comprensibile: avevano una chiave ed un punto d'appoggio, un domani millenario per cui poteva avere un senso sacrificarsi, un luogo in cielo o in terra in cui la giustizia e la misericordia avevano vinto, o avrebbero vinto in un avvenire forse lontano ma certo: Mosca, o la Gerusalemme celeste, o quella terrestre. La loro fame era diversa dalla nostra; era una punizione divina, o una espiazione o un'offerta votiva, o il frutto della putredine capitalista. Il dolore, in loro o intorno a loro, era decifrabile, e perciò non sconfinava nella disperazione.⁴³⁸

437 V. Frankl, *op. cit.*, p. 68.

438 P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 117-8. Il riferimento ad Améry è dovuto a quanto si trova scritto in *Intellettuale ad Auschwitz*: “devo ammettere di avere avuto, e di avere ancora, una profonda ammirazione e per i compagni religiosi e per quelli politicamente impegnati. [...] La fede politica o religiosa nei momenti decisivi era per loro un prezioso sostegno, mentre noi intellettuali scettico-umanistici invano invocavamo i nostri numi letterari, filosofici, artistici.[...] Il loro regno non era nel presente bensì nel domani e in un luogo imprecisato: il domani millenaristico e assai lontano dei cristiani, e quello utopistico, terreno, dei marxisti. La morsa della realtà dell'orrore era meno forte laddove la realtà da sempre era inserita in uno schema spirituale fisso” (J. Améry, *op. cit.*, pp. 45-7).

Se tale prospettiva si avvicina molto alla 'verità', ciò è proprio perché, a un primo livello, la categoria fede comprende tanto le convinzioni religiose che quelle politiche, in nome di un'analogia disposizione, dove tuttavia la seconda risulta essere un'interpretazione mondana della prima: osservazione convalidata dalle riflessioni dei testimoni più diversi e della realtà più distanti nello spazio, nel tempo, nella tipologia detentiva e nella soggettività dello scrivente⁴³⁹. Ma cosa differenzia realmente la fede politica da quella religiosa? Secondo alcuni, nella loro funzione consolatoria le due assolvono allo stesso compito; altri, come Margarete Buber-Neumann, evidenziano come la prima sia comunque meno efficace: “ad un martire religioso, sicuro di un luminoso aldilà, risultava meno gravoso sopportare la desolazione del campo che non ad un 'fedele' politico, il quale moriva per garantire con la sua lotta e il suo sacrificio una vita migliore alle generazioni future”⁴⁴⁰. Ci sono buone ragioni per concordare con Buber-Neumann: non c'è dubbio infatti che la certezza della vita eterna costituisca una motivazione più forte di un non verificabile paradiso sociale per i posteri (discorso analogo va fatto per la vendetta come scopo della sopravvivenza⁴⁴¹).

Ma queste considerazioni non aggiungono granchè alla comprensione delle differenze tra le due 'fedi'; confermano anzi ciò che già intuitivamente sappiamo, cioè che una è più forte dell'altra, a conferma che la componente religiosa è inestirpabile, e che i paradisi mondani come la società senza classi o le utopie sull'uguaglianza non fanno in realtà che riprendere e aggiornare il Paradiso più antico e originario: che nessuno storicismo può soppiantare la 'sete di assoluto'. Scrive infatti la Ginzburg:

Tutti invociamo freneticamente «Aiutaci!» quando siamo in pericolo di vita [...]. Durante il mio calvario ho incontrato decine, forse centinaia, di dottissimi e *ortodossissimi* marxisti che nei momenti terribili della loro vita rivolgevano i loro volti sconvolti dalla sofferenza a Colui la cui esistenza avevano così autorevolmente negato durante tanti anni di lezioni e conferenze.⁴⁴²

Ma per sondare la specificità della condizione di credente in Lager dobbiamo rivolgerci a Robert Antelme, che in un lungo memorabile passo de *La specie umana* vi si sofferma:

militare, qui, significa lottare ragionatamente contro la morte. I cristiani la rifiutano con la stessa

439 Scrive Herling a partire dall'osservazione di un compagno di prigionia: “per centinaia di migliaia di Gorcev il bolscevismo è l'unica religione e l'unico atteggiamento possibile verso il mondo, perché esso è stato instillato goccia a goccia nel corso dell'infanzia e della giovinezza.” (G. Herling, *op. cit.*, pp. 62-3). E Todorov: “quasi tutti coloro che nei lager sono morti da eroi sono credenti, cristiani o comunisti, ed è chiaro che la fede li aiuta quando devono morire” (T. Todorov, *op. cit.*, p. 58).

440 M. Buber-Neumann, *op. cit.*, p. 223.

441 Cfr. B. Bettelheim, *Sopravvivere*, cit., p. 255.

442 E. Ginzburg, *op. cit.*, p. 670. Sulla permanenza di interrogativi di natura eminentemente religiosa nel Gulag (nella fattispecie, sull'immortalità dell'anima), cfr. *Ivi*, p. 413.

ostinazione di tutti gli altri. Essa perde ai loro occhi il suo senso abituale. Non è in questa vita con le SS ma nell'altra laggiù che l'aldilà era visibile e perfino rassicurante. Qui non si è tentati dalla voglia di gioire, ma da quella di vivere. E se i cristiani si comportano come se l'accanirsi a vivere fosse uno scopo santo, è perché l'essere umano non è mai stato così vicino a considerare se stesso come un valore sacro. Egli può rifiutare la morte con ostinazione, preferirsi in maniera evidente: la morte qui è diventata il male assoluto, cessando di apparire come il possibile sbocco verso Dio. Quella liberazione che il cristiano laggiù poteva pensare di ottenere morendo, qui non la può trovare che nella liberazione del suo corpo prigioniero. Solo il ritorno alla vita del peccato gli permetterà di ritrovare il suo Dio e di conseguenza di accettare la morte come regola del gioco.

Qui il cristiano sostituisce a Dio l'essere umano fino al momento in cui, liberato e con della carne sulle ossa, potrà ritrovare la sua soggezione. Ed è nell'essere rasato, appiattito, negato in quanto uomo delle SS che l'essere umano cristiano si trova a dover assumere l'importanza, il posto di Dio.

Più tardi, quando il sangue gli rifabbricherà le sue colpe, non riconoscerà più la rivelazione dell'essere umano dominante che qui si impone a lui ogni giorno. Sarà pronto a subordinarla, sempre – accetterà per esempio che gli si dica che la fame è bassezza – per farsi perdonare retrospettivamente anche il periodo in cui aveva preso il posto di Dio.⁴⁴³

È sbalorditiva la lucidità con cui Antelme penetra il segreto dell'anima dei credenti nei moti più ineffabili della loro energia propulsiva, laddove i suoi colleghi migliori (quantomeno Levi, Améry, Frankl, Buber-Neumann, Razgon, Herling, Šalamov, Solženicyn, Ginzburg e altri ancora) si limitano spesso a descrivere comportamenti esteriori o mettere in luce i vantaggi sensibili di una condizione a loro perlopiù negata. Inoltre, Antelme indirettamente illustra la sostanziale differenza tra il credente in Lager (nazista) e in Gulag: solo nel primo il potere era pressoché assoluto (tesi del già citato, minuzioso studio di Sofsky⁴⁴⁴): è per questo che l'adattamento si configurava come sovvertimento globale, sradicamento di abitudini pregresse, sostituzione di alcune pratiche con altre, alterazione di leggi psicologiche che trovavano ora la loro formulazione per negazione della norma. Insomma, una torsione esistenziale e percettiva, non un'alterazione (per quanto profonda) come nella maggioranza dei campi sovietici, dove era possibile in linea di principio una resistenza organizzata, la stessa che contro i nazisti non era concepibile se non in forma episodica⁴⁴⁵. Nel caso sovietico un meccanismo di sostituzione diretta, dove Dio viene sostituito dall'uomo, unico despota, solo dispensatore di vita e morte, sarebbe stato improbabile⁴⁴⁶, perché – a differenza dei nazisti – in

443 R. Antelme, *op. cit.*, pp. 48-9.

444 W. Sofsky, *op. cit.*

445 Cfr. M. Craveri, *Resistenza nel Gulag. Un capitolo inedito della destalinizzazione in Unione Sovietica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003. Anche se naturalmente persino nei peggiori campi nazisti una resistenza era possibile (cfr. H. Langbein, *op. cit.*, pp. 256-85). Solo che era più difficile, più improbabile.

446 Herling è affine allo spirito di Antelme, in alcune parti del suo memoriale, come il capitolo «Caccia notturna» (G.

URSS il trono della divinità non era divenuto vacante, non era una funzione di cui lo Häftling, nemico di Hitler, era tenuto a riempire con un nuovo temporaneo Assoluto (come ci svela lo scrittore francese); al contrario, questo trono era saldamente occupato da quel Dio mondano che era Stalin: l'opzione che aveva il prigioniero era combatterlo, e quindi negarlo, rovesciando l'operazione delineata da Antelme (il Dio, ebraico cristiano o musulmano, conservava il posto che gli spettava), oppure riconoscerlo – e questo era il caso del bolscevismo come religione, di cui il precedente passo di Herling citato in nota parla a proposito di uno stereotipo molto diffuso nei Gulag, l'indottrinato coi complessi di persecuzione (fenomeno inconcepibile nei Lager, dove Hitler era odiato da tutti indiscriminatamente, dove nessuno poteva autoconvincersi – come in molti casi avveniva in URSS – di essere rinchiuso all'insaputa del Padre Terrestre Misericordioso: Hitler non era per nessuno né Padre né Misericordioso. Era nella coscienza comune il diretto reponsabile della condizione dei prigionieri). Nei campi sovietici, persino in quelli peggiori, per molti il nome di Dio coincideva con quello di Stalin. Non era possibile 'sostituire' alcunché, in quanto la pur temporanea detronizzazione del Dio fatto uomo per salvare l'URSS, avrebbe comportato la caduta di tutti gli idoli che sostenevano il regime; laddove invece il prigioniero dei Lager, che in nessun caso era indotto a venerare Adolf Hitler, poteva con più facilità dar luogo all'operazione descritta da Antelme, sostituendo l'uomo con Dio, per poi tornare ad invertire i fattori⁴⁴⁷. *Last but not least*, la maggiore omogeneità a livello culturale-religioso-linguistico, che tendenzialmente non raggiungeva gli estremi della Babele osservabile in molti campi nazisti⁴⁴⁸, consentiva ai gruppi umani stretti nelle maglie dell'Impero Russo di concedere spazio vitale agli eredi della migliore cristianità ortodossa a est degli Urali, cui Šalamov e Solženicyn danno risalto con passionalità e fervore⁴⁴⁹, e questo ben

Herling, *op. cit.*, pp. 36-47) o nei luoghi in cui riflette sulle mutazioni del carattere e della natura di un individuo o dell'uomo in generale, problema che esamineremo nel prossimo capitolo (*Ivi*, pp. 82-102, «Il rompighiaccio»). Ma l'estremo di cui racconta Herling è una disumanizzazione prevalentemente animale-sessuale, diversa dall'arbitrio assoluto raggiunto dai nazisti (l'assurdo, l'imprevedibile eretto a norma). I fatti che racconta Herling sono spesso terrificanti, ma non sono del tutto imprevedibili: e infatti in molti casi i prigionieri se li attendono, li accettano come un'eventualità non remota: è il caso delle donne un tempo integre che finivano per vendersi al primo venuto per un tozzo di pane, o degli stupri commessi dall'aristocrazia del campo; fenomeni presenti dall'alba dell'uomo. Non così i pestaggi immotivati e i gesti inconsulti di cui racconta Antelme, e di cui parla anche Levi nel capitolo «Violenza inutile» de *I sommersi e i salvati* (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 83-101).

447 Scrive opportunamente Maritain: “c'è un positivismo di destra che agisce come se fosse falso che l'uomo viene da Dio e aderisce a Dio; esso soppianta Dio a furia di disprezzare l'uomo. C'è un idealismo di sinistra che agisce come se fosse falso che l'uomo viene dal nulla e aderisce al nulla, che scosta il creatore per divinizzare l'uomo. Le tendenze opposte, delle quali questi due limiti ideali indicano la direzione, spiegano molte contrarietà della storia moderna; il fascismo risale alla prima; il comunismo alla seconda” (J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 2009, p. 250).

448 Possiamo sbagliarci, ma a quanto ci risulta, per quanto i memorialisti del Gulag riferiscano di Kazaki, cinesi, georgiani, giapponesi, italiani, francesi ecc. passati per la macchina dei processi e dello sfruttamento, la ripresa in chiave attualizzante del racconto biblico della torre di Babele è una costante – un'esclusiva? – dei Lager nazisti.

449 “In lager non ho mai incontrato persone più degne dei credenti. Alla corruzione che si impossessava di ogni anima resistevano solo loro. Così era sempre stato, quindici anni prima come cinque anni prima.” (V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit., vol. I, p. 569); “i cristiani [...] preferivano il carcere, i tormenti, la morte, piuttosto che rinnegare la fede. [...] Erano incrollabili nelle loro convinzioni. Furono i soli, forse, a non accettare la filosofia del lager e nemmeno il linguaggio di questi.” (A. Solženicyn, *Arcipelago gulag*, cit., vol. II, pp. 314-5); “ma come si mantengono nel lager [...] le persone genuinamente religiose! [...] Una fermezza inaudita per il secolo XX! E tutto

oltre la considerazione riguardante alcuni tipi psicologici ben definiti⁴⁵⁰ o, di nuovo, le innumerevoli analogie tra fede religiosa e fede politica, nel Gulag più che altrove evidenti⁴⁵¹.

6.3 *Credenti in Lager*

C'è un ulteriore nodo da sciogliere: quello sull'entità – per così dire – dei gesti dei credenti. Da duemila anni a questa parte, colui che muore per fede o per la salvezza di altri, è chiamato martire; risalendo alla civiltà greca, pur con alterne fortune e riassetamenti del concetto, un gesto è chiamato eroico se risponde ai requisiti tali per cui l'eccellenza di una qualche virtù (astuzia, forza fisica, prudenza) rispetto alla mediocrità degli uomini comuni, pone un certo individuo al di sopra degli altri, non conforme alla società di cui fa parte. Una ricostruzione delle traversie legate alla figura dell'eroe è presente nello studio già citato di Todorov⁴⁵². Egli distingue l'eroismo dalla santità, ma poi afferma che “quasi tutti coloro che nei lager sono morti da eroi sono credenti, cristiani o comunisti”⁴⁵³, lasciando intendere, con buone ragioni, che esiste un eroismo che è solo appannaggio del credente in Lager. Da qui la domanda: i credenti morti sacrificandosi per il prossimo o in nome di un ideale spirituale, sono da considerare martiri o eroi? L'una delle due o entrambe le cose? Qual è l'attributo primario della morte del credente in Lager? Šalamov per esempio non ha dubbi: “erano martiri, non eroi”⁴⁵⁴, scrive degli innocenti morti a milioni nei campi. Hannah Arendt aderisce invece alla posizione di Rousset, per cui il campo di concentramento, togliendo a qualsiasi gesto il suo possibile significato sociale, avrebbe reso impossibile il martirio, il quale non può aver luogo se non vi sono più testimoni in grado di cogliere la portata dell'evento e con ciò tramandarlo, assumendone il senso mondano ed extra-mondano⁴⁵⁵. A questo punto si sarebbe tentati, una volta di più, di ricorrere ai differenti gradi nella scala dell'efferatezza tra i due sistemi. Ma sarebbe sbagliato. In questo caso come in altri, non c'è ragione o torto perché anche riguardo i sacrifici per fede vigevano condizioni mutevoli, tali per cui lo stesso gesto assumeva una performatività che raggiungeva o all'opposto vanificava il suo scopo, a seconda di variabili come lo stato psicofisico

viene fatto senza alcuna ricerca del pittoresco, senza declamare. [...] Quale credente si corrompe? Morivano, sì, ma non si corrompevano.” (*Ivi*, pp. 628-9).

450 “Nella vita di alcuni prigionieri vi è qualcosa di inspiegabile [...]. La loro fede cristiana non è la credenza nella religione mistica di anime oppresse dal vagabondare terreno ma solo la gratitudine per una religione che promette l'eterno riposo.” (G. Herling, *op. cit.*, p. 167).

451 “Esiste nell'Arcipelago una religione permanente e quasi generale: la fede nella cosiddetta *amnistia*. [...] È qualcosa di molto simile al secondo Avvento presso i popoli cristiani [...]. Può darsi che sia una variazione della fede nel Regno di Dio sulla terra. Una fede, mai confermata da un miracolo, tuttavia molto tenace e vitale.” (A. Solženicyn, *Arcipelago gulag*, cit., vol. II, p. 528).

452 T. Todorov, *op. cit.*, pp. 49-60.

453 *Ivi*, p. 58.

454 V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit., vol. I, p. 476.

455 Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 618.

dei soggetti intorno e il modo stesso del morire. Lo stesso Rousset racconta la *sua* esperienza, a partire dalla quale in *quella* fase e in *quel* campo che egli descrive, morire da martire non era considerato possibile: nessuno, in condizioni di totale assoggettamento, indipendentemente dall'enormità del sacrificio, poteva avere testimoni; e un martirio inutile non è un martirio. D'altra parte dobbiamo a Šalamov la descrizione delle illimitate varianti a partire da poche situazioni ricorrenti e altrettanto poche fondamentali passioni: in quest'ottica permutativa tutto è possibile, persino – appunto – il martirio. Peraltro, anche Antelme, con piglio affine a quello di Rousset⁴⁵⁶, riflette sull'esperienza del martirio, a partire dall'evento originario che ne ha reso possibile la comparsa – e lo fa in un brano commovente, che conferma una volta di più l'assoluta abiezione raggiunta dal nazismo, quindi l'effettiva difficoltà di un martirio portato a compimento, dovuta alla sottrazione di ogni riconoscimento, presente e futuro, al morente:

Venerdì santo. Verso le sette rientrando dall'officina dei compagni si sono riuniti sedendosi ai bordi di due letti vicini. Tra loro, certuni sono credenti, altri no.

Ma è venerdì santo. Un uomo aveva accettato la tortura e la morte. Un fratello. Si è parlato di lui.

Un compagno era riuscito a recuperare una vecchia bibbia a Buchenwald. Ha letto un brano del Vangelo.

La storia di un uomo, niente altro che un uomo, la croce per un uomo, la storia di un solo uomo. Lui può parlare e le donne che lo amano sono là. Non è mascherato, è bello, in ogni caso ha della carne sulle ossa, non ha pidocchi, può dire delle cose nuove e, se lo scherniscono, è perché sono tentati di considerarlo qualcuno.

Una storia. Una passione. Lontano, una croce. Debole croce molto lontana. Bella storia.

K. è morto, e non è stato riconosciuto.⁴⁵⁷

Molte cose si potrebbero dire di un estratto come questo, geniale nella costruzione e pregevole per ricchezza espressiva. Ci limitiamo qui a una selezione di quelle che concernono il tema in questione.

456 Se c'è una cosa che colpisce, nello studio delle testimonianze del Lager, è la linea divisoria tra testimoni che danno ampiamente conto, a dispetto di quel che ci si potrebbe attendere, di umorismo, ironia e grottesco come elementi non solo diffusi e condivisi tra gli aguzzini, ma anche tra i prigionieri, e quelli in cui prevalgono tonalità cupe. Antelme racconta ad esempio di episodi d'ilarità tra gli internati. Sotto questo profilo, sia egli che Rousset si oppongono a Levi, il cui registro è sempre dolente, alto, mesto. Ciò deriva naturalmente da una scelta: vale sempre la pena di ricordare che la realtà narrata non corrisponde mai a quella effettuale, ma alla "preselezione e la funzionalizzazione dei procedimenti linguistici [...] in assieme preferenziali" (C. Segre, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Einaudi, Torino 1999, p. 305). Levi, come chiunque altro, non descrive il Lager *così com'è*, ma come lui lo vede: se vogliamo avvicinarci alla sua (del Lager) irriducibile multiformità, non possiamo far altro che confrontare i diversi resoconti, aggiungere al computo altri timbri di voce, altri elementi magari controversi o trascurati (come il riso, appunto, e l'umorismo, che la memoria della Shoah abitualmente accantona – salvo poi riabilitarne la versione melodrammatica, come nel caso de *La vita è bella* –): e cercare di non lasciare in ombra, fin dove possibile, nessuna componente del quadro.

