

La scelta di Sophie

«Cosa posso fare per essere salvo?»

Tu mi hai ispirato: so con te ciò che non ho mai saputo, perché il tuo sguardo non è dentro di me, né dentro il mondo. Io mi sono confuso con me stesso e il mondo. Ho creduto che il mio dovere fosse qui. Ma il potere che io ho servito non ha un solo modo per escludere, per segregare, martirizzare e assassinare coloro la cui vita esso non considera degna di essere vissuta. Ne ha anche un secondo, che è quello che ha fatto di me un suo servo. Così la mia vita è divenuta degna di essere vissuta davanti al potere: ma ormai non lo è più davanti alla mia coscienza. Di quanti delitti sono stato complice, per un odio che per servilismo verso i padroni ho *realmente* provato, senza renderli conto che i padroni mi rendevano oggetto della stessa specie di odio, davanti a coloro che invece mi sono fratelli»
(P.P. Pasolini, San Paolo)¹.

I. La scelta di Sophie

1. Più che un romanzo sulla ‘scelta’, il testo, ormai classico, di **William Styron**, *Sophie’s Choice*, *La scelta di Sophie*, del 1976², è un libro sul rimorso, sul senso di colpa, sulla necessità della morte, sulla sofferenza preziosa e soprattutto sulla *redenzione*. Quasi tutti i personaggi che lo compongono, infatti, sono profondamente travagliati da questi sentimenti conflittuali e angosciosi. La ragione di ciò risiede nel *momento storico* in cui l’autore ambienta il suo lungo romanzo. La lunghezza dipende dalla molteplicità dei piani narrativi legati fra di essi sia da vincoli narrativi sia da necessità espositiva, ma anche da ragioni storiche e spazio-temporali che trovano la loro giustificazione nella citazione che l’autore fa di alcune tesi tratte dal

1 Einaudi, Torino, 1977, p. 70. Si tratta della confessione che un carceriere tedesco fa a San Paolo, quando questi, all’epoca del nazismo (nella trasposizione pasoliniana della vita dell’apostolo), si trovava detenuto in una prigione di Monaco o di Colonia. Essa è inserita in uno degli appunti (48) per la sceneggiatura che Pasolini aveva scritto in vista di un film (mai realizzato) sulla vita di Paolo di Tarso.

2 Mondadori, Milano, 2005.

saggio di George Steiner, *Language and silence*, del 1967³. Gli anni in cui si svolge il romanzo sono quelli immediatamente successivi alla fine del secondo conflitto mondiale, ed esattamente il 1947. Anni cruciali, per quanto riguarda l'assetto e le prospettive storico-politiche dell'intero pianeta, specie dopo Hiroshima e Nagasaki, con gli sviluppi imprevedibili della guerra fredda e, ovviamente, con gli effetti postbellici provocati dalla Germania nazista. Le circostanze relative alla 'scelta' di Sophie riguardano solo quindici delle seicentoquindici pagine del romanzo, ovvero le pagine conclusive del quindicesimo capitolo, il penultimo. L'intera vicenda di Sophie, cioè, avrebbe potuto essere narrata in meno di venti pagine, le quali risultano nondimeno imprescindibili per il lettore che voglia ritrovare e comprendere il motivo fondamentale di tutto quanto il libro: la *redenzione*, appunto. Si tratta di una redenzione di cui, per motivi storico-culturali, sono alla ricerca un po' tutti i personaggi del romanzo.

2. Insieme a molti prigionieri, tra cui Wanda e altri componenti della resistenza polacca, il 1° aprile 1943, **Sophie Zawistowska** giunge con il treno sino all'interno del Lager di Auschwitz-Birkenau. Una volta scesa sulla banchina ferroviaria, si trova dinanzi un giovane Hauptsturmführer, dottore in medicina, medico addetto alle selezioni. Stingo - l'io narrante e protagonista egli stesso del romanzo - lo battezza Fritz Jemand von Niemand: letteralmente 'Qualcuno di Nessuno', qualcuno che viene dal nulla; *Jemand von Nichts* si potrebbe dire, o meglio ancora *Jemand von Nacht*, qualcuno che proviene dalla notte, perché Sophie in due anni di Lager non era mai riuscita a conoscerne il nome. Mutuando poi un'espressione heideggeriana si potrebbe definirlo *Platzhalter der Nichts* o *Platzhalter der Nacht*, sentinella del niente o sentinella della notte. E per un filosofo come Heidegger attento alle etimologie e alle radici greche della lingua germanica, per un pensatore che ha saputo cogliere la coincidenza tra *Geschichte* e *Geschick*, tra storia e destino, non doveva essere poi tanto difficile individuare anche quella tra *Nichts* e *Nacht*. Sophie vi giunge con i suoi due figli, Jan, il maggiore, di dieci anni, ed Eva, di otto. Essa viene catturata non perché ebrea né perché oppositrice del regime nazista, ma solo perché nascondeva sotto il vestito una coscia di prosciutto per la madre. Tutto il cibo allora, secondo le esigenze belliche, veniva requisito dai soldati tedeschi. Sophie è una giovane polacca molto bella, figlia unica di due professori universitari: il padre, Zbigniew Biegański, docente di giurisprudenza all'antica università jagellona di Cracovia e antisemita per convinzione; la madre docente di musica presso la medesima università. Già nel 1938, il padre aveva scritto un piccolo libello (*Die polnische Judenfrage: Hat der Nationalsozialismus die Antwort?*) nel quale delineava

3 *Linguaggio e silenzio*, Garzanti, 2001.

l'abolizione totale o la soluzione finale degli ebrei di Polonia, individuando alcuni luoghi di deportazione, fra cui il Madagascar. Egli aveva voluto che sin da giovanissima, a sedici anni, Sophie imparasse la stenografia e la dattilografia. Fu essa infatti che trascrisse e batté a macchina tutte le idee antisemite del padre, aiutandolo persino a diffondere il libretto stampato in proprio nelle università di Cracovia. Anche il marito di Sophie, Kazik Zawistowski, era antisemita, e divenne ben presto collaboratore zelante del suocero. Quando nel settembre del 1939 i tedeschi invadono la Polonia e il Capo della sezione giuridica del Partito nazionalsocialista, l'avvocato ebreo - «mirabile dictu»! (p. 301) - Hans Frank, insediatosi nel castello della Wawel di Cracovia, divenne il governatore della Polonia occupata (ossia della parte occidentale che, appena un mese prima, Hitler, con il patto Ribbentrop-Molotov, aveva ottenuto dall'accordo con Stalin), l'intelligentia universitaria di Cracovia e polacca in generale fu logicamente la prima ad essere arrestata e deportata nel campo di Sachsenhausen, creato dalle SA nel 1935-36 al posto di quello di Oranienburg, a nord di Berlino. Lager nel quale, provenendo dalla scuola di Dachau, Rudolf Höss, dal 1° agosto 1938 svolge la mansione di amministratore del comandante e di *Schutzhaftlagerführer*, segretario addetto al disbrigo della corrispondenza ufficiale con le autorità esterne. A nulla, ovviamente, valsero le proteste del prof. Biegański e di suo genero: entrambi trovarono la morte in quel Lager.