457 R. Antelme, *op. cit.*, p. 219.

Nel brano convergono tutti gli elementi propri della morte come martirio. Anzitutto l'aspetto che Rousset e la Arendt mettono in evidenza, e che costituisce il primo approccio. Ossia: anche l'agonia e la morte di Gesù, afferma Antelme a un primo livello, non sono paragonabili alla nostra vita o alla nostra eventuale morte in Lager ("Lui può parlare e le donne che lo amano sono là. Non è mascherato, è bello, in ogni caso ha della carne sulle ossa, non ha pidocchi, può dire delle cose nuove e, se lo scherniscono, è perché sono tentati di considerarlo qualcuno"). Gesù fu un martire, il primo martire, forse l'unico vero martire, e sul riconoscimento del suo supplizio si fonda il suo riscatto. A noi nel campo – sottintende Antelme – è negata una morte simile, non ci sono volti cari o amici intorno a noi, i nostri corpi sono martoriati da mesi, non da poche ore come quello di Cristo; non ci sono veri testimoni per la nostra sofferenza, mentre Gesù, se per i Romani ai piedi della croce rimane un giudeo qualunque e per i sommi sacerdoti un impostore, agli occhi di Giovanni che lo guarda agonizzare è ancora il *Rabbi*, e per Maria resta un figlio: entrambi sono lì *per Lui*. Di fronte al lento morire di Gesù un centurione può trovare la fede, e un ladrone la vita eterna: a noi, insiste Antelme, tali occasioni sono precluse. Prima di morire fisicamente, mentre moriamo, dopo morti, in tutte queste fasi siamo nulla più che un numero, un cadavere reale o potenziale. La nostra morte è inutile perché non ha alcun significato per chi rimane ("K. è morto, e non è stato riconosciuto").

Eppure non si tarda a rilevare come l'arte di Antelme riesca ad aprire a un altro aspetto del senso religioso, persino in un contesto in cui la negazione del martirio sembra essere ferma. Subito dopo averci fornito le coordinate dell'evento (quel laconico "Venerdì santo" che apre il capoverso), Antelme mostra, in una sorta di campo lungo, una piccola assemblea di prigionieri in raccoglimento dentro una baracca, dopodiché un'anafora ci conduce alla ragione del loro riunirsi, quindi l'autore passa a raccontare di una morte ("Un uomo aveva accettato la tortura e la morte. Un fratello. Si è parlato di lui"), che conferisce improvvisamente un tono intimistico al raduno (quel termine "fratello", che segue il neutro "uomo"). Ora, a una prima lettura sembrerebbe che l'uomo di cui si parla sia il "K." dell'ultima riga, cioè un compagno morto, quindi che il Venerdì Santo sia un modo, per i credenti, di pregare il Signore come prescritto dalla loro fede e dal loro cuore, e per i non credenti di riflettere sulla morte di quel compagno facendo emergere la vicinanza reciproca attraverso il racconto della Passione, il cui centro è un uomo buono e innocente condannato a soffrire e a morire, la cui storia può aiutare ogni detenuto ad attenuare la solitudine e ritrovare, seppure per un momento, del calore umano, un qualche piacere d'esser vivi, d'essere con altri non ostili (come le prime comunità cristiane, per l'appunto). Ma c'è un aspetto in particolare che colpisce. Antelme, nel secondo capoverso, non dice chi è quell'uomo, egli scrive solo "Ma è Venerdì Santo. Un uomo aveva accettato la tortura e la morte. Un fratello", dopodiché fa spazio ad alcuni periodi tronchi e brevi, quasi hemingwayani. Perciò se noi interpretiamo quel "uomo", quel

“fratello” di cui dice Antelme, come i due nomi di Gesù (interpretazione resa legittima dall'anafora che ha per oggetto il fulcro dell'evento preparatorio alla Pasqua), il passo diventa uno dei vertici emozionali de *La specie umana*: qui la morte di Cristo, pur diversa, pur in certo modo 'umana' rispetto a quella dei detenuti, diventa un elemento di comunanza, la compassione per la sua sorte è sì un modo per riflettere sulla propria (per distinguerla a paradossale vantaggio di quella di Cristo), ma anche un invito alla fraternità tra detenuti di diverse fedi, sensibilità e concezioni del mondo: in nome di Colui che è prima di tutto un uomo torturato e messo a morte ingiustamente, come ognuno di loro in Lager⁴⁵⁸. Eccola, la funzione rigeneratrice della fede, in questa seconda interpretazione più viva che mai: il senso di comunanza che crea comunità, il valore della memoria come ricordo accorato dell'offesa al Figlio dell'Uomo, il desiderio di conversione del cuore (la *metanoia* per i non credenti, il rinnovamento interiore per i fedeli), il sogno di vincere la morte, la rinascita spirituale in Cristo, la redenzione per mezzo delle sofferenze da lui patite⁴⁵⁹. La saldezza interiore contrapposta all'inferno esteriore, la simbologia scarna ma efficace della croce, la bellezza unica e sublime del racconto evangelico, la resistenza dello spirito alle tribolazioni della carne, la speranza in un domani migliore. Tutto è qui sotteso da Antelme con un riserbo e un'asciuttezza stilistica mai tanto gravida di contenuti.

Passiamo ora all'iscrizione del credente nell'inferno storico in oggetto alla luce delle Scritture, nonché all'universalità dell'esperienza di fede. Quali sono i suoi cardini? A sentire i testimoni, la speranza sembra essere condizione non sufficiente e tuttavia necessaria alla fede: necessaria alla stessa vita in Lager, come tale indizio di umanità conservata (anche se non necessariamente di bontà o dignità), sostrato della fede religiosa e politica⁴⁶⁰; essa però è fundamentalmente ambigua, poiché se da una parte apre all'escatologia, d'altro canto è destinata ad essere smentita nei fatti, durante la permanenza⁴⁶¹. Essa è *phàrmakon*, balsamo con il quale il prigioniero cura i suoi malanni, e al

458 Discorso a parte meriterebbe la scelta di qualificare il compagno morto come semplicemente “K.”, particolare che ovviamente si presta a una possibile digressione sulla morte in Kafka e l'inevitabile comparazione tra gli aspetti comuni alla condizione umana presente nelle opere del grande scrittore, e quella dei campi di concentramento.

459 L'esperienza del campo naturalmente distoglieva da un'interpretazione veterotestamentaria dei patimenti subiti, e con ciò della Passione di Cristo. Del passo di Isaia secondo cui “Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti” (Is 53, 5) dovrebbe risultare accettabile, agli occhi del prigioniero, solo l'ultima proposizione.

460 “Mi convinsi, mentre ero ancora in prigione, che se un uomo non ha uno scopo chiaro nella vita – e il termine della condanna e la liberazione finale erano troppo distanti e incerti per essere presi seriamente in considerazione – deve almeno aver qualcosa da sperare.” (G. Herling, *op. cit.*, p. 111); cfr. anche il quattordicesimo capitolo, dove Herling afferma che nel mortuario, ultimo stadio della vita nel campo, “il duro prezzo della pace completa e dell'ozio era la perdita irrevocabile di ogni speranza” (*Ivi*, p. 234). Cfr. infine la Ginzburg, a proposito dell' “intima esigenza dell'animo umano di coltivare speranze. Sia pure le più illusorie” (E. Ginzburg, *op. cit.*, p. 261).

461 Sulla speranza quasi tutti i nostri autori hanno qualcosa da dire, e *pour cause*: “Si dice sempre che la speranza tiene in vita. Ma in realtà *la speranza è l'altra faccia della paura*” (R. Klüger, *op. cit.*, p. 92; cors. nostro); “*speranza, fedele compagna della paura*” (L. Razgon, *op. cit.*, p. 101; cors. nostro); “O fiducia, sorella della stupidità! Sarebbe ora di imparare che il concetto di 'peggio' è una 'n' algebrica a cui si può sempre aggiungere un'unità! *Speranza, sorella della libertà...* No, sorella della stupidità proprio come la fiducia.” (E. Kersnovskaja, *op. cit.*, p. 113; cors. nostro). E così via.

contempo veleno con cui intisichisce le sue illusioni rispetto a un'altra esistenza di libertà. Può presentarsi sola, il che dimostra la sua inossidabilità; ma spesso si offre duplicando sul piano politico i più sublimi valori religiosi: quando ad esempio la Kersnovskaja si riferisce ai doni che le restituiscono il senso di vivere, vale a dire “la fede nella giustizia, la speranza nella vittoria e l'amore per il mio lavoro – senza i quali la vita non ha senso e non vale la pena di essere vissuta”⁴⁶², di cos'altro sta parlando, se non di una trinità laica, di una mondanizzazione delle tre virtù teologali? Per il credente, la fede non è e non può essere tale senza la speranza: è l'amore (*agape, caritas*), semmai, la vera incognita, il vero scandalo in Lager, più che la fede; e proprio in Lager la sua eventuale presenza fa la differenza tra il credente autentico, in grado di dare la vita per l'altro, che in tal modo diventa evangelicamente *prossimo*, e il credente abitudinario, abbarbicato alle proprie misere nozioni e alle pratiche rituali. La carità, il bisogno di riscoprirla e di coltivarla, emerge più volte nella *via crucis* del vero credente: “ho preso in mano la mia Bibbia e l'ho aperta alla Prima lettera ai Corinzi, 13, per l'ennesima volta”, scrive Etty Hillesum in uno dei suoi momenti di sconforto⁴⁶³; e il lettore a quel punto non può non mettere in relazione la sua (di Etty) ricerca d'amore e di senso a partire dall'inno paolino alla carità, con quanto scrive parecchie centinaia di pagine dopo, ormai prigioniera in Lager, riguardo “questi due mesi tra il filo spinato che sono stati i mesi più intensi e più ricchi della mia vita e una tale conferma dei valori più importanti e più alti per me”⁴⁶⁴. (Il riferimento all'Inno alla carità è tanto più prezioso quanto più ricorre – in almeno un caso – anche nei Gulag, suggellando la liceità dell'ennesimo 'ponte' tra i due universi⁴⁶⁵).

Così come sono significative le modalità con cui molti credenti vivono in Lager le riflessioni sui rapporti tra realtà e pensiero: ecco quelle che Etty redige il 30 settembre 1942, ormai dietro il reticolato:

riesco sempre più ad affrancare la mia forza creativa dalle necessità materiali, dal *pensiero* della fame, del freddo e dei pericoli. È comunque un *pensiero*, non una realtà. La realtà è qualcosa che bisogna prendere su di sé, con tutto il suo dolore e con tutte le sue difficoltà, e intanto che la si sopporta, la nostra pazienza aumenta. Ma il *pensiero* del dolore – non il dolore «vero», che è fruttuoso e può render la vita preziosa –, quello va distrutto.⁴⁶⁶

È proprio il dolore – come si è già detto (cfr. cap. V) – il punto fondamentale (che non va fatto totalmente coincidere col male, problema che esamineremo nel capitolo successivo): è questo il nucleo più misterioso e ineludibile dell'esperienza concentrazionaria, il vero denominatore comune

462 *Ivi*, p. 565.

463 E. Hillesum, *op. cit.*, p. 381.

464 *Ivi*, p. 758. Etty era una persona eccezionale, quindi un credente eccezionale. Ciò non toglie che le sue parole abbiano un valore in certa misura rappresentativo.

465 Cfr. V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit., vol. I, pp. 293-4.

466 E. Hillesum, *op. cit.*, p. 780.

dei due sistemi di campi, al punto che Razgon può osservare, in una comparazione schematica e amaramente ironica, “non c'è che dire, gli ebrei sono intelligenti, ne hanno viste di tutti i colori, ma se l'ingegno è frutto della sofferenza, anche i russi non dovrebbero essere da meno!”⁴⁶⁷. Che ruolo ha la sofferenza in Lager, dal punto di vista dell'economia psichica e morale del prigioniero? Certo non lo stesso che nelle prigioni, e non è un caso che sia la Ginzburg che Solženicyn esaltino la funzione purificatrice e redentrice dell'isolamento carcerario, distante dalla spietata legge dei campi⁴⁶⁸: la solitudine della detenzione carceraria poteva consentire il lavoro su sé stessi, proprio perché non ha nulla in comune con la solitudine da sovraffollamento, la solitudine di chi non può stare solo con se stesso e al contempo è più solo che mai, la solitudine estrema dell'abbandono⁴⁶⁹. La sofferenza dietro il reticolato è insomma di altro genere rispetto a quella che si sperimenta in carcere, e Margarete Buber-Neumann ha sostanzialmente ragione – purché sul piano generale (sul piano soggettivo tutto è possibile) – laddove afferma che

il cristianesimo predica che la sofferenza purifica l'essere umano, nobilitandolo. L'esperienza del campo di concentramento ha dimostrato l'esatto contrario. Penso che nulla possa compromettere maggiormente l'equilibrio di una persona quanto una sofferenza inaudita. Accade al singolo individuo come ad interi popoli.⁴⁷⁰

Resta comunque il fatto che quelli che Solženicyn chiama “i cristiani migliori” (ma diciamo, per estensione, i fedeli migliori, qualsiasi religione professassero) hanno saputo smentire spesso la regola generale della Buber-Neumann, fornendo così un esempio, per quanto difficilmente emulabile, di cosa significhi vivere la fede mettendola in pratica. Se è vero infatti che il dolore nella tradizione cristiana ha un ruolo determinante nel percorso verso la salvezza, è altrettanto vero che la regola generale, per cui esso in Lager non purificava le sue vittime, non sminuisce il valore edificante ad esso attribuito dai santi o dalle anime più integre con i loro sacrifici: al contrario. E se vi è ancora del vero nel fatto che vi sono condizioni 'oggettive' per cui l'internato, nel corso di alcune fasi della detenzione, era particolarmente esposto al desiderio di conversione⁴⁷¹, è altrettanto

467 L. Razgon, *op. cit.*, p. 81.

468 “I nostri cuori non erano ancora stati toccati dalla corrosiva legge del lupo imperante nei campi di lavoro, e che negli anni successivi – perché nascondere? – avrebbe rovinato più di un'anima. Adesso invece, purificate dalla sofferenza, felici dall'incontro con altra gente dopo due anni di isolamento, eravamo delle vere sorelle.” (E. Ginzburg, *op. cit.*, p. 198); “in carcere (nell'isolamento, ma anche in celle comuni) l'uomo è contrapposto al suo dolore. Questo è una montagna, ma lui deve assimilarlo, abituarsi, rielaborare il dolore in sé, e sé nel dolore. È l'opera morale suprema, ha sempre elevato tutti. Il duello con gli anni e le mura è un lavoro morale e una via verso l'ascesa (se uno riesce a percorrerla). [...] Ma a quanto pare questa via ci è preclusa nel lager” (A. Solženicyn, *Arcipelago Gulag*, cit., vol. II, p. 624).

469 Cfr. a questo proposito Améry: “l'esperienza della persecuzione era in ultima analisi quella di un'estrema *solitudine*. A starmi a cuore è la mia redenzione da una condizione d'abbandono che tuttora perdura.” (J. Améry, *op. cit.*, p. 123).

470 M. Buber-Neumann, *op. cit.*, p. 213.

471 Scrive Herling a proposito della sua reclusione nella prigione interna del campo di Ercevo, nel quarto giorno di

certo che trattare un tema come la fede religiosa in termini di semplici predisposizioni, o disposizioni indotte da eventi o meccanismi psicofisiologici determinati (e determinanti), è come minimo riduttivo. Certo è che il credente, per esser tale, non può sfuggire all'imperativo che impone di “accettare il mondo di Dio e goderne senza voltare le spalle a tutta la sofferenza che vi regna”⁴⁷²: tanto più se la sofferenza è, come nel 'nostro' caso (e nel caso, diverso ma affine, di Cristo) inaudita, insostenibile⁴⁷³.

Per il credente, infatti, la fede è – come recita la Lettera agli Ebrei – “fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono”⁴⁷⁴; ma poiché la speranza stessa è riferita a ciò che non si vede⁴⁷⁵, come lasciarsi 'invadere' dalla bontà di ciò che si vede, se il mondo vero è quello che non si vede, l'unico ad essere eterno, e a maggior ragione se ciò che si vede è tanto fosco? L'annuncio agostiniano dell'interiorità come unica sede della verità, risuona nella mente e nel cuore del credente, persino in Lager. Egli è nelle condizioni di chi prosegue il mandato delle vite narrate nelle Scritture: l'internamento diventa così, insieme, un banco di prova e una via per scrivere il ventinovesimo capitolo degli Atti. Sono molte infatti le profezie, nel Nuovo Testamento, che annunciano tempi oscuri e tribolati, dominati dalla sofferenza e dal male, ma questo non suona in alcun modo un affronto agli occhi e alle orecchie dell'uomo spirituale: un'inedita situazione non fa che aggiungere all'antica sapienza la necessità di una Parola e di uno Spirito all'altezza della nuova dimensione storica. Anche al credente del XX secolo, come agli uomini di duemila anni prima, si rivolgono i moniti dei profeti dell'Antico Testamento, di Cristo stesso, infine degli evangelizzatori venuti dopo di lui, a guardarsi dai propri contemporanei, dalla mentalità dominante, dalla “generazione perversa” i cui membri distolgono gli occhi dalla Vita per cercare gli effimeri calcolati vantaggi della carne e del mondo:

«Per voi infatti è la promessa e per i vostri figli e per tutti *quelli che sono lontani, quanti ne*

digiuno: “ebbi forse la coscienza, come mai prima, della tristezza e dell'amarezza di morire, e sperimentai il processo del distacco dalla propria personalità che è certo l'aspetto più terribile della morte e quello che maggiormente dispone alla conversione religiosa. Che rimane a un uomo se egli non crede neppure che in qualche luogo, quando il suo tempo sulla terra sarà finito, si compirà la miracolosa fusione di un corpo che è stato abbandonato sulle dure assi della sofferenza, con lo scopo della vita che lo lascia come il sangue che scorre dalle vene? In quei momenti rimpiangevo che il campo mi avesse così indurito, che non potevo più pregare; ero come la roccia del deserto nuda e arida che non può esprimere una sorgente d'acqua se non la tocca una bacchetta miracolosa.” (G. Herling, *op. cit.*, p. 227). Il passo è tratto dal capitolo XIII, intitolato «Martirio per la fede», che parla del sacrificio di alcune monache: l'ennesima dimostrazione di come anche nei campi peggiori il martirio fosse una realtà.

472 E. Hillesum, *op. cit.*, p. 86.

473 Posto che per un vero credente vale sempre quel che scrive Bonhoeffer nelle sue lettere: “nessuno viene gravato da un peso superiore alla forza che può ricevere” (D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, San Paolo, Milano 1996, p. 86), e che per il credente novecentesco dotato di buona cultura, per la prima volta nella Storia “sono in gioco cose più importanti della conoscenza di noi stessi” (*Ivi*, p. 231), tesi cruciale in quanto ricusa quel *gnothi seautòn* su cui l'intera civiltà occidentale ha edificato sé stessa, e lo fa in nome di Dio e del prossimo.

474 Eb 11,1.

475 “Ora, ciò che si spera, se visto, non è più speranza: infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza.” (Rm 8, 24-25).

chiamerà il Signore Dio nostro». [...] «Salvatevi da questa generazione perversa».⁴⁷⁶; Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale. Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente⁴⁷⁷; Fate tutto senza mormorazioni e senza critiche, perché siate irreprensibili e semplici, figli di Dio immacolati in mezzo a una generazione perversa e degenera, nella quale dovete splendere come astri nel mondo.⁴⁷⁸

“Astri nel mondo”: così i veri credenti, persino (anzi soprattutto) in Lager. Se infatti ci si limita a illuminare il mondo quando la sorte è favorevole, che merito se ne avrà? Colui che fa della fede la lampada per i suoi passi e luce per il suo cammino⁴⁷⁹ sarà sempre al riparo dalle circostanze esteriori, e potrà dire, con le parole di Paolo e Timoteo nella Lettera ai Filippesi,

ho imparato a bastare a me stesso in ogni occasione; ho imparato ad essere povero e ho imparato ad essere ricco; sono iniziato a tutto, in ogni maniera: alla sazietà e alla fame, all'abbondanza e all'indigenza. Tutto posso in colui che mi dà la forza.⁴⁸⁰

Per questo il vero credente non è mai angosciato⁴⁸¹, posto che naturalmente la vita pratica è sempre più complicata della teoria, e che anche il fedele in grado di mettere in pratica la parola di Dio non può impedire, in alcune circostanze, di angosciarsi, temere, fremere d'ansia o di paura⁴⁸². Il credente rimane solo nell'ora della prova: può dubitare, come gli stessi discepoli fecero⁴⁸³, ma è sempre pronto ad arginare il crollo interiore (“se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore si rinnova di giorno in giorno”⁴⁸⁴), se non addirittura a compiacersi delle angherie subite:

Perché non montassi in superbia per la grandezza delle rivelazioni, mi è stata messa una spina nella carne, un inviato di satana incaricato di schiacciarmi, perché io non vada in superbia. A causa di questo per ben tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. Ed egli mi ha

476 At 2, 38-40.

477 Rm 12, 1-2.

478 Fil. 2, 14-15.

479 Cfr. Sal 118, 105.

480 Fil. 4, 11-13.

481 “Il Signore è vicino! Non angustiatevi per nulla, ma in ogni necessità esponete a Dio le vostre richieste, con preghiere, suppliche e ringraziamenti.” (Fil 4, 6-7).

482 La via tracciata dal passo citato dei Filippesi è la stessa seguita da un grande testimone del Gulag, Pavel Florenskij, come annotano i curatori Valentini e Žak nell'edizione italiana delle sue lettere dal Gulag: “egli, lasciandosi ispirare dall'esempio dell'apostolo Paolo (Fil. 4, 11-13) era convinto di poter fare l'esperienza viva di fede e di lavorare per la diffusione del Regno di Dio in ogni situazione di vita e in ogni condizione esterna, anche quella di opposizione politica. Alla luce di tale convinzione si spiega perché Florenskij, già prigioniero del lager di Solovki, rifiutò la possibilità che gli fu offerta di emigrare all'estero (in Cecoslovacchia), assieme alla sua famiglia, come molti degli intellettuali russi di quel periodo.” (in P. A. Florenskij, *op. cit.*, p. 83).

483 “Quando lo videro” – si legge nelle ultime righe del Vangelo di Matteo – “gli si prostrarono innanzi; alcuni però dubitavano.” (Mt 28, 17).

484 2 Cor 4, 16-18.

detto: «Ti basta la mia grazia; la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza». *Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte.*⁴⁸⁵

A questo punto viene spontaneo ricordare come l'ossimoro paolino della 'fortissima fragilità' abbia origine nella Croce, sconfitta 'vincente', morte ignominiosa perseguita per rinascere alla vita: una speranza che il credente del Lager non può non far sua, tanto più la morte è onnipresente, vorace, vicina. E sempre Paolo osserva che non bisogna avere preoccupazioni, perché questo mondo passa⁴⁸⁶, mentre l'altro non ha fine⁴⁸⁷. Ed è ancora Paolo ad ispirare il teologo Bonhoeffer: “ 'Cristo nostra speranza': questa formula di Paolo è la forza della nostra vita”⁴⁸⁸. Il senso, riletto dal credente nel nuovo contesto in cui opera, s'identifica con la 'promessa' di biblica memoria⁴⁸⁹: il Lager diventa un nuovo Esodo, dove il popolo di Dio ritrova la comunione degli antichi padri, ma anche l'anticipazione dei tempi nuovi, se è vero che la Lettera ai Romani invita ad offrire se stessi “a Dio come vivi tornati dai morti e le vostre membra come strumenti di giustizia per Dio”⁴⁹⁰. Chi crede non è solo nonostante muoia solo, perché non è da solo che soffre: “insultati, benediciamo; perseguitati, sopportiamo; calunniati, confortiamo; siamo diventati come la spazzatura del mondo, il rifiuto di tutti, fino ad oggi”⁴⁹¹. Le persecuzioni riuniscono la comunità dei credenti, mentre disgregano gli altri gruppi umani: come a dire che la fede può riuscire laddove nazionalità, professione, lingua o etnia nel tentativo di creare comunità spesso falliscono. Essa riesce anche nel miracolo di annullare, in prospettiva escatologica, le differenze su cui tanto abbiamo insistito finora: perché laddove si afferma che “davanti al Signore un giorno è come mille anni e mille anni come un giorno solo”⁴⁹², è come se agli occhi del credente Dio stesso si rivolgesse al singolo, novello Giobbe dietro i reticolati, con la promessa di una vita piena dopo il dolore presente. Il che non significa, va da sé, che anche i fedeli più integerrimi non attraversassero momenti di crisi e di dubbio: non è

485 2 Cor 12, 7-10; cors. nostro.

486 “Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; coloro che piangono, come se non piangessero [...]. Perché passa la scena di questo mondo! Io vorrei vedervi senza preoccupazioni.” (1 Cor 7, 29-32).

487 Gli fa eco Florenskij: “Tutto passa, ma tutto rimane. [...] niente svanisce, ma si conserva in qualche modo e da qualche parte [...]. Ciò che ha valore rimane, anche se noi cessiamo di percepirlo.” (P. A. Florenskij, *op. cit.*, p. 156).

488 D. Bonhoeffer, *op. cit.*, p. 451.

489 “Il concetto non biblico di 'senso' è solo una traduzione di ciò che la Bibbia chiama 'promessa'” (*Ivi*, p. 475). Su questo riflette anche, da laico, Primo Levi, a testimonianza di come le Sacre Scritture offrissero strumenti per decodificare le esperienze anche a coloro che si limitavano ad accettarne il solo valore culturale: “tali sono tutte le nostre storie, centinaia di migliaia di storie, tutte diverse e tutte piene di una tragica sorprendente necessità. [...] sono semplici e incomprensibili come le storie della Bibbia. Ma non sono anch'esse storie di una nuova Bibbia?” (P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 81).

490 Rm 6, 13. Su quanto questa similitudine dei morti viventi sia nel nostro contesto pertinente, è superfluo insistere.

491 1 Cor 4, 12-13.

492 2 Pt 3, 8.

Gesù stesso a sentirsi abbandonato sulla croce?⁴⁹³. Ma è sempre la certezza a giungere infine, perché nell'Apocalisse (che il campo stesso adombra o è), appena prima dell'Epilogo è scritto: “Fuori i cani, i fattucchieri, gli immorali, gli omicidi, gli idolàtri e chiunque ama e pratica la menzogna!”⁴⁹⁴ Di fronte alle verità della fede religiosa vissute dal credente, persino le più terribili catastrofi della Storia, catena di eventi senza nesso⁴⁹⁵, vengono sminuite: e ogni uomo che in esse si trovi inghiottito, ridotto a essere “che muore per sì o per un no”⁴⁹⁶, costretto a subire le peggiori violenze, ad essere vittima dei soprusi più efferati – anche in queste condizioni è chiamato a fare proprie, nel nome dell'unica vera realtà che lo attende, le parole che Marco Polo rivolge a Kublai Khan nel finale delle *Città invisibili*:

L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, farlo durare, e dargli spazio.⁴⁹⁷

493 Cfr. a questo proposito E. Kersnovskaja, *op. cit.*, p. 480 e p. 639.

494 Ap 22, 14-15.

495 L'espressione è di Solženicyn.

496 È il celebre verso di «Shemà», la poesia in esergo a *Se questo è un uomo* (anche in P. Levi, *Ad ora incerta*, Garzanti, Milano 2013, p. 17).

497 I. Calvino, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 2010, p. 164.

CAPITOLO VII: IL MALE, DIO, L'UOMO DOPO AUSCHWITZ E KOLYMA

Siamo ormai alla fine del nostro percorso, e il lettore avrà certamente notato come, a mano a mano che i capitoli si accumulavano, i riferimenti aumentassero, le note divenissero a tratti ipertrofiche, gli autori citati sempre più numerosi. Era inevitabile, data la quantità di studi sul tema e la sua difficoltà. Cionondimeno, giunti all'ultima tappa, avvertiamo il bisogno di rallentare il passo. Si tratta perciò di elevarsi al di sopra del fango del Lager, in cui abbiamo sguazzato fino ad ora, per guardare il fenomeno da una certa distanza, la sola che consenta di chiedersi finalmente: che significato ha avuto e continua ad avere questo evento per noi uomini d'oggi, per il sapere con cui organizziamo il mondo, per gli strumenti con cui abitualmente lo decifriamo? Che cosa ci può insegnare?

È arrivato il momento di confrontarsi con le ripercussioni che l'evento concentrazionario ha avuto su problemi e concetti presenti da sempre nella riflessione filosofica e teologica: il male, Dio, l'uomo (inteso eideticamente, come 'natura umana'). Auschwitz, Kolyma e gli altri campi hanno infatti riconfigurato – se non travolto – l'ordine di 'soluzioni' con cui la tradizione ha cercato, nei secoli, di rispondere alle domande relative ai nuclei tragici dell'esistenza, rivelando del campo la sua doppia valenza di fatto determinato, il che mina la credibilità di un progetto interamente costruito sull'ontologizzazione a-storica (è il motivo della nostra critica al paradigma agambeniano), e di fenomeno epocale, quindi 'assoluto', in quanto la sua portata si estende ad ogni ambito della vita e della Storia; il che viceversa impedisce di confinarlo in un ambito prescritto e delimitato, che demandi la sua comprensibilità a una pura e semplice contestualizzazione.

Per entrambi i motivi appena menzionati abbiamo creduto opportuno, in questa sede, dare la parola ad alcuni grandi protagonisti del pensiero e della letteratura novecenteschi per vedere ciò che essi ci consentono di vedere, e non pretendere di dire di più, ma al contrario far udire la loro voce, limitando la nostra azione alla selezione di passaggi testuali precisi e all'individuazione dei raccordi tra un monologo e l'altro. Si tratta di coronare il percorso effettuato con una serie di punti fermi che costituiscano un riferimento obbligato per ogni futura riflessione sui presenti temi.

Noi abbiamo scelto di volta in volta coloro che crediamo essere i pensatori e/o i testimoni che meglio hanno compreso lo sconvolgimento operato dal Lager: essi sono, per quanto riguarda il problema del male, Hannah Arendt con il suo *Eichmann in Jerusalem* (tradotto in italiano con il titolo *La banalità del male*); per quel che concerne l'esigenza di ripensare Dio, Hans Jonas e Dietrich Bonhoeffer, rispettivamente un ebreo e un cristiano, che con *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* e *Resistenza e resa* hanno dato vita a proposte tuttora imprescindibili per ogni ricerca sul divino; infine, la proposta formulata da Robert Antelme nel suo *La specie umana*. Daremo spazio a

queste indagini cercando di metterci al loro servizio, tentando cioè di restituirne i punti salienti, scaturiti da tentativi (secondo noi riusciti) di offrire acquisizioni preziose tanto per lo studioso quanto per l'uomo comune.

Quest'ultima tappa, che ha carattere di ricognizione, ha comportato una tregua relativa dalle numerose e sfiancanti note a pie' di pagina, che qui compaiono in numero minore, ma anche dagli studi secondari, che non citiamo non per negligenza, ma in quanto abbiamo scelto di andare al nocciolo delle questioni sollevate dalle fonti primarie. Ciò dovrebbe giovare alla fruizione di un capitolo che aspira ad essere letto con maggiore scorrevolezza dei precedenti.

7.1 Il male radicale e la sua banalità. Hannah Arendt

Partiamo da un aneddoto. Siamo ad Auschwitz, la prigioniera Ruth Klüger ha dodici anni. È il momento delle selezioni: chi passa è assegnato a un lavoro e alla sopravvivenza, chi non passa va in gas. La piccola Ruth attende in fila, finché la copista accanto alla SS di turno, un'internata di diciannove o vent'anni, si fa avanti e, benché la SS sia a portata di orecchio, chiede sottovoce alla ragazzina quanti anni ha. “Tredici”, risponde Ruth. “Dì che ne hai quindici”, sussurra lei. Ruth ascolta il consiglio, si fa avanti, e l'addetto alle selezioni, dopo aver registrato il parere della copista (che osserva quanto Ruth sia robusta e abile al lavoro), risparmia la vita alla ragazzina. Scrive la Klüger molti anni dopo:

Con quanta più attenzione rifletto sulla scena [...], tanto più inconsistente e priva di sostegno appare la sua peculiarità, il fatto che una persona, per libera decisione, salvi un estraneo, in un luogo che sviluppava fino alla criminalità l'istinto di autoconservazione. C'è, in quella scena, qualcosa di esemplare e qualcosa che non ha esempio. Simone Weil trovava sospetta quasi tutta la narrativa, perché in essa, quasi sempre, il bene è noioso e il male interessante, un esatto capovolgimento della realtà, a suo giudizio. Forse, sul bene, le donne ne sanno più degli uomini, che amano tanto banalizzarlo. Simone Weil aveva ragione, lo so da allora, il bene è ineguagliabile e anche inspiegabile, perché non ha nessuna causa precisa se non se stesso, né vuole qualcosa se non se stesso. [...] *Hannah Arendt ha fornito il pendant alle affermazioni di Simone Weil sul bene, quando ha richiamato l'attenzione sulla semplice circostanza che il male viene commesso nello spirito di un'ottusa angustia d'idee.* [...] Forse, sul male, le donne ne sanno più degli uomini, che amano tanto demonizzarlo.⁴⁹⁸

Che si concordi o meno col giudizio 'di genere' ha qui poca importanza, perché la scrittrice coglie

498 R. Klüger, *op. cit.*, p. 113 (cors. nostro).

un aspetto fondamentale del male in generale e del male concentrazionario in particolare (il quale del resto non è che l'apoteosi del primo): il suo carattere per nulla straordinario, ma al contrario burocratico, 'grigio' (per riprendere la categoria di Levi), che mai prima dei Lager si è manifestato con tanta imperiosa evidenza.

A questa tesi arendtiana, sottoscritta con forza da Ruth Klüger, si è opposto risolutamente Jean Améry, che in *Intellettuale a Auschwitz* scrive:

Si può dedicare tutta la vita a raffrontare immaginato e realtà, ma non si arriverà mai a un risultato. Molte cose in effetti avvengono all'incirca come si era pensato dovessero avvenire: gli uomini della Gestapo con i loro cappotti di pelle, le pistole puntate contro la vittima, è tutto vero. Poi però si rimane allibiti quando ci si rende conto che quei tizi oltre ai cappotti di pelle e alle pistole hanno anche dei volti: non i classici «volti della Gestapo», dai nasi storti, dalle mascelle volitive, segnati dal vaiolo o da ferita da coltello. Al contrario: volti simili ad altri. Volti comuni. Ed è l'immane cognizione di una fase successiva, in grado ancora una volta di distruggere ogni rappresentazione che permetta un'astrazione, a spiegarci come questi volti comuni possano infine trasformarsi in volti da Gestapo e come il Male si sovrapponga e superi la banalità. *Non esiste infatti la «banalità del Male» e Hannah Arendt, che ne parlò nel libro su Eichmann, conosceva il nemico dell'uomo solo per sentito dire e lo osservava solo attraverso la gabbia di vetro.*

Quando un avvenimento c'impegna sin nell'ultima fibra, non si dovrebbe parlare di banalità, perché a quel punto l'astrazione risulta impossibile e nessuna immaginazione può anche solo accostarsi alla realtà.⁴⁹⁹

Per quanto la critica non sia priva di sottigliezza, ci sembra che Améry si sbagli. Obiettare alla Arendt di non conoscere realmente il male è certo legittimo, ma non costituisce un argomento a sostegno dell'obiezione rivolta alle sue tesi: Améry non fa seguire al suo affondo una disamina puntuale dell'accezione con cui la Arendt qualifica il male come 'banale', e sul perché sarebbe inesatto. Si limita a contrapporre un non meglio specificato concetto di banalità ad un un Male che sopravanza ogni astrazione possibile, e con essa qualsiasi finzione immaginativa (che la nozione di banalità, secondo Améry, presuppone), poiché “la cosiddetta realtà del quotidiano anche nell'esperienza immediata altro non è che astrazione cifrata”, laddove “solo in rari momenti della nostra vita guardiamo direttamente negli occhi l'avvenimento e quindi la realtà”⁵⁰⁰. È comprensibile la preoccupazione dello scrittore austriaco, che rivendica il suo diritto di parola sopra un fenomeno la cui esperienza diretta non va in nessun caso sottovalutata ai fini della riflessione: rivendicazione che è tutt'uno con la presa di parola del testimone, e che per giunta, in tempi in cui il voyeurismo

499 J. Améry, *op. cit.*, p. 63 (cors. nostro).

500 *Ivi*, p. 64.

dei romanzieri di serie B non risparmia neppure il male estremo, non si può non appoggiare. Ma in questo frangente tale preoccupazione conduce Améry fuori strada, perché la Arendt non ha affatto inteso negare la straordinaria (non banale) qualità delle sensazioni e degli abusi commessi in Lager. Non ha affatto rivendicato la capacità di sperimentare su di sé in modo fittizio ma attendibile, per interposta persona, ciò che sul piano empirico le è stato negato. Non ha affatto sostenuto l'esistenza di un potere conferito da un' "astrazione cifrata" in grado di avvicinarci all'orrore senza sacrificarne sostanza e particolari (Améry fa l'esempio di qualcuno che immagina di comprare un giornale: l'azione concreta non è distante, in ciò che si può 'provare', da quella immaginata). La Arendt ha cercato piuttosto, come rileva la Klüger, di esplorare la succitata "angustia di idee" nel contesto della quale ha assunto una forma determinata quel male che Améry, e per inciso anche la Klüger (che con la Arendt concorda) hanno patito sulla loro pelle. Non intende pronunciarsi sulla qualità delle sensazioni del torturato o del detenuto, sulla *sua* esperienza del male, ma sulla configurazione che il male ha assunto, nelle persone grazie alle quali è proliferato, *prima* che gli effetti di tale 'banalità' arrivassero a valle (i campi, la tortura, lo sterminio). Arendt scrive della 'natura' degli uomini che il male l'hanno compiuto, non della 'natura' del male patito dalle vittime. La banalità di cui parla la Arendt, come vedremo subito, intende rispondere precisamente al bisogno di negare una demonizzazione massificata del male (nazista, certo; ma per estensione anche staliniano⁵⁰¹), che come tale ha sempre l'alibi dell'imponderabile. È solo l'esperienza soggettiva del male che è imponderabile (su questo Améry ha ovviamente ragione), non la sua fenomenologia generale (qui Améry ha torto). Riteniamo che la proposta della Arendt resti a tutt'oggi insuperata per lucidità e chiarezza: si tratta quindi di restituirne il senso.