3. Tramite il padre, inoltre, qualche anno prima di essere deportata ad Auschwitz, Sophie conosce a Cracovia una persona molto importante e influente, il dottor Walter Dürrfeld, un industriale tedesco, un alto dirigente della IG Farbenindustrie produttrice di gomma sintetica. Durante quella visita prestigiosa il prof. Biegański aveva provato a spiegare e a illustrare al suo ospite il contenuto di quel suo libello antisemita, ma questi (simbolo del potere industriale e finanziario tedesco che ha speculato sulla Shoah) sembrava più interessato alla bellezza della figlia, già allora in crisi matrimoniale. Ebbene, Sophie rivedrà questo prestigioso quanto distaccato industriale dalle unghie curate proprio ad Auschwitz, a colloquio con il *Kommandant* Rudolf Höss, presso il cui alloggio lei aveva ottenuto un lavoro come stenografa, dattilografa e interprete. Durante il suo impiego come segretaria ebbe il coraggio di parlare e di proporre al *Kommandant* la liberazione del figlio Jan dal Lager dei bambini di Auschwitz e di inserirlo nel progetto *Lebensborn* - un progetto (antitetico a quello denominato *Euthanasie*) attraverso cui i nazisti miravano alla conservazione e alla diffusione della razza pura nordica, sia facendo nascere i bambini in speciali cliniche private, sia andando a rastrellare nei paesi occupati del nord quelli che somaticamente, secondo loro, corrispondevano meglio alla razza ariana, per reinserirli infine fra il popolo eletto. Sebbene Höss abbia dato la sua parola d'onore e

abbia promesso a Sophie la liberazione del piccolo Jan, alla fine lei capirà che egli non ha mantenuto la promessa.

4. Questo episodio del dialogo tra Sophie e Höss, - passaggio importante del romanzo, perché Styron mette in luce quel falso e debole *sensu del dovere* che lo stesso Höss sottolinea più volte nella sua *Autobiografia*⁴ - ci rimanda al momento drammatico della selezione sulla rampa del Lager di Auschwitz. Messa alle strette dall'ebbro nervosismo del dottor Jemand von Niemand, in preda alla disperazione Sophie dice: *Ich bin polnisch! In Krakow geboren!* Io non sono ebrea! E i miei bambini, non sono ebrei neanche loro. Sono di razza pura. Parlano tedesco. Io sono cristiana. Sono una devota cattolica. Dal momento che era polacca e non ebrea, il giovane *Hauptsturmführer* le dà una *chance*: può salvarne uno, non tutti e due. «*Bitte?*», chiese incredula Sophie. L'altro precisa: «Puoi tenerti uno dei tuoi bambini. L'altro dovrà morire. Quale terrai?». *Ich kann nicht wählen!*, urlò Sophie. «Non posso», disse poi con un sussurro. Alla fine, non potendo più indugiare oltre: «Si prenda la piccola! Si prenda la bambina!» urlò. E così la bimba fu accompagnata *nach links*, dalla parte di coloro che attendevano già con trepidazione la loro condanna a morte. «In tutti questi anni - aggiunse poi Sophie, alla fine della sua confessione a Stingo, - non ho più potuto sopportare queste parole. E neanche pronunciarle, in nessuna lingua» (pp. 581-583).

5. A una scelta analoga è sottoposta anche Lise, la giovane compagna di Lager di Liana Millu. Ad essa viene imposto l'*aut-aut* fondamentale: vivere o morire. Solo che se anche lei, come Rosa ed Erna, voleva sperare di sopravvivere ad Auschwitz, doveva concedersi, come facevano queste, a persone che potevano fornirle gamelle piene di buon purè di patate alla polacca. La decisione per lei era però alquanto «ardua», poiché era sposata e innamorata del marito. «Quale è il mio dovere?» - chiede infatti a Liane - «Tradire mio marito e conservarmi per lui; o rimanergli fedele e abbandonarlo, perché morirò a Birkenau?»⁵. Se «*Che cosa posso sapere?*» è la questione a cui Kant essenzialmente risponde nella *Critica della ragion pura*, «*Che cosa debbo fare?*» è invece la domanda che sta alla base della *Critica della ragion pratica*. Con essa, il filosofo propone un'etica del *dovere*, la quale esprime il *faktum*, in sé ontologico, per cui per l'uomo risulta assolutamente impossibile prescindere dal *dover-fare* e quindi anche dal *dover-pensare*. È impossibile, per l'uomo, sfuggire al

4 Rudolf Höss, *Comandante ad Auschwitz*, Einaudi, Torino, 1997. Nella Postfazione a questa Autobiografia, «Il mostro mediocre», anche Alberto Moravia definisce il senso del dovere di Höss, «una parodia del dovere kantiano», p. 237.

5 Liana Millu, *Il fumo di Birkenau*, Giuntina, Firenze, 1991, «L'ardua sentenza», p. 157.

dovere. Lise, ad esempio, è costretta da questo dovere, in quanto, come Sophie, è posta dinanzi a una *scelta inelusibile*. Essa deve scegliere, in un modo o nell'altro. È esattamente in questo dovere, assolutamente *formale*, che consiste la morale kantiana. Esso, infatti, non può affatto suggerire a Lise *che cosa fare*, ma solo che *deve* assolutamente fare, che *deve* obbedire a questo imperativo categorico, simile a quello che Jehovah intima ad Abramo, a una intimazione a cui non può sfuggire neppure se nascondesse la testa sotto la sabbia come gli struzzi. In tal modo, Lise è abbandonata alla scelta lacerante fra due deliberazioni antitetiche e tuttavia entrambe realizzabili, in quanto possibili. Essa è lasciata in preda al dubbio lacerante, alla *krisis*, all'antinomia eticamente insuperabile, all'enigma moralmente insolubile, alla tragedia umanamente insostenibile. Ma c'era ancora un'etica in quei luoghi? Come vedremo più avanti con l'ausilio di Kant, si deve affermare che non era più possibile un'etica, una legge morale nei Lager. Giacché - rammenta, ad esempio, Remo Bodei - «L'etica aiuta a riflettere su questioni e decisioni che si impongono a tutti e che non possono essere delegate o scaricate su altri, poiché esigono una personale presa di posizione. Si può non essere interessati alla metafisica, alla logica o all'estetica, alla riflessione sull'essere e il nulla, sulla verità e l'opinione, sul bello e sul brutto, ma difficilmente si eviterà, almeno nel momento delle scelte più importanti, di domandarci se quello che stiamo per fare è giusto o sbagliato, se siamo costretti ad agire in un certo modo oppure se possiamo essere liberi di agire secondo le nostre intenzioni o i nostri desideri, persino nelle circostanze più avverse»⁶. Tradire o non tradire, conservarsi o abbandonarsi, ossia vivere o morire? Alla fine, come Sophie, anche Lise, per natura sempre indecisa, in questo caso a differenza di Sophie, è costretta a scegliere, recandosi in quella «piccola succursale del *Puff* di Auschwitz»⁷, nella speranza di poter sopravvivere