La banalità del male è un'opera dai molti nuclei, commentabile su vari livelli. Ma quali siano gli aspetti più decisivi della sua ricerca, è l'autrice stessa a dircelo, quando nell'epilogo fa il punto delle questioni in ballo durante il processo, secondo la filosofa in quella sede non risolte:

se il Tribunale di Gerusalemme in qualcosa fallì, fu perché non si affrontarono e non si risolsero tre questioni fondamentali, tutte e tre già ben note e ampiamente discusse fin dal tempo dell'istituzione del Tribunale militare di Norimberga: evitare di celebrare il processo dinanzi alla Corte dei vincitori: dare una valida definizione dei "crimini contro l'umanità"; capire bene la figura del criminale che commette questo nuovo tipo di crimini.⁵⁰²

501 Per avere un'idea di come questa "angustia di idee" non fosse una caratteristica dei soli nazisti, si leggano le numerose testimonianze degli interrogatori sovietici che precedevano l'internamento nel Gulag, esperienze che si ritrovano in tutte le testimonianze (da noi solo in parte rievocate), a partire da *Buio a mezzogiorno* di Koestler; il quale rappresenta una sorta di anticamera narrativa dell'esperienza concentrazionaria sovietica, al pari dei primi capitoli di *Arcipelago Gulag*.

502 H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 280.

Ai nostri fini è la terza questione ad essere cruciale (per quanto riguarda le altre, il lettore interessato può trovare non solo negli studi specialistici, ma anche nel cinema un utile alleato⁵⁰³). Chi è dunque il nuovo criminale? Noi ci soffermeremo sulla questione dei crimini, nonostante il pretesto nazionalsocialista, avendo in mente anche il caso sovietico, che riteniamo ad esso paragonabile per ciò che riguarda la natura del male e degli uomini che lo commisero (come abbiamo affermato più volte, il nazismo 'superò' lo stalinismo solamente in efferatezza).

Chiediamoci allora: che cosa rappresenta Adolf Eichmann? Che razza d'uomo è? Perché siamo in presenza di una figura imprescindibile per comprendere il Novecento?

La Arendt imposta il problema di fondo con grande chiarezza:

da alcune occasionali menzogne [i giudici, n. d. A.] preferirono concludere che egli era fondamentalmente un “bugiardo” – e così trascurarono il più importante problema morale e anche giuridico di tutto il caso. Essi partivano dal presupposto che l'imputato, come tutte le persone “normali”, avesse agito ben sapendo di commettere dei crimini; e in effetti Eichmann era normale nel senso che “non era una eccezione tra i tedeschi della Germania nazista”, ma sotto il Terzo Reich soltanto le “eccezioni” potevano comportarsi in maniera “normale”. Questa semplice verità pose i giudici di fronte a un dilemma insolubile, e a cui tuttavia non ci si poteva sottrarre.⁵⁰⁴

Di vero e proprio dilemma si tratta, perché in gioco ci sono complessi di valori, sistemi di riferimento con cui le società misurano se stesse, al fine di includere ciò che considerano normale/normato, ed escludere ciò che considerano anormale e, secondo normativa, punibile: e qui sorge sin dall'inizio un problema, se è vero che al processo chi si assunse la responsabilità di decidere fu – o intese essere – non una società tra le altre, ma nientemeno che la comunità internazionale, o Società delle Nazioni che dir si voglia. Chi è 'normale', in un contesto in cui è l'eccezione ad essere divenuta la norma, e soprattutto – poiché la domanda è retorica – come giudicarlo? Dove finisce la pressione sociale e comincia l'autonomia individuale? Fino a che punto i tedeschi furono responsabili di quanto il loro paese si macchiò?⁵⁰⁵ Non è possibile rispondere a

503 Si vedano a questo riguardo i film – entrambi eccellenti – di Margarethe von Trotta e Paul Andrew Williams sul processo Eichmann: nel primo caso esso è visto con gli occhi della Arendt, per l'appunto (*Hannah Arendt*, regia di Margarethe von Trotta – Germania, Lussemburgo, Francia 2012) e nell'altro con quelli della troupe televisiva incaricata di trasmettere l'evento in diretta (*The Eichmann Show*, regia di Paul Andrew Williams – USA 2015).

504 *Ivi*, pp. 34-5.

505 Di problemi non difforni, benchè da tutt'altra angolazione, si è occupato Karl Jaspers nel suo *La questione della colpa* (K. Jaspers, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina, Milano 2012). Il libro di Jaspers è per il nostro tema di importanza secondaria ma non trascurabile, perché per quanto si occupi della catastrofe nazionalsocialista nel suo insieme, offre notevoli spunti di riflessione che per quanto generali possono essere ricollocati nel nostro dominio particolare. In sostanza, Jaspers individua quattro tipologie di colpa: criminale, politica, morale e metafisica, cui corrispondono diverse istanze (rispettivamente: il tribunale, la volontà del vincitore, la coscienza, Dio). Il filosofo mostra come il diritto sia coinvolto solo nei primi due casi (*Ivi*, p. 29), e che poiché definibile come criminale è sempre e solo una singola persona e mai un popolo (*Ivi*, p. 32), e

queste domande senza occuparsi di chi il male radicale l'ha compiuto da una posizione di un certo rilievo. Ed è partire da uno dei più eminenti rappresentanti del braccio nazista, non della 'mente' (Hitler e i gerarchi), che la Arendt sviluppa le sue analisi: questo insulso, grigio burocrate, “figlio declassato di una solida famiglia borghese”⁵⁰⁶. Come è stato possibile, si chiede l'inviata, che un borghese come tanti sia arrivato ad essere Eichmann? Una parziale risposta l'abbiamo intuitivamente, pensando anche all'amministrazione del Gulag: un ruolo importante lo ha avuto il carrierismo, che ad ogni latitudine del nostro mondo, da qualche secolo a questa parte, è divenuta una malattia, non del tutto assimilabile alla sete di potere propria degli uomini di ogni epoca⁵⁰⁷, e che si manifesta sovente in tipi psicologici ben definiti.

La Arendt è a questo 'tipo umano' che fa riferimento quando scrive che per il regime hitleriano, bisognoso di *yesmen*, Eichmann “suggestionabile com'era dalle parole d'ordine e dalle frasi fatte, e insieme incapace di parlare il linguaggio comune, era naturalmente da questo punto di vista l'individuo ideale”⁵⁰⁸. Ideale perché ottuso, all'interno di un sistema che – come ogni totalitarismo che si rispetti – ha bisogno di eteronomia per funzionare. Lo stesso schema ideologico che diffondeva menzogne a tutti i livelli della società⁵⁰⁹ e che poteva deformare a tal punto lo stato delle cose da indurre a plasmare mentalità per mezzo dell'atteggiamento mistificatore tipico della pseudoscienza⁵¹⁰. Ma Eichmann – e chissà quanti con lui – fu lungi dall'essere semplicemente un opportunista in cerca di riconoscimenti. È anche l'incarnazione del nuovo peculiare fanatismo che nazismo e stalinismo per primi seppero produrre:

non si danno colpe morali o metafisiche collettive, la sola responsabilità/colpa imputabile ai tedeschi è quella politica (*Ivi*, p. 35): la colpa, cioè, di aver tollerato le azioni del regime (*Ivi*, p. 44). Fra esse, anche l'istituzione di campi di concentramento. Sin qui il ragionamento è incontrovertibile. Laddove invece Jaspers sostiene che “il fatto che ci sono stati campi di concentramento sino alla fine sta a dimostrare che c'è stata un'opposizione nel territorio stesso della Germania” (*Ivi*, p. 87), in quanto sia prima che dopo il '39 “furono riempiti, per una buona parte, di tedeschi” (*Ivi*, p. 86), ci sembra assai più discutibile, se non addirittura semplicistico.

506 H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 39-40.

507 “[...] la ricerca del prestigio [...] nella nostra civiltà sembra sia un bisogno insopprimibile” (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 27); “l'ascesa dei privilegiati, non solo in Lager ma in tutte le convivenze umane, è un fenomeno angosciante ma immancabile: essi sono assenti solo nelle utopie. È compito dell'uomo giusto fare guerra ad ogni privilegio non meritato, ma non si deve dimenticare che questa è una guerra senza fine. Dove esiste un potere esercitato da pochi, o da uno solo, contro i molti, il privilegio nasce e prolifera, anche contro il volere del potere stesso; ma è normale che il potere, invece, lo tolleri o lo incoraggi” (*Ivi*, p. 29).

508 H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 94.

509 “La stupefacente disposizione di Eichmann, sia in Argentina che a Gerusalemme, ad ammettere i propri crimini, era dovuta non tanto alla capacità tipica del criminale d'ingannare se stesso, quanto alla atmosfera di sistematica menzogna che era stata l'atmosfera generale, e generalmente accettata, del Terzo Reich” (*Ivi*, p. 60). Qui dobbiamo richiamarci a quanto già affermato precedentemente servendoci di una citazione di Jacques Rossi tratta da *Com'era bella quest'utopia* (cfr. cap. II): in senso stretto lo stalinismo fu più menzognero del nazismo, perché quest'ultimo la prassi era diretta conseguenza della 'teoria' (il *Mein Kampf* contiene già quasi tutto ciò che serve per capire quanto Hitler avrebbe fatto); mentre il regime sovietico negava coi fatti la realtà delle sue affermazioni: si veda la retorica sull'URSS come paradiso dei lavoratori, laddove regnava la fame; sulla Russia come terra dell'emancipazione, laddove regnava la schiavitù salariata, con lo Stato al posto del capitalista; ecc. ecc.

510 “Questa 'concretezza' o 'oggettività' (*Sachlichkeit*) – parlare dei campi di concentramento in termini di 'amministrazione' e dei campi di sterminio in termini di 'economia' – era tipica della mentalità delle SS, ed era una cosa di cui Eichmann, al processo, si mostrò ancora quanto mai fiero” (H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 77).

Eichmann spiegò che la ragione per cui la “questione ebraica” lo affascinava tanto era il proprio “idealismo”. Anche quegli ebrei, a differenza degli assimilazionisti, da lui sempre disprezzati, e degli ortodossi, che lo annoiavano, erano “idealisti”. Essere “idealisti”, secondo Eichmann, non voleva dire soltanto credere in un’ “idea” oppure non rendersi rei di peculato, benché questi fossero requisiti indispensabili; voleva dire soprattutto *vivere* per le proprie idee (e quindi non essere affaristi) ed essere pronti a sacrificare per quelle idee tutto e, principalmente, tutti. Quando in istruttoria dichiarò che avrebbe mandato a morte suo padre se così gli fosse stato ordinato, non intese soltanto mostrare fino a che punto era soggetto agli ordini e pronto a obbedire; volle anche mostrare fino a che punto era sempre stato “idealista”. Naturalmente, anche l’idealista perfetto aveva i suoi sentimenti e la sua sensibilità personale, ma doveva evitare nel modo più assoluto che questi, se erano in conflitto con l’ “idea”, interferissero con le azioni.⁵¹¹

Inutile dire quanto tali dichiarazioni seminassero scompiglio, sovvertendo l’immagine che il pubblico, televisivo e non, si era fatta⁵¹², tanto più che la Arendt, leggendole per quel che erano (affermazioni sincere e non deliranti), incontrò parecchie opposizioni in quanto si rifiutò di vedere in individui come Eichmann dei non-uomini, dei posseduti, dei démoni. A questo proposito si potrebbe osservare che in realtà il genere di ‘idealismo’ analizzato dalla Arendt non è in sé nuovo, perché irrompe già nei romanzi di Dostoevskij (*I demoni*, giustappunto⁵¹³). Ma la Arendt non sottolinea l’aspetto incondizionato dell’adesione all’ ‘idea’ e del sacrificio di ogni cosa in suo nome, che per certi versi accomuna Eichmann ai personaggi più estremi del grande romanziere russo; insiste anzitutto sul connubio con l’altra componente, il più anonimo burocratismo impiegatizio nutrito di luoghi comuni e pratiche para-amministrative, che è l’esatto contrario dello spirito rivoluzionario proprio del nichilismo descritto da Dostoevskij (solo russo, peraltro); personaggi come Stavrogin sono performer, non esecutori. Quel che la Arendt ha dinanzi agli occhi è un ‘idealismo’ innestato su una mentalità che ha sì conservato le proprie ascendenze borghesi, ma che in realtà sfocia in una disposizione di per sé talmente pervasiva da risultare infine trasversale ai ceti e alle classi: essa riunisce in un solo individuo l’*habitus* impiegatizio più gretto, l’estremismo più oltranzista e gli automatismi tipici tanto del piccolo borghese rancoroso, quanto del povero invidioso in cerca di riscatto. In questo nuovo genere di militante ciò che colpisce è la più totale mancanza di empatia: “la millanteria era il peggior difetto di Eichmann: il difetto che lo rovinò. [...] Ma la millanteria è un vizio comune, mentre un tratto più personale, nonché più importante, del carattere di Eichmann era la sua quasi totale incapacità di vedere le cose dal punto di vista degli

511 *Ivi*, pp. 49-50.

512 “Ora che il diavolo in persona sedeva al banco degli imputati, si scopriva che era invece un ‘idealista’ e si doveva credere che idealista fosse stato anche colui che gli aveva venduto l’anima” (*Ivi*, p. 50).

513 Cfr. F. Dostoevskij, *I demoni*, Mondadori, Milano 2007.

altri”⁵¹⁴. E ancora:

quanto più lo si ascoltava, tanto più era evidente che la sua incapacità di esprimersi era strettamente legata a un'incapacità di *pensare*, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro. Comunicare con lui era impossibile, non perché mentiva, ma perché le parole e la presenza degli altri, e quindi la realtà in quanto tale, non lo toccavano.⁵¹⁵

Il perché di tale incapacità, così radicata da sembrare addirittura congenita, va ricollegato a quell'*humus* che è la matrice riconoscibile dei totalitarismi più noti, quel fatale incontro di messianismo sociale e comunitarismo degli eletti che contraddistingue le ideologie novecentesche:

ciò che più colpiva le menti di quegli uomini che si erano trasformati in assassini, era semplicemente l'idea di essere elementi di un processo grandioso, unico nella storia del mondo (“un compito grande, che si presenta una volta ogni duemila anni”) e perciò gravoso. Questo era molto importante, perché essi non erano sadici o assassini per natura; anzi, i nazisti si sforzarono sempre, sistematicamente, di metterne in disparte tutti coloro che provavano un godimento fisico nell'uccidere. Gli uomini degli *Einsatzgruppen* provenivano dalle Waffen-SS, un'unità militare che non aveva al suo attivo più crimini di qualunque altra unità dell'esercito tedesco, e i loro comandanti erano stati scelti da Heydrich tra l'*élite* delle SS, erano persone istruite.⁵¹⁶

Non assassini nati, non diavoli (come si sarebbe tentati di definire i membri delle SA): gli elementi più rappresentativi, i pilastri del regime nazista (così come, per analogia, di quello staliniano) sarebbero stati dunque i numerosi Eichmann di ogni età, mansione e grado, convinti di fare la Storia in nome della razza o della rivoluzione proletaria. La domanda da porsi ora è: Eichmann e quelli come lui avevano una coscienza, oppure abbiamo a che fare con automi, pure macchine?

La risposta della Arendt arriva puntuale nel capitolo sullo sterminio: “sì, egli aveva una coscienza, e questa coscienza funzionò per circa quattro settimane nel senso normale, dopo di che cominciò a funzionare nel senso inverso”⁵¹⁷; una coscienza affatto strana, che “se [...] si ribellava a qualcosa, non era all'idea dell'omicidio, ma all'idea che si uccidessero ebrei tedeschi”⁵¹⁸. Ma il vero *punctum* del ritratto ci arriva dal capitolo ottavo, in tutti i sensi il centro del libro, dal titolo «I doveri di un cittadino ligio alla legge». Qui la Arendt si addentra nel cuore di tenebra del funzionario Eichmann. Il capitolo inizia con l'illustrazione della differenza tra ordine e legge, esposta dallo stesso imputato:

514 H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 54-5.

515 *Ivi*, p. 57.

516 *Ivi*, p. 113.

517 *Ivi*, p. 103.

518 *Ivi*, p. 104.

“qualunque cosa facesse, a suo avviso la faceva come cittadino ligio alla legge”⁵¹⁹. Ma Eichmann non si limita a dire questo: deforma e stravolge, a suo uso e consumo, persino i più notevoli risultati dello spirito umano:

la prima volta che Eichmann mostrò di rendersi vagamente conto che il suo caso era un po' diverso da quello del soldato che esegue ordini criminosi per natura e per intenti, fu durante l'istruttoria, quando improvvisamente dichiarò con gran foga di aver sempre vissuto secondo i principi dell'etica kantiana, e in particolare conformemente a una definizione kantiana del dovere. L'affermazione era veramente enorme, e anche incomprensibile, poiché l'etica di Kant si fonda soprattutto sulla facoltà di giudizio dell'uomo, facoltà che esclude la cieca obbedienza⁵²⁰; Eichmann rivelò di aver letto la *Critica della ragion pratica* di Kant, e quindi procedette a spiegare che quando era stato incaricato di attuare la soluzione finale aveva smesso di vivere secondo i principi kantiani, e che ne aveva avuto coscienza, e che si era consolato pensando che non era più “padrone delle proprie azioni”, che non poteva far nulla per “cambiare le cose”. Alla Corte non disse però che in questo periodo di “crimini legalizzati dallo Stato” – così ora lo chiamava – non solo aveva abbandonato la formula kantiana in quanto non più applicabile, ma l'aveva distorta facendola divenire: “agisci come se il principio delle tue azioni fosse quello stesso del legislatore o della legge del tuo paese”, ovvero [...] “agisci in una maniera che il Führer, se conoscesse le tue azioni, approverebbe”. Certo, Kant non si era mai sognato di dire una cosa simile; al contrario, per lui ogni uomo diveniva un legislatore nel momento stesso in cui cominciava ad agire [...]. Ma è anche vero che l'inconsapevole distorsione di Eichmann era in armonia con quella che lo stesso Eichmann chiamava la teoria di Kant “ad uso privato della povera gente.” In questa versione ad uso privato, tutto ciò che restava dello spirito kantiano era che l'uomo deve fare qualcosa di più che obbedire alla legge, deve andare al di là della semplice obbedienza e identificare la propria volontà col principio che sta dietro la legge – la fonte da cui la legge è scaturita. Nella filosofia di Kant questa fonte era la ragion pratica; per Eichmann, era la volontà del Führer. Buona parte della spaventosa precisione con cui fu attuata la soluzione finale [...] si può appunto ricondurre alla strana idea, effettivamente molto diffusa in Germania, che essere ligi alla legge non significa semplicemente obbedire, ma anche agire come se si fosse il legislatore che ha stilato la legge a cui si obbedisce. Da qui la convinzione che occorre fare anche di più di ciò che impone il dovere.⁵²¹

Con grande acutezza, la Arendt mette in luce il groviglio di mistificazioni e distorsioni che caratterizza l'adesione militante ai regimi totalitari, soffermandosi in particolare sul ruolo dell'etica kantiana nel processo di interiorizzazione del dovere (per cui deontologia ed esistenza diventano

519 *Ivi*, p. 142.

520 *Ivi*, pp. 142-3.

521 *Ivi*, pp. 143-4.

indistinguibili): la regola aurea viene manipolata e subordinata, sullo sfondo di un imperativo categorico come stile di vita, a un atteggiamento di venerazione incondizionata per il capo.