6. Eppure, per tornare al testo di Styron, nonostante la sua intollerabilità, la questione della scelta, lo ribadiamo, non è il motivo fondamentale del romanzo. La scelta di Sophie non è altro che una conseguenza del processo di redenzione avviato da tempo dal giovane *Hauptsturmführer*. Quando pensiamo a questo giovane medico di Auschwitz, la nostra mente va certo anche a Josef Mengele, il famigerato «angelo della morte» di Auschwitz. Ma assieme a questo volontario nazista, non possiamo non pensare anche a personaggi dissociati tipici kafkiani come Franz Stangl, comandante di Treblinka, o come l'*Unterscharführer* Stark del sesto Canto dell'*Ermittlung*, dell'*Istruttoria* che Peter Weiss scrive nel 1965, all'indomani del processo di Francoforte sul Meno contro un gruppo di SS e di funzionari del Lager di

6 Remo Bodei, *Una scintilla di fuoco. Invito alla filosofia*, Zanichelli, Bologna, 2005: «Etica: libertà e necessità dell'agire morale», p. 114.

7 Liana Millu, *Il fumo di Birkenau*, op. cit., p. 161.

Auschwitz, tenutosi dal 20 dicembre 1963 al 20 agosto 1965. *La banalità del male*⁸ della Hannah Arendt, riguardante il processo svoltosi nel 1961 a Gerusalemme nei confronti di Adolf Eichmann, era uscito tra l'altro anche nello stesso periodo, nel 1963. Questa reminiscenza è stata destata in noi proprio da quella citazione del saggio di George Steiner che William Styron inserisce nel suo romanzo. Nella *Prefazione* di questo saggio del 1967 leggiamo: «Noi veniamo dopo. Adesso sappiamo che un uomo può leggere Goethe o Rilke la sera, può suonare Bach o Schubert, e quindi il mattino dopo, recarsi al proprio lavoro ad Auschwitz»⁹. Ebbene, dal Canto sesto di quell'*Oratorium* di Weiss risulta che il ventenne *Unterscharführer* Stark lavorava ad Auschwitz mentre preparava il suo esame di maturità, e che continuò a lavorare, ossia a sterminare prigionieri, in quel Lager anche dopo aver preso il diploma. «Fece con noi un discorso sull'umanesimo di Goethe», dichiara un testimone. D'altra parte, lo stesso Governatore generale, Hans Frank, di giorno pianificava la *Vernichtung* degli ebrei e di sera si dilettava col suo pianoforte suonando Chopin ai suoi invitati. Il riferimento ai personaggi di Kafka ci è invece suggerito da Alberto Moravia, il quale, molto acutamente, a proposito di Rudolf Höss, parla di dissociazione e di egocentrismo, ossia di patologie che normalmente caratterizzano i protagonisti di quasi tutti i romanzi dello scrittore praghese. «Nella *Metamorfosi* - scrive infatti Moravia - vediamo (...) il protagonista trasformarsi in un insetto ripugnante, pur continuando ad avere tutto il tempo l'illusione di essere ancora un uomo»¹⁰.

7. La scelta di Sophie, dicevamo poc'anzi, è solo una conseguenza della ricerca di redenzione da parte del giovane medico nazista. Già, perché senza questa ricerca di redenzione del nazista, Sophie non sarebbe stata costretta a compiere la sua intollerabile scelta. Lo *Jemand von Niemand* descritto da Styron rappresenta il nazista modello, il nazista simbolo: uomo di bell'aspetto e uomo di fede, anzi, in inquieta ricerca della fede. Una fede che, come un vero agostiniano e luterano, egli, naturalmente, cercava non fuori di sé, ma dentro di sé. Una religiosità e una fede che, a differenza del padre di Höss, il suo aveva però soffocato in lui, il quale, anziché abbracciare il sacerdozio, come era nelle sue intenzioni, era stato costretto a intraprendere la carriera di medico. Sia gli studi di medicina, sia soprattutto il lavoro svolto nel Lager, lo avevano obbligato a reprimere la propria inclinazione, la propria vocazione religiosa. Si tratta di una frustrazione esemplare, con le sue ovvie conseguenze. Lo stesso Führer, peraltro, subì da giovane una frustrazione simile i cui

8 Feltrinelli, Milano, 1997.

9 *Linguaggio e silenzio*, op. cit., p. 9.

10 A. Moravia, «Un mostro mediocre», in *cit.*, p. 238.

esiti sono quelli che tutti purtroppo conosciamo. Già, perché se in quel lontano 1907 l'allora diciottenne Adolf Hitler fosse stato ammesso all'esame di maturità nella rigida e conservatrice *Akademie der Bildenen Künste*, l'Accademia delle Belle Arti di Vienna; se avesse aderito al movimento della Secessione viennese, la quale si sforzò di introdurre in Austria la *cultura occidentale*, chi lo sa?, forse egli avrebbe realizzato il suo sogno per la vita; forse non avrebbe messo tanto zelo nella sua attiva partecipazione alla prima guerra mondiale (ne riportò finanche dei riconoscimenti: fu decorato caporale). Specie dopo il *Diktat* di Versailles, non avrebbe forse avuto tanto tempo libero per sfogare, assieme a pochi altri esaltati e pieni di livore come lui, la sua rabbia in quei piccoli bar cittadini in cui cominciò a meditare sulla possibile *revanche*, dapprima appoggiato dai politici nazionalisti, dai demagoghi lungimiranti e dai generali umiliati in cerca di vendetta e di riscatto, e infine anche dagli industriali tedeschi (ad esempio quelli delle acciaierie Krupp) alla ricerca di profitti. Egli inoltre non avrebbe forse avuto tanto tempo libero per meditare sia sul *putch* da attuare a Monaco insieme a Ludendorff, sia su tutte quelle idee della cui reale portata probabilmente nemmeno lui in quella data poteva rendersi conto. Idee che poi, come ben sappiamo, si realizzarono in tutta la loro orribilità con la nascita dei cosiddetti campi della morte, dei *Lager*: Dachau (Monaco) 1933, Buchenwald (Weimar) 1937, Mauthausen (Linz), 1938, Flossenbürg (Palatinato) 1938, Ravensbrück (Berlino) 1939, Auschwitz-Birkenau (Cracovia) 1940, Bergen-Belsen (Sassonia) 1943, per ricordarne solo qualcuno, ma erano ben 1634, distribuiti in tutta Europa! E non abbiamo citato quelli di Belzeč e Treblinka, quelli di Sobibor e Chelmno, sorti perlopiù attorno a Varsavia, dove non c'era alcuna selezione dei validi all'arrivo (come pure avveniva ad Auschwitz) e dove tutti venivano soppressi immediatamente con l'acido prussico, l'ingrediente attivo dello Zyklon B prodotto dalla *Degesch* (*Deutsche Gesellschaft zur Schädlingbekämpfung*, Società tedesca per la lotta contro i parassiti e distribuito dalla *Tesch und Stabenow* di Dessau). E così, per assurdo, se Hitler avesse realizzato se stesso con l'arte, forse avrebbe permesso anche la realizzazione di molti altri giovani, tedeschi e non, a cui invece, come suona il titolo suggestivo di un testo di Lidia Rolfi e di Bruno Maida, ha «spezzato il futuro»¹¹.

8. In *Jemand von Niemand* la passione religiosa era rimasta soffocata sotto il suo bagaglio di nozioni mediche e soprattutto sotto tutta quella cenere di Auschwitz che egli contribuiva ad accrescere ogni giorno sempre più con il suo scrupoloso lavoro da medico del Lager. Una passione che tuttavia si ridestava ogniqualvolta se ne presentava l'occasione e che egli, però, all'interno di quella trappola ideologica, prigioniero di quella follia imposta, doveva violentemente e immediatamente sopire con una buona dose di alcolici. Durante una delle sue innumerevoli selezioni sulla

¹¹ *Il futuro spezzato*, Giuntina, Firenze, 1997.

banchina ferroviaria, quell'1 aprile del '43, alle cinque del pomeriggio, fu proprio Sophie a dargliene casualmente adito, quando, stretta ai suoi due bambini, in preda all'ansia e con tono supplicante, gli dice: «Io sono cristiana. Sono una devota cattolica» (p. 581). Da come lui la guardò, - con uno o, peggio ancora, con entrambe le sopracciglia inarcate - lei intuì subito in qualche modo «di aver detto qualcosa di sbagliato, forse di irrimediabilmente sbagliato» (ib.). Cosa c'era di sbagliato in quella dichiarazione disperata di Sophie? Lei non lo sapeva. Non lo poteva sapere. Anche se, dallo sguardo freddamente meravigliato del medico, aveva intuito che qualcosa di intimo era stato toccato in lui: un'abitudine, un equilibrio, un sentimento nascosto, una passione sopita. Quella fu per lui una vera *occasione*. Già, perché, sebbene volontariamente, deliberatamente e destinalmente determinato, quel luogo di morte in cui egli svolgeva il suo orrendo lavoro, era - e lui lo sapeva bene - il regno del *caso* e della *casualità*. L'occasione che attendeva già da troppo tempo e che ora non poteva lasciarsi sfuggire. Era l'occasione della sua vita, che da tempo ricercava. L'occasione della propria redenzione. L'opportunità di riacquistare quella fede e quel Dio che era stato costretto a reprimere e a seppellire in se stesso. Una fede e un Dio che ad Auschwitz aveva rischiato di perdere definitivamente. Traccia di questo malessere, di questa infelicità, di questa inquietudine all'interno di quell'anima «in cerca di redenzione» (p. 584) e «assetata di beatitudine» (p. 586) era il linguaggio. Una volta bene inquadrata e messa a fuoco, la prima cosa che Jemand von Niemand dice a Sophie è: «*Ich möchte mit dir schlafen*» (p. 579): vorrei portarti a letto. Un linguaggio rozzo in bocca a quel giovane medico, anche se visibilmente barcollante a causa del troppo alcol ingurgitato. Ma non è forse anche un po' troppo rozzo e volgare il linguaggio usato da Styron nel suo romanzo? Ciò che disturba infatti in questo libro di Styron su un tema così serio quale la Shoah è proprio la scurrilità, l'indecenza, l'inopportunità di un lessico volgare e pornografico. Ma, ci chiediamo, c'è forse qualche relazione tra il linguaggio dell'*Hauptsturmführer* e quello che lo scrittore americano mette in bocca ai suoi personaggi principali, specialmente a Stingo, a Sophie, a Nathan e persino a qualcuno dei loro amici? La risposta a questa domanda ci consentirebbe forse di comprendere un po' più a fondo il romanzo in oggetto. L'altezza del tono aspro delle parole di Jemand von Niemand è probabilmente la manifestazione di uno stato di profondo disagio, di rabbia, di un'impotenza rispetto a una violenza che si è subita e che si è costretti a mantenere in sé.

9. Tenuto conto delle più che fondate differenze, non si può tuttavia tacere dell'analogia cui, sebbene in maniera molto velata, Styron allude tra la SS Jemand von Niemand e alcuni personaggi del suo romanzo, in particolar modo Sophie e Nathan. E, in effetti, è proprio questa vicinanza, - meglio: questa *possibilità*, affidata soprattutto al caso, di una inversione dei ruoli - nel senso che questi, a certe

condizioni, avrebbero potuto essere al posto dell'altro che stupisce e sgomenta la coscienza di testimoni come Primo Levi e Ka-Tzetnik 135233, storici come Browning e Hilberg. Eppure, se si pensa all'inconcepibile e inaccettabile compito che i nazisti affidarono agli *Judenrat*, ai Consigli ebraici nei ghetti; o se si pone mente alla zelante collaborazione che i nazisti hanno avuto da parte di molti Stati annessi al Reich e in particolare la Polonia, si può tristemente constatare che quella inversione è *realmente* avvenuta¹². Ad ogni modo, non è soltanto l'etilismo e il linguaggio a tratti osceno che li accomuna, ma soprattutto la *causa* che in loro li provocano. Ad esempio, malgrado Sophie non possa che essere una *vittima* della violenza nazista, tuttavia, come abbiamo già visto, in quanto polacca e figlia di un fanatico antisemita, con il quale ha, volente o nolente, collaborato, e in quanto sposata con un altro antisemita, con il quale ha pur fatto due figli, essa si porta dietro inevitabilmente anche un doppio senso di colpa: un dolore duplice derivante sia dalla sua vicinanza con un genitore e un marito razzisti, sia dalla scelta che essa ha dovuto compiere non appena arrivata a Birkenau, sacrificando sul *tofet* della banchina ferroviaria di quel Lager la piccola Eva ai capricci del Molek nazista. Una volta ritornata da Auschwitz, anziché smorzarsi, il suo dolore - come è successo a tanti reduci: fra tutti pensiamo ancora a Liana Millu, indimenticabile testimone di Auschwitz, recentemente scomparsa - addirittura si triplica. Insieme al giovane ebreo Nathan, essa vive la lacerazione, la scissione, la schizofrenia, la follia di un'umanità che non riesce a conciliare intelligenza e sregolatezza, ricerca scientifica ed etica, applicazione tecnologica e senso del dovere e che pertanto, proprio come in Nathan - il quale, in quanto ebreo, rappresenta la vera vittima sacrificale di questa incapacità umana - ai momenti di genialità non riesce ad evitare il sopraggiungere di quelli della violenza e della distruzione. Il destino tragico di Sophie sembra essere dunque, ancora una volta, quello di venire presa dal vortice mortale della lacerazione, della dualità, da quella *Ur-Teilung* o «originaria partizione» di hölderliniana memoria che conduce inesorabilmente alla morte. Lei che è disposta a dare amore a tutti, vive sempre invece rapporti conflittuali: col padre, col marito, con la SS, con Höss e infine anche con il giovane amante Nathan. Con il piacere erotico, Sophie cerca di conciliarsi con se stessa, con la sua vita interiore e con il mondo che la circonda. Il sesso per lei era sì certo, dice Styron, «un tuffo nell'oblio della carne e una fuga dalla memoria e dal dolore» (p. 596), ma era anche, al tempo stesso, un tentativo di riappropriarsi di se stessa e del proprio corpo, «un tentativo orgiastico e frenetico di sconfiggere la morte» (ib.). Il *pathos* che la lega in maniera così viscerale a Nathan è, da questo punto di vista, davvero profondo e complesso. *Pathos*, ovviamente, nel duplice senso di “passione”, che è al tempo stesso, proprio come nella teologia cristiana, dolorosa e piacevole, una commistione concettuale fatta propria, tra l'altro, negli anni immediatamente precedenti la restaurazione, dal preromanticismo tedesco,