Persino la più alta cultura, quindi, può essere fagocitata e volgersi da fine a mezzo, se la società, in determinate condizioni e a un certo stadio, non dispone più degli anticorpi necessari a difendersi da chi non è in grado di separare il grano dalla zizzannia, e se il degrado viene assecondato senza battere ciglio da chi dovrebbe disporre di sufficiente intelletto e coscienza per opporvisi⁵²². Di tale processo Hannah Arendt si occupa su un piano fenomenologico e sovrastrutturale nell'ultimo capitolo de *Le origini del totalitarismo*, laddove si sofferma sull'ideologia come “logica di un'idea”⁵²³. Ma nella *Banalità del male* ha di fronte un esemplare in carne e ossa, non più una funzione, un meccanismo o un prototipo. Eichmann diventa così insieme la 'dimostrazione' irrefutabile della 'realtà' del regime totalitario, e il corpo che lo sostanzia sottraendo l'indagine all'ambito speculativo, meglio ancora integrandolo (in questo senso le due opere arendtiane vanno lette insieme). Prosegue la filosofa: “qualunque ruolo abbia avuto Kant nella formazione della mentalità dell' 'uomo qualunque' in Germania, non c'è il minimo dubbio che in una cosa Eichmann seguì realmente i precetti kantiani: una legge è una legge e non ci possono essere eccezioni”⁵²⁴. È la piaga in cui mette il dito Hans Fallada con il suo *Ognuno muore solo*⁵²⁵, facendo leva sul fatto che il nesso tra nazificazione della società e controllo capillare della stessa a partire dai singoli componenti era talmente stringente sotto Hitler (per non dire sotto Stalin, che poteva contare su un maggior isolamento geografico e su una maggiore ossessione per la segretezza), da non concedere pressochè spazio per un'azione oppositiva. Una volta pervenuti a questa considerazione, sembrano non esserci alternative alla constatazione per cui su larga scala il singolo può e conta poco: che la ribellione aperta diventa praticabile solo per i pochi ancora in grado di affermare la propria libertà e il proprio coraggio. È su tali dilemmi di coscienza che la Arendt indugia alla fine dell'ottavo capitolo:

e come nei paesi civili la legge presuppone che la voce della coscienza dica a tutti “Non ammazzare”, anche se talvolta l'uomo può avere istinti e tendenze omicide, così la legge della Germania hitleriana pretendeva che la voce della coscienza dicesse a tutti: “Ammazza”, anche se gli organizzatori dei massacri sapevano benissimo che ciò era contrario agli istinti e alle tendenze normali della maggior parte della popolazione. Il male, nel Terzo Reich, aveva perduto la proprietà che permette ai più di riconoscerlo per quello che è – la proprietà della tentazione.

522 Sul rapporto specifico tra intellettuali e Lager si veda, su tutti, la diatriba che oppose Jean Améry, il quale aveva una concezione umanistica dell'intellettuale, a Primo Levi, che invece ne adotta una più vasta, in definitiva più equanime (cfr. J. Améry, *op. cit.*, p. 30; P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 106).

523 Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 630-656.

524 Id., *La banalità del male*, cit., p. 144.

525 Cfr. H. Fallada, *Ognuno muore solo*, Sellerio, Palermo 2010. Di questo libro parla Levi nella conversazione con Camon (cfr. F. Camon, *op. cit.*, p. 27 e 31-2).

Molti tedeschi e molti nazisti, probabilmente la stragrande maggioranza, dovettero esser tentati di *non* uccidere, *non* rubare, *non* mandare a morire i loro vicini di casa (ché naturalmente, per quanto non sempre conoscessero gli orridi particolari, essi *sapevano* che gli ebrei erano trasportati verso la morte); e dovettero esser tentati di *non* trarre vantaggi da questi crimini e divenirne complici. Ma Dio sa quanto bene avessero imparato a resistere a queste tentazioni.⁵²⁶

7.2 Dio. Le proposte di Jonas e Bonhoeffer

C'è un passo de *I sommersi e i salvati* in cui Levi parla del suo rapporto con Dio, confessando di aver avuto la tentazione di credere⁵²⁷ e confermando d'altra parte la posizione formulata quarant'anni prima, sull'inammissibilità – per quanto riguarda la sua coscienza – della fede in un Dio che accetta che i bambini vadano in gas: “oggi io penso che, se non altro per il fatto che un Auschwitz è esistito, nessuno dovrebbe ai nostri giorni parlare di Provvidenza”⁵²⁸. E tuttavia subito dopo scrive: “ma è certo che in quell'ora il ricordo dei salvamenti biblici nelle avversità estreme passò come un vento per tutti gli animi”⁵²⁹. Le storie della Bibbia sono probabilmente le uniche (insieme a quelle shakespeariane⁵³⁰) ad offrire un codice ai prigionieri, un termine di confronto con la loro situazione: la conoscenza stessa del resto non deriva dalla capacità di istituire paragoni⁵³¹? L'atto che chiede ragione del perché di tanta sofferenza è indissolubile dall'appello rivolto a un Qualcuno, richiesta di aiuto – l'abbiamo visto nella testimonianza della Ginzburg – che nasce spontaneamente, anche tra gli atei più risoluti, e che sottende l'anelito a credere che esista un'entità in grado di (e disposta a) raccogliere il grido di disperazione e la domanda di senso che implica: a riprova di come la ricerca del divino sia un bisogno inscritto nell'animo umano, su cui nella maggior parte dei casi la volontà può incidere molto poco, a maggior ragione in situazioni estreme⁵³². Si consideri un altro estratto da *Se questo è un uomo* di Levi, uno dei pochi peraltro in cui traspare, inflessibile, il giudizio dell'autore:

526 H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 156-7.

527 “L'esperienza del Lager, la sua iniquità spaventosa, mi ha confermato nella mia laicità. Mi ha impedito, e tuttora mi impedisce, di concepire qualsiasi forma di provvidenza o di giustizia trascendente: perché i moribondi in vagoni bestiame? Perché i bambini in gas? Devo ammettere tuttavia di aver provato (e di nuovo una volta sola) la tentazione di cedere, di cercare rifugio nella preghiera” (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 117).

528 P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 199.

529 *Ibidem*.

530 Si è già detto di come Šalamov sostenesse che le tragedie di Shakespeare possono essere utili per comprendere gli uomini del Gulag; ricordiamo ora che Ruth Klüger, quando seppe che ai morti in Lager venivano strappati i denti, confessò di non aver potuto fare a meno di pensare a Shylock (cfr. R. Klüger, *op. cit.*, p. 102).

531 “La riflessione sulle condizioni umane è mai qualcosa di diverso dal risalire da ciò che si conosce a ciò che si può riconoscere, che si può riconoscere come affine? Senza paragoni non si arriva da nessuna parte” (*Ivi*, p. 96).

532 Thomas Merton definisce l'impulso di cercare e adorare Dio come “un impulso morale profondo, forte e durevole, soprannaturale nella sua origine e nella direzione” (T. Merton, *La montagna dalle sette balze*, Garzanti, Milano 2015).

adesso ciascuno sta grattando attentamente col cucchiaino il fondo della gamella per ricavarne le ultime briciole di zuppa, e ne nasce un tramestio metallico sonoro il quale vuol dire che la giornata è finita. A poco a poco prevale il silenzio, e allora, dalla mia cuccetta che è al terzo piano, si vede e si sente che il vecchio Kuhn prega, ad alta voce, col berretto in testa e dondolando il busto con violenza. Kuhn ringrazia Dio perché non è stato scelto.

Kuhn è un insensato. Non vede, nella cuccetta accanto, Beppo il greco che ha vent'anni, e dopodomani andrà in gas, e lo sa, e se ne sta sdraiato e guarda fisso la lampadina senza dire niente e senza pensare più niente? 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?

Se io fossi Dio, sputerei a terra la preghiera di Kuhn.⁵³³

Certo, conoscendo Levi si può vedere nel passo semplicemente la *summa* delle ragioni (ragionevolissime) alla base del suo agnosticismo. Ma qui c'è molto di più: ad esempio la consapevolezza, per uomini come Kuhn del tutto irraggiungibile, che in Lager e per mezzo del Lager è accaduto qualcosa che non conosce eguali nella storia umana, qualcosa che necessiterebbe un assoluto silenzio: il ritrarsi discreto e mortificato di ogni gesto, di ogni parola. Eppure la conclusione, memorabile, non è un urlo disperato per l'assenza di Dio (non è scritto "se Dio esistesse, Kuhn vedrebbe la sua preghiera sputata a terra"). L'ipotetica sollecita piuttosto a cercare una diversa concezione di Dio: contiene il rifiuto di considerarlo (posto che esista) come colui che accoglie le preghiere di un insensato, cui risparmia la vita proprio mentre acconsente che altri finiscano in gas al posto suo. Che razza di divinità sarebbe questa? Si affaccia pertanto l'istanza che reclama una religione diversa da quella praticata come pura forma, pura formula o rito apotropaico: si manifesta sin da qui, in forma larvata (e abbiamo scelto di proposito un autore laico), quella necessità di ripensare Dio cui i migliori teologi, come Hans Jonas e Dietrich Bonhoeffer, hanno dato forma e argomentazioni. Ma prima di dedicarci a loro, è necessario un ultimo passo. Non è stato un teologo, infatti, né un filosofo a materializzare con più efficacia l'urgenza di tale opera di 'riforma': ma ancora una volta uno scrittore, Elie Wiesel, con un racconto di memorie, *La notte*. In esso l'autore riporta un episodio di cui fu testimone nel corso della sua permanenza in un Lager nazista:

Ho visto altre impiccagioni, ma non ho mai visto un condannato piangere, perché già da molto tempo questi corpi inariditi avevano dimenticato il sapore amaro delle lacrime.

Tranne che una volta. L'*Oberkapo* del 52° commando dei cavi era un olandese: un gigante di più di due metri. Settecento detenuti lavoravano ai suoi ordini e tutti l'amavano come un

533 P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 164.

fratello. Mai nessuno aveva ricevuto uno schiaffo dalla sua mano, un'ingiuria dalla sua bocca. Aveva al suo servizio un ragazzino, un *pipel*, come li chiamavamo noi. Un bambino dal volto fine e bello [...] adorato da tutti. Aveva il volto di un angelo infelice.

Un giorno la centrale elettrica di Buna saltò. Chiamata sul posto, la Gestapo concluse trattarsi di sabotaggio. Si scoprì una traccia. Portava al blocco dell'*Oberkapo* olandese. E lì, dopo una perquisizione, fu trovata una notevole quantità di armi!

L'*Oberkapo* fu arrestato subito. Fu torturato per settimane, ma inutilmente: non fece alcun nome. Venne trasferito ad Auschwitz e di lui non si sentì più parlare.

Ma il suo piccolo *pipel* era rimasto nel campo, in prigione. Messo alla tortura restò anche lui muto. Allora le SS lo condannarono a morte, insieme a due detenuti presso i quali erano state scoperte altre armi.

Un giorno che tornavamo dal lavoro vedemmo tre forche drizzate sul piazzale dell'appello: tre corvi neri. Appello. Le SS intorno a noi con le mitragliatrici puntate: la tradizionale cerimonia. Tre condannati incatenati, e fra loro il piccolo *pipel*, l'angelo dagli occhi tristi.

Le SS sembravano più preoccupate, più inquiete del solito. Impiccare un ragazzo davanti a migliaia di spettatori non era un affare da poco. Il capo del campo lesse il verdetto. Tutti gli occhi erano fissati sul bambino. Era livido, quasi calmo, e si mordeva le labbra. L'ombra della forca lo copriva.

Il *Lagerkapo* si rifiutò questa volta di servire da boia.

Tre SS lo sostituirono.

I tre condannati salirono insieme sulle loro seggiole. I tre colli vennero introdotti contemporaneamente nei nodi scorsoi.

– Viva la libertà! – gridarono i due adulti.

Il piccolo, lui, taceva.

– Dov'è, il buon Dio? Dov'è? – domandò qualcuno dietro di me.

A un cenno del capo del campo le tre seggiole vennero tolte.

Silenzio assoluto. All'orizzonte il sole tramontava.

– Scopritevi! – urlò il capo del campo. La sua voce era rauca. Quanto a noi, noi piangevamo.

– Copritevi!

Poi cominciò la sfilata. I due adulti non vivevano più. La lingua pendula, ingrossata, bluastra. Ma la terza corda non era immobile: anche se lievemente il bambino viveva ancora...

Più di una mezz'ora restò così, a lottare fra la vita e la morte, agonizzando sotto i nostri occhi. E noi dovevamo guardarlo bene in faccia. Era ancora vivo quando gli passai davanti. La lingua era ancora rossa, gli occhi non ancora spenti.

Dietro di me udii il solito uomo domandare:

– Dov'è dunque Dio?

E io sentivo in me una voce che gli rispondeva:

– Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca...

Quella sera la zuppa aveva un sapore di cadavere.⁵³⁴

È in presenza di aberrazioni come questa che si fa strada la convinzione che qualcosa nella ricerca e nella definizione di Dio debba cambiare. A questo appello Hans Jonas si è dimostrato più sensibile di altri, e più di altri ha cercato di far fronte a questa che è insieme una sfida teologica, epistemologica e umana. Jonas prende le mosse da Auschwitz come sineddoche e picco massimo del male, come si evince da una nota nel suo intervento: “Auschwitz è un evento cosmico-storico in quanto chiude un ciclo della storia dell'uomo e del mondo e ne apre uno nuovo”⁵³⁵. Egli esordisce soffermandosi sulla questione della liceità o meno di un'opposizione alla teologia filosofica da parte dei filosofi 'puri', che in sostanza può essere ridotta all'invito a lasciare a ciascuno la libertà e quindi il diritto di scegliere i propri presupposti per una ricerca nell'ambito delle scienze umane, come ad esempio il sensismo e il materialismo anti-metafisici della maggior parte della filosofia oggi imperante, e per l'appunto Dio per i filosofi credenti o i teologi. Per costoro, che non possono rinnegare Dio almeno quanto il filosofo laico non possa rinnegare la propria coscienza, il fatto che ci sia stato Auschwitz non basta ad abbandonare la convinzione che Dio esista e operi nella Storia. E tuttavia Jonas non può non chiedersi: “che cosa ha aggiunto Auschwitz a ciò che da sempre siamo in grado di sapere sulle proporzioni delle cose spaventose e terribili che gli uomini sono capaci di commettere verso i loro simili? A ciò che da sempre hanno commesso?”⁵³⁶ Qui sorge un primo problema, perché sembrerebbe legittimo chiedersi, nel contesto di una ricerca comparativa, se sia opportuno scegliere un testo che si fonda sul presupposto dell'unicità di Auschwitz, e per giunta viene da un teologo ebreo; che non solo esclude preliminarmente l'equiparazione di cui nel presente lavoro ci siamo sforzati di dimostrare la sostenibilità, ma che anche all'interno del solo contesto nazionalsocialista fa leva su una specifica radice culturale e storica, quella giudaica, per interpretare l'evento in questione. Siamo in presenza, in effetti, di un doppio restringimento di prospettiva. Ciò diviene esplicito laddove Jonas affronta lo *status quaestionis* in rapporto all'ebreo e al cristiano:

[...] Dio permise che ciò accadesse. Ma quale Dio poteva permetterlo?

Si deve considerare a questo punto, il fatto che l'ebreo, di fronte a un simile interrogativo, si trova teologicamente in una situazione più difficile del cristiano. Infatti, per il cristiano che attende l'autentica salvezza dell'al-di-là, questo mondo (e in particolare il mondo umano a causa del peccato d'origine) è il mondo di Satana e conseguentemente un mondo non degno di fiducia. Ma per l'ebreo che vede nell'al di qua il luogo della creazione, della giustizia e della salvezza divina, Dio è in modo eminente il signore della *storia*, e quindi “Auschwitz”, per il credente,

534 E. Wiesel, *La notte*, Giuntina, Firenze 2012, pp. 65-7. Parte di questo stesso brano è citata anche nell'introduzione di Carlo Angelino al testo di Jonas che ci apprestiamo a commentare.

535 H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 2013, p. 24.

536 *Ivi*, pp. 20-21.

rimette in questione il concetto stesso di Dio che la tradizione ha tramandato. [...] Auschwitz rappresenta quindi per l'esperienza ebraica della storia una realtà assolutamente nuova e inedita, che non può essere compresa e pensata con le categorie teologiche tradizionali. Quindi chi non intende rinunciare *sic et simpliciter* al concetto di Dio (e il filosofo può legittimamente rivendicare il diritto a non rinunciarvi), deve pensare questo concetto in modo del tutto nuovo e cercare una nuova risposta all'antico interrogativo di Giobbe.⁵³⁷

L'assunto di Jonas è incontrovertibile: il senso eminentemente ebraico della finitezza ha poco o nulla da spartire con la promessa ultraterrena che coincide col cristianesimo. Nessun dubbio dunque che per l'ebreo sia assai più complicato giustificare ai propri occhi l'inferno in terra, dato che lo spazio della creazione non può essere esso stesso inferno. Il nostro problema è allora così formulabile: perché un discorso come quello jonasiano dovrebbe avere valore universale, come può fungere pertanto da stimolo ad altre religioni affinché traggano le debite conseguenze dai fatti occorsi nel Secolo del Genocidio⁵³⁸, se le sue premesse sono tanto parziali? Rispondiamo: perché i risultati cui Jonas perviene sono in certa misura indipendenti da tali premesse, e ci riguardano tutti. Cerchiamo di motivare la nostra tesi.

Jonas parte da un mito, i cui contenuti mettono in rilievo un'idea di Dio che permea profondamente la sua concezione del mondo, e che è piuttosto inusitata: quella di un Dio che soffre, non nell'accezione cristiana di *passio* come supplizio temporalmente determinato (la Croce) in vista della salvezza del mondo, ma di sofferenza protratta perché esistente con Lui sin dalla creazione⁵³⁹; un Dio diveniente, che si cala nel tempo, cambiando in esso, con esso, interagendo con il creato: concetto opposto al Dio immutabile in quanto essenzialmente perfetto della greicità o della teologia classica⁵⁴⁰. Un Dio che si prende cura, “perciò un Dio in costante situazione di pericolo, un Dio che rischia in proprio”⁵⁴¹. È a partire da qui che Jonas formula la sua proposta di teologia speculativa. Il Dio che emerge dalle tre caratteristiche sopra elencate, argomenta Jonas, non può essere onnipotente: la tradizionale dottrina dell'onnipotenza divina è dunque sia 'anacronistica' che logicamente implausibile:

la semplice nozione di potenza rende contraddittorio il concetto di onnipotenza, anzi lo dissolve fino a renderlo un concetto privo di senso. Ci si trova in una situazione analoga, quando si affronta il concetto di libertà in relazione all'uomo. Ben lungi dal finire dove comincia la necessità, la libertà esiste e vive nel confronto con la necessità stessa. [...] La libertà assoluta

537 *Ivi*, pp. 22-3.

538 Prendiamo in prestito la formula dalla traduzione italiana del volume collettaneo curato da Robert Gellately e Ben Kiernan (cfr. R. Gellately-B. Kiernan, *Il secolo del genocidio*, Longanesi, Milano 2006).