12 A tal riguardo, si veda in particolare: Jan T. Gross, *Neighbors*, tr. it. di Luca Vanni, *I carnefici della porta accanto. 1941: il massacro della comunità ebraica di Jedwabne in Polonia*, Mondadori, Milano, 2002; Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners*, tr. it. di Enrico Basaglia, *I volenterosi carnefici di Hitler*, Mondadori, Milano, 1997; Raul Hilberg, *Perpetrators, Victims, Bystanders*, tr. it. di Davide Panzieri, *Carnefici, Vittime, Spettatori. La persecuzione degli ebrei 1933-1945*, Mondadori, Milano, 1994.

attraverso ossimori quali il *Todesliebe* e il *Liebestod*, l'“amore della morte” e la “morte dell'amore”.

Sophie, che, come l'umanità, è in cerca di redenzione, di pace e di conciliazione, finisce, invece, in un nuovo conflitto: quello che vive con Nathan. Lei sa, però, molto bene che - nonostante Nathan, nei suoi momenti di follia, la disprezzi, la insulti, la percuota e la violenti - è solo amandolo senza limiti, annientandosi (come Gesù) in lui, per lui e con lui, che essa può incominciare a conciliarsi con se stessa e con la sua vita passata, poiché la sua coscienza ora, nel presente, la costringe ad essere un tutto, la richiama alla coerenza di un futuro che contiene passato e presente. Essa, insomma, può iniziare la sua redenzione, a causa di un senso di colpa che - come dice il poeta e come sa lei stessa - sembra *unredeemable*, irredimibile¹³. Perché, *If all time is eternally present / All time is unredeemable*, se tutto il tempo è eternamente presente / Tutto il tempo è irredimibile.

Il destino di Sophie è innegabilmente simile a quello di Nathan, ossia tragico e lacerato. Entrambi vivono la lacerazione e sopportano quella quantità di dolore che suscita persino rispetto agli occhi del giovane scrittore americano in cerca di fortuna, Stingo. Ma sia per Jemand von Niemand che per Sophie e per Nathan - per il tedesco, per la polacca e per l'ebreo (essi ne sono perfettamente consapevoli) - il loro dolore non può trovare riscatto se non con la morte e nella morte. Pur essendo tutti e tre *vittime* della violenza umana provocata dalla diseducazione nazista, il loro passato resta tuttavia irredimibile. E ciò perché - per ricordare le parole ammonitrici di Primo Levi, un anno prima della sua tragica morte - «dalla violenza non nasce che violenza, in una pendolarità che si esalta nel tempo invece di smorzarsi»¹⁴. Soprattutto allorché - soggiunge - quando si tratta di «violenza preventiva». E quanto Levi dice è oggi ancora più vero, alla luce di quanto è accaduto nei primi anni del XXI secolo. Tuttavia, anche se qui abbiamo cercato di porre l'accento sulle cause della vittimizzazione, «Sia ben chiaro - ci piace sottolineare ancora con Levi - che responsabili, in grado maggiore o minore, erano tutti [i cosiddetti «aguzzini», le SS], ma dev'essere altrettanto chiaro che dietro le loro responsabilità sta quella della grande maggioranza dei tedeschi, che hanno accettato, per pigrizia mentale, per calcolo miope, per stupidità, per orgoglio nazionale, le “belle parole” del caporale Hitler».

13 T.S. Eliot, *Four Quartets*, tr. it. Di Filippo Donini, *Quattro quartetti*, Garzanti Milano, 1994, I, I, vv. 4-5.

14 Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986, Conclusione, p. 165. Un'espressione antitetica a questa, che qui Levi denuncia con rammarico, è quella che pronuncia il Saladino in *Nathan il saggio* di Lessing: «da un'azione buona, sia pur nata solo per impulso, discendono tante altre azioni buone» (atto III, scena VII).

L'uso di alcol, di droghe e la volgarità del linguaggio è il segno tangibile del disagio che quasi tutti i personaggi del romanzo di Styron provano, di un senso di colpa a causa di cui sono alla ricerca disperata di una qualsiasi forma di redenzione. Oltre a Sophie e a Nathan e allo stesso dottor Blackstock, anche Stingo prova in sé l'amarezza di un triplice senso di colpa. In primo luogo perché i soldi che gli consentono di tentare la fortuna come scrittore a Brooklyn sono quelli che i suoi genitori, originari del sud, della Virginia, hanno ricavato dalla «vendita di un essere umano» (p. 507), di Artiste, uno schiavo nero già al servizio della nonna. In secondo luogo, egli si sente in colpa per essersi attardato a tornare a casa ad accendere la stufa alla madre malata, un giorno che faceva molto freddo, provocandone così la morte (p. 356). In terzo luogo, perché, in quanto americano, si rendeva conto, in maniera angosciata, della fortuna che aveva avuto rispetto a molte altre persone che, solo qualche anno prima di recarsi a Brooklyn, vennero massacrate in Europa. Un ravvedimento che lo scuote profondamente, specialmente dopo la lettura del già citato saggio di George Steiner e del concetto di «rapporto temporale» (p. 260) che l'autore stesso si sforza di capire. «Dio, pensai - scrive e riflette Styron, riportando i pensieri di Stingo - quante cose, in fondo, sono state risparmiate agli americani nella nostra epoca. Oh, certo, abbiamo fatto la nostra parte, coraggiosa e indispensabile, di guerrieri, ma che poca cosa è il conteggio dei nostri padri e figli se paragonati al terribile martirio di innumerevoli europei. Il nostro eccesso di fortuna bastava a soffocarci» (pp. 238-239).

10. Ma soffermiamoci ancora un momento intorno a ciò che Stingo definisce l'«enigma del dottor Jemand von Niemand» (p. 583). *Che cosa vuol dire per riacquistare la fede in Dio? Come può riacquistarla? E, soprattutto, qual è il costo di una tale redenzione? Una volta risvegliata in lui quella passione religiosa, come fare per poterne vivificare anche la fede? Altro è infatti divenire consapevoli del risveglio di una nostra passione qualsiasi a causa del profilarsi di un motivo esterno o del presentarsi casuale di uno stimolo esterno, altro è invece ritrovare nella propria anima il motivo della fede. C'è fede infatti là dove l'anima è vivificata, vale a dire, in questo caso, tormentata, dalla passione. Non c'è fede senza la passione, il pathos, il patimento dell'anima. Se n'erano accorti filosofi del dubbio come Descartes e Kierkegaard, poeti come Keats e Leopardi. Una fede e una passione che, nel caso particolare di Cartesio, non soltanto sono in grado di rimettere in discussione il dualismo ontologico e gli stessi assiomi della ragione, ma sono altresì dotati di una forza e di una evidenza di gran lunga superiori a quelle della medesima *ratio*. E qui il razionalismo cartesiano si incontra con quello pascaliano. Per riacquistare la fede in Dio, per riconquistarla dall'interno, per riaffermarla e consolidarla - Giobbe ne sa qualcosa - l'anima ha bisogno di essere scossa dall'impeto della passione, dai*

momenti procellosi, dal classico *Sturm und Drang*. Ma poteva bastare la lettura di una ballata di Goethe o un'elegia di Rilke, l'esecuzione di un notturno di Chopin, di un corale bachiano o di un Lied di Schubert per ridestare il senso della fede, la legge morale, il senso della bontà divina o dell'umanità nell'anima violentata dell'*Hauptsturmführer*, in un'anima cioè soffocata dalla severa pedagogia nazista, deviata dall'autentico senso del dovere, avvelenata dal fumo e dalla cenere prodotti ed eruttati dalle ciminiere dei forni crematori? C'è Dio, là dove c'è il senso del peccato e quindi della legge: e Jemand von Niemand - questa ebraica sentinella del Niente e della Notte, del Nulla della Notte: della Notte che annienta e del Nulla che ottenebra - durante il lavoro di morte che svolgeva nel Lager di Auschwitz, non provava il senso del peccato. Non c'era scandalo che lo scandalizzava, né tanto meno peccato che riusciva a destare in lui il senso della morale e del peccato. Provava solo noia e angoscia. Anche disgusto, ma non senso del peccato (p. 586). La giovane polacca Sophie, con i suoi due bambini, gli offrì l'occasione per recuperare il senso del peccato, per ritrovare dialetticamente Dio, e quindi, in definitiva, per riacquistare la propria fede nel *se stesso perduto*, per riconquistare *la propria libertà perduta*.

II. Libertà e mediocrizzazione

11. Già, perché è la *libertà* che - non avendo paura di dire un'ovvietà - il popolo tedesco e tutti gli altri paesi assoggettati dal nazifascismo hanno perduto. Non però quella libertà che ha semplicemente a che fare col diritto acquisito, la libertà che si conquista e che si declina come acquisizione di un diritto o come diritto alla libertà, ma la libertà kantianamente intesa come *Bestimmungsgrund del Wollens*, come fondamento determinante della volontà; vale a dire la libertà trascendentale, criticamente intesa come condizione a priori della possibilità della legge morale, la quale si esplica attraverso il dovere (*Sollen, Pflicht*). Un dovere da considerarsi, a sua volta, *conditio sine qua non* del diritto. Il diritto alla libertà è il frutto, il prodotto di una conquista o di una riconquista sempre legittime e virtuose della medesima libertà precedentemente perduta. La libertà - scrive infatti Kant nella Prefazione alla *Kritik der praktischen Vernunft* - è la *ratio essendi* della legge morale, mentre la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà¹⁵. Non c'è pertanto legge morale, e quindi senso del dovere e del peccato, senza libertà; né viceversa e in maniera sinallagmatica - suggerisce Vittorio Mathieu o, diremmo noi, in maniera chiasmatica - può esserci

15 Bompiani (testi a fronte), Milano, 2000, pp. 38-39. Tranne la *Critica della ragion pratica*, pertanto, come supporto in lingua originale per tutti gli altri riferimenti a Kant, ci si è rifatti a Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998. Sia nel testo che nelle note questo riferimento verrà indicato con la sigla W seguito dal numero romano del volume e il numero arabo di pagina.

comprensione o conoscenza della libertà senza la legge morale. Col venir meno della libertà, di questa idea kantiana, *non si dà* dunque nessuna legge morale. Sicché ha ragione il filosofo di Königsberg quando scrive che la libertà «*ist die Bedingung der moralischen Gesetze*», è la condizione della legge morale (ib.). Venendo meno la libertà, viene meno non soltanto la legge morale e il diritto che su di essa si fondano, ma anche la stessa possibilità razionale di comprendere l'esistenza e il modo di darsi della libertà medesima: viene meno la condizione a priori della possibilità di comprendere la libertà e l'esser liberi. Senza di essa, viene soprattutto a mancare quella *indipendenza (Unabhängigkeit)* che in senso rigorosamente trascendentale coincide con l'essenza stessa della libertà (Analytik, I, 5); viene a mancare l'autonomia della volontà e quell'autodeterminazione del soggetto che nulla ha a che vedere con l'autodeterminazione del nazifascismo. Quest'ultimo, infatti, in quanto totalitario, non è stato solo lo stravolgimento e l'estremizzazione del pensiero etico fichtiano o dell'idealismo fichtiano *tout court*, e probabilmente anche del pensiero nietzscheano e heideggeriano, ma è anzi l'antitesi della libertà autentica. In quanto assolutamente e totalmente illiberale, e quindi nella sua stessa essenza liberticida, il nazifascismo è stato propriamente la negazione, l'annullamento e la morte della libertà kantianamente intesa e quindi della libertà *kat'exochén*.

12. Deprivandoli della loro libertà, il nazifascismo ha svuotato tutti gli uomini che in esso ideologicamente si riconoscevano, rendendoli simili a tanti gusci d'uovo, incapaci di diventare consapevoli della loro libertà e di riconoscere pertanto in loro stessi il valore della legge morale che si esprime praticamente nella forma del dovere. Il *culto del dovere* che da sempre contraddistingue il popolo tedesco si può certo riconoscere storicamente in quelle radici medievali, illuministe e romantiche che Isaiah Berlin ha così bene evidenziato nel suo saggio *Le radici del Romanticismo*¹⁶; ma il culto del dovere che il nazifascismo ha notoriamente sviluppato e instillato nei suoi adepti è invece quello proprio del guscio d'uovo subdolamente e violentemente deprivato della possibilità di comprendere e di diventare cosciente della libertà e della legge perdute. A quel dovere, espressione immediata della libertà riconosciuta come un *Faktum der Vernunft*, un fatto della ragione (Anal., I, 7) attraverso la legge morale, il nazifascismo ha sostituito quello liberticida e immorale dell'obbedienza cieca al *Führerprinzip*.