539 Cfr. *Ivi*, p. 28.

540 Cfr. *Ivi*, pp.29-31.

541 *Ivi*, p. 31.

sarebbe nient'altro che libertà vuota, libertà che nega se stessa. Ciò vale anche per la vuota potenza con cui verrebbe a identificarsi l'onnipotenza assoluta di Dio. [...] Affinché essa possa agire con efficacia, deve esserci qualcosa di altro e finché questo c'è, essa non è più onnipotente, anche se la sua potenza è tale da superare ogni limite e misura. [...] In breve, "potenza" è un concetto di *relazione* ed esige perciò un rapporto multipolare. In conclusione una potenza che non incontri *resistenza* alcuna in ciò con cui è in rapporto, è la stessa cosa dell'assoluta mancanza di potenza. La potenza è tale solo se in relazione con qualcosa che ha potenza. Qualora non venga ridotta alla totale inoperosità, la potenza consiste nella facoltà di superare qualcosa; e la coesistenza di qualcos'altro è in quanto tale sufficiente a fornire questa condizione. Infatti esistenza significa resistenza e perciò forza in grado di esercitare un'opposizione e un contrasto. [...] Ciò su cui agisce la potenza, deve avere una potenza propria, anche se quest'ultima deriva da quella.⁵⁴²

Un Dio che entra davvero in relazione con l'uomo, un Dio autenticamente 'umano', non può che essere sofferente e diveniente, perché ognuno cambia nella relazione con l'altro da sé. Laddove si veda in Dio un soggetto vicino all'uomo, la proposta jonasiana diviene l'unica percorribile, pena l'estromissione di Dio dalla Storia. Ma il nocciolo della proposta di Jonas si trova nelle ultime pagine del suo intervento:

la onnipotenza divina può coesistere con la bontà assoluta di Dio solo al prezzo di una totale non-comprensibilità di Dio, cioè dell'accezione di Dio come mistero assoluto. [...] Solo di un Dio totalmente incomprensibile si può affermare che è assolutamente buono e cooriginariamente assolutamente onnipotente e che, nonostante ciò, sopporta il mondo così com'è. Più in generale, i tre attributi in questione – bontà assoluta, potenza assoluta e comprensibilità – sono fra loro in rapporto tale che ogni relazione tra due di loro esclude il terzo. Questo è allora il problema vero: quali sono i due concetti veramente irrinunciabili, fondamentali per il nostro concetto di Dio e quale è il terzo che deve essere escluso? Certo la bontà, cioè la volontà del Bene, è inseparabile dal nostro concetto di Dio e non può sottostare a nessuna limitazione. La comprensibilità o la conoscibilità che è doppiamente condizionata, dall'essenza di Dio e dalla limitatezza umana, è, in ultima analisi, certamente un attributo limitato, tuttavia non può essere in nessun modo negata. [...] Dopo Auschwitz possiamo e dobbiamo affermare con estrema decisione che una Divinità onnipotente o è priva di bontà o è totalmente incomprensibile [...]. Ma se Dio può essere compreso solo in un certo modo e in un certo grado, allora la sua bontà (cui non possiamo rinunciare) non deve escludere l'esistenza del male; e il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente. [...] E poiché abbiamo concluso che il concetto di onnipotenza è in ogni caso un concetto in sé problematico, questo è l'attributo divino

542 *Ivi*, pp. 32-3.

che deve venir abbandonato.⁵⁴³

Alla luce di quest'operazione non si può non concludere che Dio ad Auschwitz (e aggiungiamo a questo punto: anche a Kolyma) “non intervenne, non perché non lo volle, ma perché non fu in condizione di farlo. [...] Propongo quindi l'idea di un Dio che per un'epoca determinata [...] ha abdicato ad ogni potere di intervento nel corso *fisico* del mondo; un Dio che nell'urto con gli eventi mondani rivolti contro di lui, non ha reagito”⁵⁴⁴. Jonas prosegue poi con la delucidazione dei motivi per cui questa posizione lo allontana dalla dottrina dell'ebraismo tradizionale; ma ormai dovrebbe essere chiaro il perché la sua riflessione ha un respiro più ampio della confessione da cui muove. Essa apre infatti a un nuovo impegno e a nuove speranze, ritraducibili e reinterpretabili anche dall'uomo comune. L'operazione di Jonas suona infine come un'esortazione: “dopo essersi affidato totalmente al divenire del mondo, Dio non ha più nulla da dare: ora tocca all'uomo dare. E l'uomo può dare, se nei sentieri della sua vita si cura che non accada o non accada troppo sovente, e non per colpa sua, che Dio abbia a pentirsi di aver concesso il divenire del mondo”⁵⁴⁵. Si tratta di una nuova risposta a vecchie, eterne domande; ciononostante, avverte Jonas,

tutto ciò è un balbettio. [...] E tale è anche ogni risposta alla domanda di Giobbe. La mia risposta tuttavia è diametralmente opposta a quella del libro omonimo della Bibbia. Mentre essa si richiama alla pienezza di potenza del Dio creatore, la mia si richiama alla sua rinuncia alla potenza. E nonostante ciò – per quanto la cosa possa risultare strana – l'una e l'altra intendono lodare e glorificare Dio: la rinuncia avviene infatti acciocché noi potessimo essere. Anche questa, almeno a me così pare, è una risposta a Giobbe: il fatto che in lui Dio stesso soffre. Non possiamo sapere se questa risposta è vera; poiché di nessuna possiamo saperlo.⁵⁴⁶

Ciò che è avvenuto ad Auschwitz e Kolyma, nel Reich tedesco e nella Russia sovietica, inteso in entrambi i casi come “mala novella di quanto [...] è bastato animo all'uomo di fare dell'uomo”⁵⁴⁷, costituisce un appello lanciato agli individui di ogni credo e di ogni epoca, presente e futura: affinché ripensino i loro assoluti. Ogni singolo, ogni società, ogni religione ha i suoi. E non possono più essere quelli di un tempo.

A rigor di termini, Dietrich Bonhoeffer non è un testimone, nel senso in cui il termine è stato usato sin qui: non conobbe il Lager, ma il carcere (tedesco). Eppure, nella misura in cui la sua riflessione

543 *Ivi*, pp. 34-5.

544 *Ivi*, p. 36.

545 *Ivi*, p. 40.

546 *Ivi*, p. 41.

547 P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 68.

si fa carico della tragedia novecentesca, di cui la vergogna dei campi è l'emblema, egli – come Jonas – parla a tutti noi, e i suoi pensieri sono oggi più che mai validi e attuali. Anche se necessitano di alcune considerazioni preliminari. *Resistenza e resa*, considerato il capolavoro e il testamento di Bonhoeffer, non è, come l'intervento jonasiano, dedito specificamente a un progetto di ridefinizione del divino a catastrofe ormai consumata. Egli non scrive, come Jonas, con le ceneri dell'Europa ancora fumanti nella memoria; Bonhoeffer scrive mentre la tragedia sta avendo luogo: in questo senso più generale, benchè sfumato, egli è un testimone, e lo è in modo eminente, in quanto percepisce la gravità dei tempi, sentendo la responsabilità di porre i problemi ed esplorarne le implicazioni, nonostante non disponga del quadro nitido e completo dei fatti. Lo fa da cristiano. Epperò in questo caso sorgono alcune piccole riserve, perché anche se Bonhoeffer non poteva sapere precisamente cosa stava accadendo a poche centinaia di chilometri dalla sua cella, il lettore non può non storcere il naso quando legge prese di posizione come questa: “non eravamo mai arrivati a percepire in modo così tangibile l'ira di Dio, ed anche questo è grazia”⁵⁴⁸. Ira di Dio? Grazia? Chiaramente non è possibile condividere una simile prospettiva (non lo fanno né Levi, né Jonas). E tuttavia vediamo che l'affermazione, se ricollocata nel passo da cui è stata espunta, presenta col discorso jonasiano delle preoccupazioni comuni:

L'esperienza tanto intensiva che ora siamo costretti a fare degli aspetti più orribili della guerra, in futuro, se sopravviveremo, costituirà la ineludibile esperienza di base del fatto che una ricostruzione sia interiore che esteriore della vita dei popoli è possibile solo sul terreno del cristianesimo. Perciò non dobbiamo scrollarci di dosso, ma dobbiamo custodire realmente dentro di noi, elaborare e rendere fecondo ciò che stiamo vivendo. Non eravamo mai arrivati a percepire in modo così tangibile l'ira di Dio, ed anche questo è grazia. «Oggi, che udite la sua voce, non indurite i vostri cuori». I compiti cui andiamo incontro sono enormi; è per essi che ora dobbiamo venir preparati e resi maturi...⁵⁴⁹

L'affermazione contenuta nella prima parte è ovviamente molto forte, anche se comprensibile (qualsiasi credente di qualsiasi confessione direbbe probabilmente lo stesso, anche se magari non pubblicamente). Quel che va sottolineato è la sensazione, che si fa esigenza perentoria, di far fronte ai compiti che la Storia impone di considerare: di custodire, elaborare e rendere fecondo, cioè non vano, quanto accaduto; propositi che vengono fuori continuamente, in *Resistenza e resa*, e che rendono legittimo il confronto con Jonas. Anche Bonhoeffer, infatti, per quanto non sul piano della teologia speculativa, è profondamente coinvolto nel progetto di guardare a Dio diversamente, posta

548 D. Bonhoeffer, *op. cit.*, p. 123.

549 *Ibidem*.

la volontà di non rinnegarlo (“io non voglio vivere questa vicenda senza fede”, afferma⁵⁵⁰); su questo non potrebbe essere più esplicito:

dobbiamo imparare ad agire in modo diverso dagli eterni dubbiosi, il cui fallimento ci è noto da contesti più ampi. Bisogna far chiarezza su ciò che vogliamo, dobbiamo chiederci se siamo capaci di assumerci la responsabilità della cosa, e poi dobbiamo farla con incrollabile fiducia. Allora e solo allora è possibile sopportarne anche le conseguenze.⁵⁵¹

In questa chiave, la singolarità del cristianesimo emerge con forza:

la speranza cristiana della resurrezione si distingue da quelle mitologiche per il fatto che essa rinvia gli uomini alla loro vita sulla terra in modo del tutto nuovo e ancora più forte che nell'Antico Testamento. Il cristiano non ha sempre un'ultima via di fuga dai compiti e dalle difficoltà terrene nell'eterno, come chi crede nei miti della redenzione, ma deve assaporare fino in fondo la vita terrena come ha fatto Cristo («mio Dio, perché mi hai abbandonato?») e solo così facendo il crocifisso e risorto è con lui ed egli è crocifisso e risorto con Cristo. L'aldilà non deve essere soppresso prematuramente. In questo, Nuovo e Antico Testamento restano concordi. I miti della redenzione nascono dalle esperienze umane del limite, Cristo invece afferra l'uomo al centro della sua vita.⁵⁵²

Si vede bene come questi temi entrino in dialogo con quelli della proposta jonasiana: perché anche se Bonhoeffer non avrebbe probabilmente alcuna esitazione a riconoscere che sì, l'ebreo si trova in una situazione più dolorosa e difficile del cristiano, data l'assenza del rinvio a un'esistenza ultramondana, Jonas dovrebbe allo stesso modo riconoscere che laddove il cristiano assuma alla lettera la radicalità del Vangelo, il suo compito non è poi tanto facile, nella misura in cui “assaporare fino in fondo la vita terrena” significa passare attraverso la prova della solitudine sulla croce. Come si traduce, in Bonhoeffer, il proposito di conciliare l'adesione a un credo vivente con l'esigenza di ripensarlo in profondità affinché sia maturo e degno dell'oggetto verso cui tende, in tempi di compiuta disumanizzazione?

Ebbene, Bonhoeffer non sceglie la via speculativa, ma quella – non meno impervia – della riforma dei comportamenti e della riconfigurazione della sfera religiosa. Come emerge sin dalle epistole dei primi mesi di detenzione: “non esco di sicuro fuori di qui un 'homo religiosus'. Al contrario, la mia diffidenza e la mia paura nei confronti della 'religiosità' son diventate qui più grandi che mai. Mi dà sempre da pensare e capisco sempre meglio il fatto che gli israeliti non pronunciavano *mai* il nome

550 *Ivi*, p. 243.

551 *Ivi*, pp. 243-4.

552 *Ivi*, p. 412.

di Dio”⁵⁵³. Bonhoeffer intende scongiurare il pericolo, a quei tempi (come oggi) molto insidioso, di una *religio civilis* fatta di pratiche, formalismi, credenze che nulla hanno a che vedere con lo spirito della buona novella: “qui la gente comincia a fare le carte per sapere se la sera ci sarà l'allarme. È interessante osservare come in tempi tanto agitati la superstizione fiorisca, e come molti siano disposti a prestarci almeno un mezzo orecchio”⁵⁵⁴. Che cosa comporta concretamente tale avversione? L'autore lo spiega nel dettaglio in una lettera dell'anno successivo:

[...] Bultmann non si è spinto «troppo», come ritengono i più, ma troppo poco in avanti. Non sono problematici solo i concetti «mitologici», come miracolo, ascensione ecc. (che in linea di principio non è possibile separare dai concetti di Dio, fede ecc!), ma lo sono i concetti «religiosi», semplicemente. Non si possono separare l'uno dall'altro Dio e miracolo (come pensa Bultmann), ma si deve poterli interpretare e annunciare entrambi in modo «non-religioso». La prospettiva di Bultmann in sostanza è comunque liberale (cioè, è riduttiva dell'evangelo), mentre io voglio pensare in modo teologico. Che significa a questo punto «interpretare religiosamente»?

Secondo me, da una parte significa parlare in modo metafisico, e dall'altra in modo individualistico. Entrambi, questi modi non colgono né il messaggio biblico né l'uomo d'oggi. Non è forse venuto a cadere quasi completamente per tutti noi il problema individualistico della salvezza personale dell'anima? Non ci troviamo effettivamente sotto l'impressione che ci sono cose più importanti di questo problema (forse non sono più importanti di questa *cosa*, ma di questo *problema*!)? So che suona quasi mostruoso dire una cosa simile. Ma in fondo non è addirittura biblico? Si trova in generale nell'AT la questione della salvezza personale dell'anima? Il centro di tutto non è la giustizia e il Regno di Dio sulla terra? Ed anche in Rm 3,24ss l'obiettivo del discorso non è forse il fatto che Dio solo è giusto, e non dunque una dottrina individualistica della salvezza? Non si tratta infatti dell'aldilà, ma di questo mondo, di come è creato, conservato, articolato secondo leggi, riconciliato e rinnovato. Nell'evangelo ciò che è oltre questo mondo intende esserci *per* questo mondo; penso questo non nel senso antropocentrico della teologia liberale, mistica, pietistica, etica, ma nel senso biblico della creazione e della incarnazione, della crocifissione e della resurrezione di Gesù Cristo. Barth è stato il primo teologo – e questo resta il suo grandissimo merito – ad iniziare la critica della religione, ma poi ha collocato al suo posto una dottrina positivista della rivelazione, quando si dice: «uccellino, o mangi o muori»; si tratti della nascita verginale, della trinità o di che altro, ogni cosa rappresenta un elemento egualmente importante e necessario del tutto, che appunto come un tutto dev'essere ingoiato o rifiutato. Questo non è biblico. Ci sono gradi della conoscenza e gradi di importanza; si deve ripristinare cioè una disciplina dell'arcano che

553 *Ivi*, p. 201.

554 *Ivi*, p. 221.

protegga i *misteri* della fede cristiana dalla profanazione.⁵⁵⁵

Le tesi di Bonhoeffer scaturiscono da un approccio teologico personale che si sbarazza d'un sol colpo tanto della filosofia 'pura' con le sue gergalità autoreferenziali e rassicuranti (la metafisica) quanto di uno dei valori indiscussi di una delle due dottrine politiche più importanti degli ultimi cent'anni (l'altro è il collettivismo, di cui è facile immaginare cosa ne pensasse Bonhoeffer). Nella sua critica della religione, radicalizzando Barth, egli intende cogliere l'uomo contemporaneo, e per farlo ritiene sia imprescindibile ripristinare la categoria di 'mistero': nelle sue parole, una "disciplina dell'arcano". Sul piano dottrinale ciò è antitetico alla rivendicazione di una piena comprensibilità del divino portata avanti da Jonas, ma c'è da chiedersi: la divergenza è davvero, nei fatti, insanabile? Riflette davvero atteggiamenti incompatibili? Il credente che segue Jonas è realmente distante da quello che ascolta e cerca di mettere in pratica l'auspicio di Bonhoeffer? Nella misura in cui la critica della religione, così diversa, s'incarna in un comportamento, le due posizioni (al di là delle diverse confessioni da cui sorgono) non sembrano poi così lontane. Nel cogliere l'aspetto epocale dei fatti che stanno avendo luogo con i totalitarismi, per quanto Bonhoeffer insista sulle ricadute pratiche insite nella prospettiva teologica, anziché – come Jonas – sui suoi risvolti speculativi, il primo è sulla stessa lunghezza d'onda del secondo; anch'egli sa che i problemi e i compiti sono cambiati nel giro di pochi decenni, anch'egli sente dentro di sé l'urgenza di dare inizio a un nuovo corso della riflessione su Dio e sulla fede:

noi siamo cresciuti nell'esperienza dei nostri genitori e dei nostri nonni, che l'uomo possa e debba progettare, costruire e plasmare la propria vita in prima persona, che la vita abbia uno scopo per il quale l'uomo deve decidersi e che poi debba e anche possa perseguire con tutte le forze. Ma abbiamo imparato che non possiamo concepire progetti nemmeno per l'indomani, che quanto abbiamo costruito viene distrutto la notte successiva e che la nostra vita, a differenza di quella dei nostri genitori, è diventata informe e frammentaria. Posso comunque soltanto dire che non vorrei vivere in nessun altro tempo che il nostro, anche se esso è così indifferente al nostro benessere esteriore.⁵⁵⁶

Ciò significa, per quanto riguarda l'etica del credente, essere "preparato alle cose ultime, all'eternità, e tuttavia ben presente agli impegni, alle bellezze e alle necessità di questa terra"⁵⁵⁷; riflettendo e meditando sul senso di quanto sta accadendo, perché nessuna nuova *praxis* è concepibile senza una fase teorica che la alimenti: ciò anche nel caso si sia convinti che "l'origine dell'azione non è il

555 *Ivi*, pp. 354-5.

556 *Ivi*, p. 367.

557 *Ivi*, p. 321.

pensiero ma la disponibilità alla responsabilità”⁵⁵⁸. Tutto questo si traduce, in Bonhoeffer, nel ripensamento del rapporto tra disposizioni normalmente ritenute alternative, che egli rilegge invece come concomitanti e compresenti:

credo che dobbiamo effettivamente por mano a cose grandi e particolari, e fare però contemporaneamente ciò che è ovvio e necessario in generale; dobbiamo affrontare decisamente il «destino» – trovo rilevante che questo concetto sia neutro [nella lingua tedesca] – e sottometterci ad esso al momento opportuno. Possiamo parlare di «guida» solo *al di là* di questo duplice processo; Dio non ci incontra solo nel «tu», ma si «maschera» anche nell'«esso», ed il mio problema in sostanza è come in questo «esso» («destino») possiamo trovare il «tu» o, in altre parole, come dal «destino» nasca effettivamente la «guida». *I limiti tra resistenza e resa non si possono determinare dunque sul piano dei principi; l'una e l'altra devono essere presenti e assunte con decisione. La fede esige questo agire mobile e vivo.*⁵⁵⁹

È sempre doveroso resistere al male; ma ora che esso si è fatto pervasivo e inarrestabile grazie all'“ottusa angustia di idee” che la Klüger ha messo in evidenza, e di cui la Arendt ha restituito la fenomenologia, non rimane che la resa; ma tale resa non è affatto un cedimento, piuttosto è l'altra faccia della consapevolezza del proprio limite di essere umano proteso verso la sua fine mortale. Resa come contrario dell'autoaffermazione nel mondo, rinuncia di sé in nome del Regno che viene:

quando si è completamente rinunciato a fare qualcosa di noi stessi [...] e questo io chiamo essere-aldiquà, cioè vivere nella pienezza degli impegni, dei problemi, dei successi e degli insuccessi, delle esperienze, delle perplessità – allora ci si getta completamente nelle braccia di Dio, allora non si prendono più sul serio le proprie sofferenze, ma le sofferenze di Dio nel mondo, allora si veglia con Cristo nel Getsemani, e, io credo, questa è fede, questa è *μετάνοια*, e così si diventa uomini, si diventa cristiani (cf Geremia 45). *Perché dovremmo diventare spavaldi per i successi, o perdere la testa per gli insuccessi, quando nell'aldiquà della vita partecipiamo alla sofferenza di Dio?*⁵⁶⁰

Ora, questo Dio-che-soffre, questo Dio-nel-mondo non è prossimo a quello 'riformato' da Jonas? Non siamo in presenza di due modalità dottrinalmente incompatibili eppure comparabili nello spirito, convergenti? “Loderanno il Signore coloro che lo cercano, perché cercandolo lo trovano, e trovandolo lo loderanno”, scrive Agostino nell'esordio delle *Confessioni*⁵⁶¹. Ma dopo il passaggio del Lager per il credente cercare Dio significa riscoprirlo, ridefinirlo. Uomini come Agostino

558 *Ivi*, p. 368.

559 *Ivi*, p. 289-90 (cors. nostro).

560 *Ivi*, p. 446 (cors. nostro).