A nulla era servita dunque quella dotazione della kantiana *Kritik der praktischen Vernunft* che l'Amministrazione dello Stato nazista elargiva alle SS dislocate nei Lager assieme alle casse di champagne e di superalcolici ingurgitati apposta per rafforzare quel *Prinzip* e per continuare a reprimere e soffocare in loro ogni possibile

16 Adelphi, Milano, 2001.

ed eventuale manifestazione della legge morale. Non era servito ad Adolf Eichmann leggere quell'opera kantiana, sia nel periodo precedente la decisione di passare alla "soluzione finale" della questione ebraica, sia rileggerla forse anche durante i giorni di prigionia a Gerusalemme durante i giorni del dibattimento. A nulla essa era infine servita né alla madre di Helga Schneider, guardiana nel Lager di Auschwitz¹⁷, e nemmeno a quello Jemand von Niemand, almeno fino a quel 1° aprile 1943, quando Sophie e i suoi bambini gli offrirono l'occasione per ravvedersi e per redimersi.

Deprivando i tedeschi della libertà fondamentale già alla loro nascita, il nazismo ne faceva in seguito degli esseri vuoti, proni e pronti a colmare quella loro lacuna con qualsiasi elemento venisse loro propinato. Ma la vacuità e la totale eteronomia producono non l'ignoranza, bensì qualcosa che è ben peggiore di essa, cioè quella che Alberto Moravia definisce «la limitazione meccanica e utilitaria della persona umana», ossia la «mediocrità»¹⁸. A differenza che nell'ignorante, il quale si contraddistingue per una certa mancanza di sensibilità rispetto a cose, fatti e sentimenti, che, infatti, ignora, il mediocre avverte bensì un vago senso del dovere, solo che in lui, in quanto svuotato, vale a dire debole e Führer-dipendente (dal momento che la sua obbedienza a Hitler era una *Kadavergehorsam*, una «obbedienza cadaverica», secondo la definizione di Eichmann)¹⁹ manca la fibra, la *forza interiore* per trasformare questo vago presentimento morale del dovere in una vera e propria crisi di coscienza. «Infatti (osserva Moravia, il quale negli *Indifferenti*, del 1929, aveva già affrontato questo tema, tipicamente *décadent*, della indecisione, dell'indifferenza e quindi, in ultima analisi dell'immoralità della borghesia italiana) per andare sino in fondo ai propri sentimenti di sbigottimento e di ripugnanza e risalire alla teoria aberrante del nazismo e riconoscerne la fallacia, ci voleva un *impeto morale* di cui il mediocre Höss non era capace» (*c.n.*)²⁰. La stessa cosa, secondo Hannah Arendt, si potrebbe dire anche di Adolf Eichmann, al quale la corruzione - nella quale aveva vissuto, specie durante l'ultimo anno di guerra, quando l'ala "moderata" delle SS, di cui era a capo Himmler, iniziò a tirare i remi in barca, favorendo, contro o all'insaputa dello stesso Führer, politiche che Eichmann stesso definisce *Schweinerei* - «non sarebbe mai bastata a provocare in lui una crisi di coscienza»²¹.

17 Helga Schneider, *Lasciami andare, madre*, Adelphi, Milano, 2001, p. 125: «Lo sai che a Birkenau leggevo Kant?».

18 «Il mostro mediocre», in *cit.*, p. 234.

19 *La banalità del male*, op. cit., p. 142.

20 «Il mostro mediocre», in *cit.*, p. 235. Da ora in avanti *c.n.*, in nota e nel testo, sta per "corsivo nostro".

21 «I doveri di un cittadino ligio alla legge», in *La banalità del male*, op. cit., p. 151.

13. L'auspicio che Liana Millu aveva espresso qualche tempo fa in un articolo di giornale, era quello di *saper vedere e riconoscere il male e quindi di evitarlo*. Ora, una volta deprivati della libertà, e quindi della *ratio essendi* della legge morale, la quale ne è sinallagmaticamente la *ratio cognoscendi*, per molti degli esseri umani "mediocrizzati" dal nazismo, vale a dire nazificati, risultava difficile se non addirittura impossibile non soltanto riconoscere il male, ma anche, di conseguenza, evitarlo. Al contrario dell'ignorante, però, il mediocre non è che non veda il male e che non sia in grado di riconoscerlo, non è che non si renda conto e che non riesca a cogliere la malvagità nell'azione e nell'intenzione. Egli ne è in qualche modo, sebbene in misura minima, consapevole, e, anche se a tratti, se ne avvede. Solo che per varie ragioni non riesce, non ha più l'energia interiore, l'impeto morale per evitarli. Quando talvolta è posto dinanzi all'estremo che egli stesso crea, quando è costretto a fronteggiare l'orribile nefandezza, la terribile tenebra che egli stesso ha pianificato fin nei minimi dettagli, allora, o la sua mente trasfigura gli uomini in bestiame, come accadeva a Franz Stangl, oppure, come dice il poeta²², il suo sguardo stanco, il suo occhio, annebbiato dall'alcol o no - quello di Höss, di Himmler, di Eichmann, dice Todorov²³, quello di Jemand von Niemand, scrive Styron - si volgeva altrove, incapace di sostenerla. È allora che egli cede. E cede perché, pur di dare un senso e continuità alla sua azione eteronoma, pur di giustificare la sua inclinazione, fanaticamente, o verosia debolmente, si affida anima e corpo a un principio, a una legge, a una persona. Nel caso degli uomini del Terzo Reich e di Eichmann in particolare, si giunge poi al paradosso medievale, per cui i *Führerworte haben Gesetzeskraft*, le parole del Führer hanno forza di legge²⁴. Inoltre, allorché, come in Höss, sorgevano dubbi e domande del tipo «È proprio necessario ciò che dobbiamo fare? È proprio necessario sterminare così centinaia di migliaia di donne e di bambini?»²⁵, egli si giustificava dietro al senso del dovere, un dovere, come si è ricordato, già ben radicato nei tedeschi (e ciò, fatte le debite differenze, non bisogna aver comunque timore di sottolinearlo, grazie anche al pietismo kantiano), specialmente a colpi di *Drill*, e che con il nazionalismo nazista diventa poi rigidamente sacro. Il mediocre fa del *Führerprinzip*, del *Führerwort*, del *Gesetz* nazista, qualcosa di assoluto che egli pone zelantemente addirittura al di sopra della legge morale e quindi della propria coscienza. Ma la legge nazista può assolutizzarsi nel mediocre solo perché costui è stato già mediocrizzato, nazificato, predisposto al nazismo e a ogni forma di totalitarismo. Proprio come Gerda Fishel e Hans Sepp,

22 T.S. Eliot, *Quattro quartetti*, op. cit., II, III, vv. 29-31: «La saggezza, solo la conoscenza di segreti morti, / Inutili nel buio nel quale figgevano lo sguardo / O dal quale volgevano gli occhi».