561 Agostino, *Le confessioni*, Einaudi, Torino 2012, p. 3.

potevano ancora pensarlo come immutabile e onnipotente⁵⁶². Per Jonas e per Bonhoeffer invece, la potenza divina contempla l'impotenza nel soffrire, il non saper agire. Non è infatti un Dio in certa misura impotente anche quello di Bonhoeffer, per il fatto stesso che soffre? Ecco il senso ultimo del nostro confronto: tanto Jonas, che sul Lager riflette 'a cose fatte', quanto Bonhoeffer, che non fece in tempo a sapere, esortano l'uomo d'oggi a percorrere nuove strade che tengano conto del significato umano e sociale delle tragedie del secolo breve, rispondendovi adeguatamente con la riflessione e la vita pratica secondo modalità che uniscano anziché dividere.

7.3. Dalla natura alla specie. L'operazione di Antelme

La resistenza di ognuno ha dei limiti che è difficile tracciare (Robert Antelme)⁵⁶³

Ogni essere umano possiede una riserva di forza la cui misura gli è sconosciuta: [...] solo l'avversità estrema dà modo di valutarla (Primo Levi)⁵⁶⁴

Il detenuto è obbediente e docile fino a un certo punto: ma c'è un limite che non bisogna oltrepassare (Dostoevskij)⁵⁶⁵

Non sappiamo in che misura avvenga un'effettiva trasformazione del carattere umano (Hannah Arendt)⁵⁶⁶

Ogni uomo dispone di una resistenza limitata al di là della quale si apre il suo abisso personale (Anna Politkovskaja)⁵⁶⁷

A questo punto va introdotta [...] la nozione di una soglia di sofferenza oltre la quale gli atti degli individui diventano indicativi solo per quanto riguarda le loro reazioni meccaniche (Tzvetan Todorov)⁵⁶⁸

Qual è il limite del sopportabile? Come facevo a deciderlo io? Fino a che punto sarei stato in

562 "O sommo, ottimo, potentissimo, onnipotentissimo, [...] stabile e inafferrabile, immutabile che tutto muti", recita l'invocazione più appassionata del Libro Primo delle *Confessioni* (*Ivi*, p. 7), e ancora "la tua onnipotenza non è lontano da noi neppure quando noi siamo lontani da te", si legge nel Libro Secondo (*Ivi*, p. 43).

563 R. Antelme, *op. cit.*, p. 20.

564 P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 45.

565 F. M. Dostoevskij, *Memorie di una casa morta*, cit., p. 25.

566 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 598.

567 A. Politkovskaja, *Cecenia. Il disonore russo*, Fandango, Roma 2003, p. 6.

568 T. Todorov, *op. cit.*, p. 41.

grado di sopportare? Qual era il punto di sofferenza prima di arrivare all'autodistruzione? Nessuno può sapere dov'è questo confine (J. Bardach)⁵⁶⁹

Io non lo so: dov'è il limite della disperazione? Dove si esaurisce la pazienza? (E. Kersnovskaja)⁵⁷⁰

Sapevo quale prova mi attendeva, ma non potevo ancora immaginare in quale misura questa esperienza potesse toccarmi, foss'anche cambiarmi. O distruggermi. Non lo si può sapere prima (J. Semprún)⁵⁷¹

Sempre così in guardia si può restare uomini? (A. Solženicyn)⁵⁷²

Come si vede da questo elenco (necessariamente incompleto), coloro che hanno riflettuto sulle situazioni estreme prima o poi si sono trovati davanti a un dato: l'esistenza di un limite o soglia nell'interiorità umana. Un limite oltrepassato il quale sussistono improvvisi cortocircuiti, reazioni meccaniche o semplicemente l'autodistruzione: la cui posta in gioco è la stessa umanità dell'uomo. Per questo Evgenija Ginzburg può descrivere il suo viaggio nella vertigine come una "scala che conduce dall'Uomo al non-Uomo"⁵⁷³. Ma che cosa si spalanca con quest'abisso? Meglio ancora: cosa può 'dimostrare' o 'insegnare' l'oltrepassamento del limite, questo punto di non ritorno? Scrive Tzvetan Todorov:

Ricorrendo a mezzi estremi è effettivamente possibile distruggere alla base il contratto sociale e ottenere dagli uomini reazioni puramente animali. Ma qual è il significato di tale osservazione? Vuol dire che la verità della natura umana consiste in questo e che la morale è solo una convenzione superficiale, abbandonata alla prima occasione? Niente affatto. Essa dimostra, al contrario, che le reazioni morali sono spontanee e onnipresenti, e che è necessario ricorrere ai mezzi più violenti per sradicarle. [...] L'uomo non rivela la sua vera identità sotto la tortura. A forza di sopprimere gli ingredienti abituali della vita umana in società, si crea una situazione interamente artificiale, che ci ragguaglia solo su se stessa. [...] l'antico adagio secondo cui, in fondo, *homo homini lupus*, non è suffragato da ciò che si può osservare [...]: a meno di una estrema costrizione, gli esseri umani sono portati a comunicare fra loro, ad aiutarsi, a distinguere il bene dal male.⁵⁷⁴

569 J. Bardach e K. Gleeson, *op. cit.*, p. 243.

570 E. Kersnovskaja, *op. cit.*, p. 213.

571 J. Semprún, *Esercizi di sopravvivenza*, Guanda, Parma 2014, p. 26.

572 A. Solženicyn, *Il primo cerchio*, Mondadori, Milano 1974, p. 10.

573 E. Ginzburg, *op. cit.*, p. 51.

574 T. Todorov, *op. cit.*, pp. 41-2.

Il problema tuttavia rimane: poiché questa soglia è indubbiamente soggettiva, come dire con certezza che ciò che si svolge al di là di essa è puramente meccanico, predeterminabile, o viceversa imprevedibile? Siamo proprio sicuri che non ci siano più enigmi da decifrare una volta che quel limite è stato oltrepassato? E come si può parlare di natura umana se non si può generalizzare in alcun modo l'esperienza (tanto più se estrema) del singolo? Il Lager sembrerebbe da un lato spogliare l'uomo di tutto ciò che lo ha reso, nei secoli, un 'animale culturale', riducendolo – nelle parole della Arendt – a un fascio di nervi, e dall'altro impedire che in lui si possa vedere un semplice esemplare 'di natura', poiché il Lager stesso è quanto di più artificiale, dunque di più innaturale si possa immaginare. Lo stesso comportamento degli animali è davvero un termine di paragone attendibile? E cosa c'è oltre la soglia? La bestia o l'automa?

Molti testimoni non condividono il punto di vista del saggista bulgaro; ad esempio Bardach, che mutua l'antico adagio cui Todorov si riferisce proprio dalla vita civile, vedendone la manifestazione suprema e definitiva nella fauna umana del Gulag:

Čelovek čheloveku volk, l'uomo è lupo all'uomo. Quando ero bambino, mia madre mi aveva insegnato questa massima. Ora l'avevo viva nel cuore, ogni giorno, ogni ora, mentre vedevo i prigionieri scannarsi l'un l'altro per la *pajka*, la razione quotidiana di pane, oppure per una boccata di sigaretta; mentre li sentivo imprecare, piangere, gemere; mentre mi arrivava l'odore dei loro corpi in disfacimento; mentre li vedevo morire.⁵⁷⁵

Gli fa eco la Kersnovskaja, rievocando una scena di cui è stata testimone:

Ecco la scena che osservai, e più di una volta. Il kolchoziano si siede a cavalcioni di una panchetta e comincia a masticare avidamente e rumorosamente. Per quanto la madre si limiti in tutto, Potapka ha fame. Sembrerebbe perfettamente naturale che un bambino affamato si avvicini a chi sta mangiando, per farsi dare qualcosa. Ma lui lo sa: nessuno gli darà nulla. Non può ancora formulare la frase: “*Homo homini lupus*”, ma percepisce già questa amara verità. Con angoscia guarda l'uomo che mastica. Non si avvicina neanche, anzi si volta dall'altra parte e prima va, poi corre dalla madre, e solo dopo aver affondato il viso nella sua gonna scoppia in un pianto convulso e sconsolato...⁵⁷⁶

La natura dell'uomo è dunque ferina? L'uomo è lupo per l'uomo, e il Lager non farebbe che documentarlo? Sembra generalmente inevitabile ricorrere a metafore legate al mondo animale quando le condizioni di vita sono al limite dell'umana tollerabilità: così Bardach, oltre a definire l'uomo 'lupo', rapace coi suoi simili, osserva anche che i sovietici hanno saputo trasformare le

575 J. Bardach e K. Gleeson, *op. cit.*, p. 145.

576 E. Kersnovskaja, *op. cit.*, p. 155.

persone in pecore⁵⁷⁷ (e per la medesima ragione la Ginzburg sostiene che “un essere umano che non sa dove sta andando non è più un essere umano”⁵⁷⁸), o fare analogie – riprendendo Maeterlink – tra la vita sociale degli insetti e quella degli uomini⁵⁷⁹; ed è ancora la Ginzburg a parlare di “bestie operaie”⁵⁸⁰, di istinti primordiali eretti a norma⁵⁸¹, dei/delle delinquenti comuni come esseri “oltre l'umano”⁵⁸², “non-uomini”⁵⁸³; dell'uomo come “animale più feroce”⁵⁸⁴, fino a riportare uno scambio avuto con un medico, tale dottor Walter, che in un momento di difficoltà la consola dicendo: “non disperare. Sì, nell'uomo vive la bestia. Ma alla fine l'uomo non potrà non vincere”⁵⁸⁵. L'uomo sarebbe, stando a queste versioni, un essere la cui compresenza di natura e cultura si traduce in una lotta incessante tra la bestia e l'uomo dentro di lui: l'uomo degno di questo nome non sarebbe altro che l'essere in grado di affermare se stesso sulla parte che mira a negare la stessa umanità in lui. Non siamo distanti da Pascal, per il quale l'uomo non è né angelo né bestia ma l'uno e l'altro⁵⁸⁶. Pascal tuttavia poteva ancora rifarsi a una natura umana come immagine indubitabile di quella divina, dove la bestia che è nell'uomo avanza quanto più l'angelo si allontana da Dio; ma l'uomo contemporaneo, che ha perso per sempre l'illusione di una tensione spontanea (naturale, appunto) verso la perfezione, il giusto e il bene (e il Sommo Bene), può oggi fare propria questa concezione? Se il Novecento ha sancito la vittoria della bestia sull'angelo, del brutto sull'uomo, non è forse vero che in virtù di questa è stata spazzata via definitivamente ogni ipotesi di 'stabilità', che ogni simulacro di una natura corrispondente a un ordine è stato cacciato dalla sua anima marcita? Che infine la stessa idea di ordine (e perciò di un disegno) non ha più cittadinanza alcuna? Pure la Kersnovskaja insiste sulla compiuta disumanizzazione dell'individuo⁵⁸⁷ e sulla natura ferina dell'uomo⁵⁸⁸, ma presenta anche le differenze derivanti dalla lotta con la natura *sic et simpliciter*,

577 “I sovietici [...] sapevano [...] come trasformare le persone in pecore, come privarle della volontà e della dignità, rendendole obbedienti agli ordini, anche se questi ordini significavano il loro annientamento” (J. Bardach e K. Gleeson, *op. cit.*, p. 61).

578 E. Ginzburg, *op. cit.*, p. 268.

579 Cfr. J. Bardach, *op. cit.*, p. 185.

580 E. Ginzburg, *op. cit.*, p. 311.

581 Scrive la Ginzburg dei bambini di Kolyma: “ognuno di loro difende il proprio posto sotto il sole della Kolyma in una continua lotta contro gli altri. Implacabili, si danno botte in testa l'un l'altro, si strappano i capelli, si mordono... Risvegliarono in me istinti primordiali: mi veniva voglia di raccogliermeli tutti intorno, di stringerli tutti a me per proteggerli dai colpi della sorte” (*Ivi*, p. 313). Come si vede, gli istinti primordiali non hanno solo a che fare con la guerra di tutti contro tutti; anche l'istinto materno è natura, e la Ginzburg presenta il proprio sentimento per quel che almeno in parte è, quello di una femmina per i cuccioli. C'è dunque una componente animale che può arrecare bene, in Lager: ma essa sembra poter venire dalle sole donne.

582 *Ivi*, p. 320.

583 *Ivi*, p. 359.

584 *Ivi*, p. 93.

585 *Ivi*, p. 422.

586 “Il est dangereux de trop faire croire à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. [...]. Il ne faut pas que l'homme croie qu'il est égal aux bêtes, ni aux anges, ni qu'il ignore l'un et l'autre, mais qu'il sache l'un et l'autre” (Pascal, *Pensées*, Gallimard, Paris 2004, p. 109).

587 Cfr. E. Kersnovskaja, *op. cit.* p. 646.

588 “Dio mio, che animale abominevole è l'uomo, in balia di tutti i vizi e i cattivi istinti, se non lo frena la paura!” (*Ivi*, p. 398).

ricordando con ciò che l'uomo non può mai essere un puro animale⁵⁸⁹, perché c'è sempre implicitamente in lui, a meno che non si tratti dei mangiarifiuti (il *Muselmann* del lager nazista e il *dochodjaga* del gulag), una componente non-naturale, dunque *anche* non-animale; al contempo, paragona l'uomo alla natura in senso tecnico (la flora), introducendo un tema che pochi hanno posto in essere, vale a dire, anziché la relazione tra uomo e animale, quella tra uomo e vegetale: “il temporale aveva lavato la natura eternamente meravigliosa, mentre gli uomini, muffa insignificante sulla faccia della terra, compivano la loro crudele opera”⁵⁹⁰. Non solo la bestia dimora, per la Kersnovskaja, ma anche quella che Aristotele chiamerebbe “anima vegetale”⁵⁹¹, che però qui diventa addirittura un ponte per teorizzare l'elemento deteriore alla base dell'umano: esso non sarebbe nient'altro che un batterio, un virus, un tumore; o una muffa per l'appunto... L'uomo è 'natura' anche in questo senso, non – come in Aristotele – secondo un'ottica per così dire cumulativa, dove ogni facoltà presuppone la precedente, dove l'anima razionale poggia su quella animale e questa è inconcepibile senza quella vegetale: no, si tratterebbe piuttosto di una compresenza piena, non gerarchica, al punto che l'uomo può coincidere di volta in volta con questa o con quest'altra.

Che cos'è dunque l'uomo? Dostoevskij, a partire dalla sua esperienza di reclusione, ne ha dato una definizione famosa: “l'uomo è l'essere che a tutto si abitua, e io penso che sia questa la sua miglior definizione”⁵⁹². Il Novecento ha dato concretezza a tale definizione, dimostrando che gli uomini possono essere resi *altro* da ciò che sono. Dopo il lager, l'espressione “Io è un altro” smette di avere una funzione poetica e clinica, per acquisirne una apocalittica: l'uomo ha scoperto sulla sua pelle che tutto è possibile (come hanno insistito la Arendt e Rousset), che non esiste 'casa' per l'uomo, non esiste dimensione dell'essere presso cui dimorare, presso cui ritrovarsi anche solo come ente di natura fra gli altri. Il Lager sembrerebbe aver vanificato lo stesso progetto di una definizione dell'umano, per affidarlo a una rappresentazione ostensiva che ne restituisca le infinite possibilità d'essere: quanto spazio infatti per la metamorfosi, nella specie umana, quante possibilità di mutamento nell'arco di una sola vita, di una sola specie! Quante fasi, quanti capovolgimenti in quel laboratorio angusto che è il campo di concentramento! Il Lager è dunque l'epifania suprema dell'umano? La 'verità' sull'uomo? Qui bisogna fare attenzione, perché ha ragione Herling (e

589 “Nella lotta con la natura vince il coraggio, con gli uomini ci vuole l'astuzia” (Ivi, p. 254).

590 Ivi, p. 98 (cors. nostro).

591 “Un essere vive se ad esso appartiene anche una sola di queste caratteristiche, e cioè l'intelletto, la sensazione, il moto e la quiete nel luogo, e inoltre il mutamento nel senso della nutrizione, la decrescita e la crescita. Pertanto sembra che vivano anche tutte le piante. Risulta infatti che hanno in se stesse una facoltà ed un principio in virtù del quale crescono e decrescono in direzioni opposte [...]. Questa facoltà può esistere indipendentemente dalle altre, mentre è impossibile che, negli esseri mortali, le altre esistano indipendentemente da essa” (Aristotele, *L'anima*, Bompiani, Milano 2005, p. 121).

592 Dostoevskij, *Memorie di una casa morta*, cit., p. 18. Anche Dostoevskij insiste sull'animalità dell'uomo, anche se con “lato fisico” non allude necessariamente alla sua natura ferina, ma più in generale alla soddisfazione degli impulsi (cfr. Ivi, pp. 108-9).

Todorov con lui) ad affermare che non si può parlare di verità umana laddove s'intenda precisamente negare l'umano come tale, privandosi con ciò della possibilità di giudicarne l'operato⁵⁹³, laddove gli si nega la possibilità di scegliere o si fa di tutto per negargliela (“ogni nostra azione è, a tempo e luogo, sensibilmente l'unica possibile”⁵⁹⁴). L'unico modo in cui ci si può avvicinare a questa realtà senza venirne sviati è per approssimazione con la società umana in condizioni non estreme: solo allora il Lager può diventare il simbolo delle conseguenze che determinate componenti dell'animo umano – in ogni luogo, in ogni epoca – possono raggiungere quando non trovano ostacoli di fronte a sé stesse. In questo senso non c'è ragione di obiettare nulla alle seguenti parole di Antelme: “era il movimento stesso del disprezzo – la piaga del mondo – così come più o meno camuffato, impera ovunque nei rapporti umani di tutto il mondo da cui noi eravamo stati tolti. Lì erano solo più evidenti. Noi davamo all'umanità sprezzante la possibilità di mostrarsi a nudo”⁵⁹⁵. Ed è proprio ad Antelme che conviene guardare in conclusione del nostro percorso: egli ci consente infatti di spostare il fulcro dell'analisi dal concetto di natura a quello di specie. Lo abbiamo appena visto, parlare di natura umana nel nostro contesto è piuttosto azzardato: in Lager sembrano esservi tante 'nature' quanti individui; inoltre un concetto come questo presuppone un'essenza che cambia: e non abbiamo definito la stessa essenza umana come ciò che è definito dalla sua attitudine al mutamento? Il Lager da questo punto di vista è un terreno insidioso. Se infatti è vero, come afferma Dostoevskij, che la natura umana è 'manipolabile' pressochè senza limiti, allora bisognerà ammettere che la 'natura' in senso stretto non esiste, che 'natura umana' è tutt'al più un'ipotesi, perché non esiste 'natura' che possa essere definita se non nelle condizioni in cui all'uomo è concesso d'esser uomo; il Lager non sembrerebbe dimostrare nulla, se non che l'uomo, una volta ridotto a non-uomo, è capace di qualunque cosa. L'unica opzione percorribile ci pare allora, finalmente, quella che abbandona il concetto di natura umana, il quale affida ad altri mezzi (figurativi, narrativi) l'enigma che non può sciogliere, a quello di *specie umana*. È a questa nozione che dobbiamo guardare: su queste basi ogni uomo è 'natura' in quanto ciò che ha peso e valore è il dato biologico della sua appartenenza a un orizzonte comune che egli stesso come suo membro trascende, e che tuttavia lo pone sullo stesso piano dei suoi simili indipendentemente da qualsiasi dato esteriore. Solo rivendicando la nostra comune umanità in quanto membri di una specie, potremo forse affermare che quanto è avvenuto nei campi e per mezzo dei campi non è stato invano. Antelme ci indica questa strada in alcune pagine memorabili, che qui citiamo nella loro interezza:

593 “Sono giunto al convincimento che l'uomo può essere umano solo in condizioni umane, e considero assurdo il giudicarlo severamente dalle azioni che egli compie in condizioni disumane, come sarebbe assurdo misurare l'acqua dal fuoco, e la terra dall'inferno” (G. Herling, *op. cit.*, p. 152); cfr T. Todorov, *op. cit.*, p. 42; cfr. anche Bardach: “non potevo giudicarli come li avrei giudicati se fossimo stati liberi” (J. Bardach e K. Gleeson, *op. cit.*, p. 388).

594 P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 123.

595 R. Antelme, *op. cit.*, p. 61.

Fuori la vallata è nera. Nessun rumore vi arriva. I cani dormono il loro sonno sano dei sazi. Gli alberi respirano calmi. Gli insetti notturni si nutrono nel prato. Le foglie traspirano e l'aria si gonfia di umidità. I prati si coprono di rugiada e tra poco brilleranno al sole. Sono là vicinissime, si dovrebbe poterle toccare, accarezzare, queste immense distese di pelo. Cosa si accarezza, e come si accarezza? Che cos'è dolce al tocco, che cos'è solo da accarezzare?

Mai saremo stati così sensibili alla salute della natura. Mai saremo stati così vicini a confondere con l'onnipotente l'albero che certo domani sarà ancora vivo. Abbiamo dimenticato tutto ciò che marcisce in questa notte forte, e le bestie ammalate e sole. La morte è stata scacciata da noi dalle cose della natura perché non ci vediamo nessun genio che si accanisca contro di lei e le perseguiti. Ci sentiamo come se avessimo assorbito tutti i possibili imputridimenti. Tutti coloro che sono in questa sala appaiono come la malattia straordinaria, e la nostra morte qui la sola vera. Così assomiglianti alle bestie, tutte le bestie ci sembrano cose di lusso; così assomiglianti alle piante che marciscono, il destino di queste piante ci sembra meraviglioso come la fine di coloro che muoiono nel proprio letto. Noi siamo al punto di assomigliare a tutto quello che si batte solo per mangiare e muore se non mangia; al punto da livellarci su un'altra specie, che non sarà mai la nostra, ma verso la quale si tende: ma questa che vive almeno secondo una sua autentica legge – le bestie non possono diventare più bestie – appare altrettanto sontuosa che la nostra «vera» di cui la legge può anche essere quella di portarci qui. *Ma non ci possono essere ambiguità: noi restiamo uomini, finiremo come uomini. La distanza che ci separa da un'altra specie resta intatta; non è storica. È un sogno SS quello di credere che si abbia la missione storica di cambiare specie e siccome questo cambiamento avviene troppo lentamente, ammazzano. No, questa malattia straordinaria non è altro che un momento culminante della storia degli uomini. Questo può significare due cose: primo, che fanno la prova della solidità di questa specie, della sua immutabilità. In seguito che la varietà dei rapporti tra gli uomini, il loro colore, i loro costumi e divisione in classi, mascherano una verità che qui, ai limiti della natura, appare evidente; toccati i nostri limiti: non esistono più specie umane, ma la specie umana. Proprio perché siamo uomini come loro, le SS in definitiva saranno impotenti davanti a noi. Perché avranno tentato di mettere in questione l'unità di questa specie, finalmente verranno schiacciati. Ma il loro comportamento e la nostra situazione non sono che l'ingrandimento, la caricatura estrema – in cui nessuno vuole né può riconoscersi – dei comportamenti e delle situazioni che esistono nel mondo, che sono anzi quel vecchio «vero mondo» di cui noi sogniamo. Effettivamente laggiù avviene come se ci fossero delle specie – o più esattamente come se l'appartenenza alla specie non fosse certa, come se si potesse entrarci e uscirne, esserci a metà o entrarci interamente o addirittura non entrarci mai per intere generazioni – la divisione in razze o in classi è il canone della specie e mantiene sempre pronto, come ultima linea di difesa, l'assioma: «Quella non è gente come noi».*

Ebbene qui la bestia è diventata invidiabile, l'albero una divinità, tuttavia noi non possiamo

diventare né bestia né albero. Né noi possiamo, né le SS possono farci arrivare a questo punto. Ed è nel momento in cui la maschera ha assunto l'aspetto più odioso, quando sta per diventare la faccia che noi abbiamo, che la maschera cade. E se pensiamo allora questa cosa, che da qui è certamente quello che di più considerevole si possa pensare: «Le SS sono degli uomini come noi»: se tra le SS e noi – nel momento cioè della più forte distanza tra esseri, nel momento in cui il limite dell'asservimento degli uni e il limite della potenza degli altri sembra doversi immobilizzare in un rapporto sovranaturale – noi non possiamo vedere nessuna differenza sostanziale né di fronte alla natura né di fronte alla morte; siamo costretti a dire che non vi è che una sola specie umana. Che tutto ciò che maschera nel mondo questa unità, tutti coloro che mettono gli esseri nella condizione di sfruttati, d'asserviti implicando con questo l'esistenza di specie diverse, è falso e folle; noi qui ne abbiamo la prova, la più irrefutabile prova, visto che la più miserabile vittima non può far altro che constatare che anche la potenza del boia nel compiere la sua funzione non è che una delle tante possibilità umane, la possibilità di uccidere. Può ammazzarlo un uomo, ma non cambiarlo in qualche cosa d'altro.⁵⁹⁶

596 R. Antelme, *op. cit.*, pp. 256-8 (cors. nostro).

CONCLUSIONI

Il campo di concentramento rappresenta uno spartiacque nella storia dell'uomo: dinanzi ad esso c'è un prima e un dopo. Obiettivo del presente studio era dimostrare come la sua irruzione non possa che ripercuotersi con forza su tutte le modalità con cui l'uomo pensa se stesso e il mondo. La biopolitica, il concetto di Dio, la natura umana, il problema del male e gli altri temi da noi toccati nelle pagine precedenti, non sono che un ristretto campione selezionato a partire dagli ambiti coinvolti (e sconvolti) dall'evento concentrazionario. Avremmo potuto sceglierne altri; ma il nostro scopo non era l'eshaustività, perché ad essa si può ragionevolmente aspirare laddove lo stato delle ricerche sia sufficientemente avanzato. Nel nostro caso invece, l'auspicio formulato più di trent'anni fa da Kamiński, relativo a un confronto serrato tra il modello nazista e quello staliniano, è rimasto sostanzialmente inascoltato; perciò il nostro intento non poteva che limitarsi a fornire un contributo in questa direzione: contributo necessariamente incompleto, anche se speriamo non inutile. Da qui la scelta di alcuni temi, ai nostri occhi i più significativi.

La strada è ovviamente ancora lunga, ma per noi alcuni segni rimangono indelebili: il fatto che Lager e Gulag costituiscano i poli di una comparazione dove le differenze, pur numerose, sono meno risolutive delle affinità; che le distinzioni tra i due sono doverose purché sia chiaro che sono perlopiù di grado, non di sostanza, il che d'altra parte non significa includere nello stesso paradigma altre forme-campo, come sostengono gli alfieri della biopolitica; che al di là delle inevitabili discrepanze dovute alle variabili culturali e alla congiuntura storica, il campo di concentramento nazista e quello staliniano rendono ineludibile, con un'urgenza e una radicalità mai raggiunta prima, la questione dell'umanità dell'uomo.

È compito del sapere umanistico continuare a porre tale questione: si tratta di mobilitare gli strumenti delle sue molte branche per giungere a percorsi differenziati da mettere al servizio della contemporaneità. Affinché il genere di annichilimento che ha visto nel campo di concentramento nazista e staliniano la sua realizzazione effettuale, non si ripresenti più.

BIBLIOGRAFIA DELLE OPERE CITATE

A. Testi sui campi di concentramento

- Adamova-Sliozberg, O., *Il mio cammino*, Le Lettere, Firenze 2003
- Agamben, G., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 2012
- Améry, J., *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2011
- Antelme, R., *La specie umana*, Einaudi, Torino 1997
- Applebaum, A., *Gulag. Storia dei campi di concentramento sovietici*, Mondadori, Milano 2005
- Bardach, J., *L'uomo del Gulag*, Il Saggiatore, Milano 2006
- Barnes, S. A., *Death and Redemption. The Gulag and the Shaping of Soviet Society*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2011
- Bauman, Z., *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna 2010
- Buber-Neumann, M., *Prigioniera di Stalin e Hitler*, Il Mulino, Bologna 2005
- Camon, F., *Conversazione con Primo Levi. Se c'è Auschwitz, può esserci Dio?*, Guanda, Milano 2014
- Collotti, E. (a cura di), *Lager, totalitarismo, modernità. Identità e storia dell'universo concentrazionario*, Bruno Mondadori, Milano 2002
- Craveri, M., *Resistenza nel Gulag. Un capitolo inedito della destalinizzazione in Unione Sovietica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003
- Dolot, M., *Execution by hunger. The Hidden Olocaust*, Norton&Company, New York 1987
- Dundovich E.-Gori F.-Guercetti E., *Gulag. Storia e memoria*, Feltrinelli, Milano 2004
- Florenskij, P. A., *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, Mondadori, Milano 2013
- Elkins, C., *Britain's Gulag. The Brutal End of Empire in Kenya*, Pimlico, London, 2005
- Frankl, V., *Uno psicologo nei Lager*, Ares, Milano 2013
- Friedländer, S., *Gli anni dello sterminio. La Germania nazista e gli ebrei (1939-1945)*, Garzanti, Milano 2009
- Ginzburg, E., *Viaggio nella vertigine*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2011
- Gozzini, G., «Lager e Gulag: quale comparazione?», in Collotti, E. (a cura di), *Lager, totalitarismo*,

- modernità. Identità e storia dell'universo concentrazionario*, Bruno Mondadori, Milano 2002
- Gregory P. R. and Lazarev, V., *The Economics of Forced Labor. The Soviet Gulag*, Hoover Institution Press, Stanford 2003
- Grossman, V., *L'inferno di Treblinka*, Adelphi, Milano, 2010
- Herling, G., *Un mondo a parte*, Feltrinelli, Milano 2010
- Ivanova, G. M., *Labor camp socialism. The Gulag in the Soviet Totalitarian System*, M. E. Sharpe, New York 2000
- Jaspers, J., *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina, Milano 2012
- Jonas, H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 2013
- Kamiński, A. J., *I campi di concentramento dal 1896 a oggi. Storia, funzioni, tipologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997
- Kersnovskaja, E., *Quanto vale un uomo*, Bompiani, Milano 2009
- Khlevniuk, O. V., *The History of the Gulag. From Collectivization to the Great Terror*, Yale University Press, Yale 2004
- Klüger, R., *Vivere ancora*, SE, Milano 2005
- Kogon, E., *The theory and practice of hell. The German Concentration Camps and the system behind them*, Farrar Strauss and Giroux, New York 2006
- Langbein, H., *Uomini ad Auschwitz. Storia del più famigerato campo di sterminio nazista*, Mursia, Milano 2013
- Laquer W. (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto*, Einaudi, Torino 2007
- Levi, P., *Ad ora incerta*, Garzanti, Milano 2013
- Levi, P., *Conversazioni e interviste 1964-1987*, Einaudi, Torino 1997
- Levi, P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2007
- Levi, P., *La tregua*, Einaudi, Torino 1974
- Levi, P., *Lilit e altri racconti*, in Id., *I racconti*, Einaudi, Torino 1996
- Levi, P., *Se non ora, quando?*, Einaudi, Torino 2011
- Liechtenhan, F.-D., *Il laboratorio del Gulag. Le origini del sistema concentrazionario sovietico*, Lindau, Torino, 2009
- Millu, L., *Il fumo di Birkenau*, Giuntina, Firenze 2011
- Minazzi, F., *Filosofia della Shoah. Pensare Auschwitz: per un'analisi dell'annientamento nazista*,

Giuntina, Firenze 2006

Neurath, P. M., *The Society of Terror. Inside the Dachau and Buchenwald Concentration Camps*, Paradigm Publishers, Boulder 2005

Pahor, B., *Necropoli*, Fazi, Roma 2008

Razgon, L., *La nuda verità*, l'ancora del mediterraneo, Napoli, 2000

Rossi, J., *Com'era bella questa utopia. Cronache dal Gulag*, Venezia, Marsilio 2003

Rossi, J., *Manuale del Gulag. Dizionario storico*, l'ancora del mediterraneo, Pavona, 2006

Rousset, D., *L'universo concentrazionario*, Baldini&Castoldi, Milano, 1997

Šalamov, V., *I racconti di Kolyma*, Einaudi, Torino 1999

Šalamov, V., *Višera*, Adelphi, Milano 2010

Semprun, J., *La scrittura o la vita*, Guanda, Parma 2005

Sereny, G., *In quelle tenebre*, Adelphi, Milano, 2012

Sofsky, W., *L'ordine del terrore*, Laterza, Roma-Bari 2011

Šolgenicyn, A., *Arcipelago Gulag*, Mondadori, Milano 1975

Solženicyn, A., *Il primo cerchio*, Mondadori, Milano 1974

Šolgenicyn, A., *Una giornata di Ivan Denisovič*, Einaudi, Torino 2014

Suderland, M., *Inside Concentration Camps*, Polity Press, Cambridge 2013

Todorov, T., *Di fronte all'estremo*, Garzanti, Milano 2011

Wiesel, E. «For Some Measure of Humility», in *Sh'ma. A Journal of Jewish Responsibility*, 31/10/1975

Wiesel, E., *La notte*, Giuntina, Firenze 2012

B. Opere di carattere generale

Agamben, G., *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005

Agamben, G., *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2013

Agamben, G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2014

Agamben, G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2008

Agamben, G., *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003

- Agostino, *Le confessioni*, Einaudi, Torino 2012
- Arendt, H., *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2013
- Arendt, H., *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004
- Arendt, H., *Sulla violenza*, Guanda, Parma 2008
- Aristotele, *L'anima*, Bompiani, Milano 2005
- Aristotele, *Politica*, Rizzoli, Milano, 2002
- Barnard, A., *Anthropology and the Bushman*, Berg, Oxford 2007
- Bensoussan, G., *Genocidio. Una passione europea*, Marsilio, Venezia 2009
- Berdjaev, N., *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*, Mursia, Milano 1992
- Bettelheim, B., *Il cuore vigile. Autonomia individuale e società di massa*, Adelphi, Milano 1998
- Bettelheim, B., *Sopravvivere*, SE, Milano 2005
- Blanchot, M., *L'èspace litteraire*, Gallimard, Paris 2007
- Bonhoeffer, D., *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, San Paolo, Milano 1996
- Calvino, I., *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 2010
- Canetti, E., *Massa e potere*, Adelphi, Milano 2010
- Cartesio, R., *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 2007
- Chagnon, N. A., *Tribù pericolose. La mia vita tra gli Yanomamö e gli antropologi*, Il Saggiatore, Milano, 2014
- Cioran, E. M., *Il funesto demiurgo*, Adelphi, Milano 2011
- Del Noce, A., *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 2010
- Dostoevskij, F., *I demoni*, Mondadori, Milano 2007
- Dostoevskij, F. M., *Memorie di una casa morta*, Rizzoli, Milano 2004
- Esposito, R., *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010
- Fallada, H., *Ognuno muore solo*, Sellerio, Palermo 2010
- Fichte, J. G., *Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma-Bari 2005
- Gellately, R.-Kiernan, B., *Il secolo del genocidio*, Longanesi, Milano 2006

- Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2007
- Grossi, P., *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2003
- Grossman, V., *Vita e destino*, Adelphi, Milano 2010
- Hillesum, E., *Diario 1941-1942* (ed. integrale), Adelphi, Milano 2013
- Kiš, D., *Una tomba per Boris Davidovič*, Adelphi, Milano 2005
- Klay, P., *Fine missione*, Einaudi, Torino 2015
- Koestler, A., *Buio a mezzogiorno*, Mondadori, Milano 1966
- Lerner, B., *Nel mondo a venire*, Sellerio, Palermo 2015
- Lévi-Strauss, C., *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000
- Lévi-Strauss, C., *Lo sguardo da lontano*, Il Saggiatore, Milano 2010
- Marcuse, H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999
- Maritain, J., *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 2009
- Merton, T., *La montagna dalle sette balze*, Garzanti, Milano 2015
- Nietzsche, F., *Al di là del bene e del male*, Fabbri Editori, Milano 2004
- Nietzsche, F., *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 2001
- Pascal, *Pensées*, Gallimard, Paris 2004
- Poliakov, L., *Il nazismo e lo sterminio degli Ebrei*, Einaudi, Torino 2003
- Politkovskaja, A., *Cecenia. Il disonore russo*, Fandango, Roma 2003
- Segre, C., *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Einaudi, Torino 1999
- Shakespeare, W., *Amleto*, Feltrinelli, Milano, 2014
- Semprún, J., *Esercizi di sopravvivenza*, Guanda, Parma 2014
- Steinbeck, J., *I nomadi*, Il Saggiatore, Milano 2015
- Tesson, S., *Nelle foreste siberiane*, Sellerio, Palermo 2015
- Wirth, L., *Il ghetto. Il funzionamento sociale della segregazione*, Res Gestae, Milano 2014

C. Filmografia

Hannah Arendt, regia di Margarethe von Trotta, Germania, Lussemburgo, Francia 2012

Il figlio di Saul, regia di László Nemes, Ungheria 2015

La vita è bella, regia di Roberto Benigni, Italia 1997

The Eichmann Show, regia di Paul Andrew Williams – USA 2015

INDICE

Introduzione	pag. 1
1. <i>Lager e Gulag. Avviamento alla problematica concentrazionaria in chiave comparata</i>	pag. 4
1.1 <i>Prime affinità e differenze</i>	pag. 4
1.2 <i>Sociologia applicata e società concentrazionaria</i>	pag. 8
1.3 <i>Problemi di cultura e filosofia. Le tradizioni russa e tedesca</i>	pag. 11
1.4 <i>Margarete Buber-Neumann prigioniera di Hitler e Stalin</i>	pag. 19
2. <i>Il Gulag staliniano</i>	pag. 27
2.1 <i>Gulag: origini</i>	pag. 28
2.2 <i>Gli spazi e la loro organizzazione</i>	pag. 32
2.3 <i>L'organizzazione del tempo</i>	pag. 38
3. <i>Il Lager nazista</i>	pag. 50
3.1 <i>Problematica relativa allo studio dei campi nazisti</i>	pag. 50
3.2 <i>Lager: origini</i>	pag. 55
3.3 <i>Gli spazi e la loro organizzazione</i>	pag. 58
3.4 <i>L'organizzazione del tempo</i>	pag. 60
4. <i>Biopolitica e politica concentrazionaria</i>	pag. 66
4.1 <i>Un argomento ineludibile</i>	pag. 66
4.2 <i>Un pensiero 'forte'</i>	pag. 67
4.3 <i>Il campo di concentramento come paradigma del moderno</i>	pag. 68
4.4 <i>Critica della concezione agambeniana di campo</i>	pag. 72
4.5 <i>La biopolitica di fronte all'abisso</i>	pag. 87
5. <i>Ateismo e scetticismo in Lager</i>	pag. 91
5.1 <i>Il posto del pensiero</i>	pag. 91
5.2 <i>Ateismo</i>	pag. 102
5.3 <i>Scetticismo</i>	pag. 107
6. <i>Fede religiosa e realtà concentrazionaria</i>	pag. 110
6.1 <i>Quale fede?</i>	pag. 110
6.2 <i>Fede religiosa e fede politica</i>	pag. 111
6.3 <i>Credenti in Lager</i>	pag. 116
7. <i>Il male, Dio, l'uomo dopo Auschwitz e Kolyma</i>	pag. 126
7.1 <i>Il male radicale e la sua banalità. Hannah Arendt</i>	pag. 127
7.2 <i>Dio. Le proposte di Jonas e Bonhoeffer</i>	pag. 136
7.3 <i>Dalla natura alla specie. L'operazione di Antelme</i>	pag. 148
Conclusioni	pag. 156
Bibliografia	pag. 157