23 Tzvetan Todorov, *Face à l'extrême*, tr. it. di Elina Klersy Imberciadori, *Di fronte all'estremo*, Garzanti, Milano, 1992, p. 177 sgg.

24 op. cit., p. 154.

25 «Il mostro mediocre», in *cit.*, p. 235.

alcuni dei giovani invasati dell'«azione mistica tedesca» che frequentavano il «circolo giovanile cristiano-germanico», di cui Robert Musil parla nell'*Uomo senza qualità* (I, 73). Infatti, per un popolo, come quello tedesco, già luteranamente (ovverosia eckhartianamente, agostinianamente, cristianamente e platonicamente) abituato e quindi psicologicamente predisposto a reprimere ogni pulsione e ogni piacere - secondo Isaiah Berlin, questa predisposizione si sviluppa almeno dal secolo XVII, dopo la Guerra dei Trent'anni²⁶; per un popolo trasformato nei secoli, come dice Amos Oz, in una sorta di fanatico «punto esclamativo ambulante»²⁷ in cui la storia ha cancellato ogni minima traccia di umorismo e di ironia²⁸; per una cultura che ha avvertito e stigmatizzato (nel duplice senso di marchiare e condannare) l'irrompere delle pulsioni e del desiderio come *Sturm und Drang*, come tempeste patologiche occidentali provenienti soprattutto dalla barocca e florida Francia, dalla aperta e tollerante Olanda, dall'empirica, liberale ed estroversa Inghilterra (paesi da cui, eccezionalmente, il giovane Kant era invece molto attratto), come procelle pericolose contro cui occorreva eroicamente battersi o perire come il giovane Werther; per una cultura che, d'altro canto, ha imparato e saputo a sua volta, con tutti i suoi maggiori esponenti, superare e sublimare il suo «gigantesco senso di inferiorità», edificare la sua particolare pedagogia, la sua identità nazionale e la sua autenticità (*Eigentlichkeit*), nonché investire il suo destino storico, letterario e filosofico proprio su quest'essenza negativa che storicamente la contraddistingue e che quindi le è propria (*eigentlich*), ovverosia sul *Negativ*, esprimendo ed elaborando tutto questo travaglio soprattutto nelle forme del *Bildungsroman* e nell'idealismo; per un romanticismo tedesco, infine, che, ad esempio in Novalis, - nel quale i due giovani nazionalisti musiliani scorgevano uno dei simboli dell'affinità germanica, di quella *Bruderschaft* di cui faranno parte Höss e Himmler e che era sorprendentemente attratta dall'Oriente in generale, - ebbene per un simile popolo è stato facile, in seguito, durante il nazismo, reprimere anche la pietà, l'unico vero sentimento umano, secondo Rousseau, la voce della coscienza, la legge morale, accettare l'esistenza senza libertà.

26 Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, (1965), tr. it. di Giovanni Ferrara degli Uberti, *Le radici del Romanticismo*, Adelphi, Milano, 2001, p. 69 segg.

27 Amos Oz, *The Tübingen lectures. Three lectures*, tr. it. di Elena Löwenthal, *Contro il fanatismo*, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 35.

28 «(..) per la Germania - osserva Isaiah Berlin - [la guerra dei Trent'anni] fu una disgrazia immane. Essa schiacciò pesantemente il suo spirito, col risultato che la cultura tedesca si provincializzò, frammentandosi e disperdendosi in queste minuscole, grette corti provinciali. (..)». Tale guerra provocò in Germania «una sorta di gigantesco complesso di inferiorità nazionale, che prese forma in questo periodo, nei confronti dei grandi dinamici Stati dell'Occidente, e soprattutto della Francia, questo brillante, scintillante Stato che era riuscito a schiacciare e umiliare i tedeschi (..). Ciò radicò in Germania un tenace senso di tristezza e di umiliazione...», *Le radici del Romanticismo*, op. cit., p. 70.

14. L'inestimabile valore della libertà che in tal modo viene subdolamente sottratto dallo scricigno delle ricchezze inesauribili dell'anima umana è analogo a quello che gli esseri umani perdono, in termini sia di libertà che di verità e di immaginazione, al momento del loro indottrinamento o del loro battesimo, in qualsiasi ambito, non ultimo, ovviamente quello religioso. Per comprendere più in profondità il meccanismo che sta alla base di una tale e del tutto inaccettabile sottrazione, e che ha come immediata conseguenza il plagio e la sottomissione, sviluppiamo il nostro discorso facendo ricorso ancora a Kant, a uno dei passi più intensi della *Critica del giudizio*.

«Non è da temere che il sentimento del sublime abbia da perdere qualcosa per questo modo astratto d'esibizione, che è del tutto negativo riguardo al sensibile; perché, sebbene l'immaginazione non trovi nulla al di là del sensibile cui possa attaccarsi, essa si sente illimitata appunto per questa soppressione dei suoi limiti: e, per conseguenza, quell'astrazione è un'esibizione dell'infinito, la quale appunto perciò, è vero, non può essere mai altro che negativa, ma estende l'anima (*die aber doch die Seele erweitert*). Forse non v'è nel libro delle leggi degli ebrei un passo più sublime di questo comandamento: "Tu non ti farai alcuna immagine o figura di ciò che è in cielo, o in terra, o sotto la terra, etc.". Questo solo precetto può spiegare l'entusiasmo che sentiva il popolo ebreo per la propria religione, nel suo periodo migliore (*in seiner gesitteten Epoche*), quando si paragonava con gli altri popoli (*wenn es sich mit andern Völkern vergleicht*); può spiegare quella fierezza che ispira la religione di Maometto (*Mohammedanism*). Lo stesso vale per la rappresentazione della legge morale e per la nostra disposizione alla moralità. È perfettamente assurdo temere che, togliendo a questa legge tutto ciò che la può raccomandare ai sensi, essa non riceverebbe altro che un'approvazione fredda e inerte, e non produrrebbe in noi alcun moto od emozione. È proprio il contrario, perché quando i sensi non hanno più nulla davanti a sé, e resta tuttavia l'idea della moralità, che non si può né disconoscere né abolire, sarebbe piuttosto necessario moderare lo slancio di un'immaginazione illimitata (*den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mäßigen*), per impedirle di abbandonarsi all'entusiasmo, anziché, temendo dell'impotenza di quell'idea, apprestarle aiuti con immagini ed apparati puerili (*Bildern und kindischen Apparat*). È perciò che i governi hanno concesso volentieri alle religioni di provvedersi riccamente di apparati, cercando così di togliere ai sudditi la pena, ma nel tempo stesso il potere (*Vermögen*), di estendere le forze dell'anima al di là dei limiti loro arbitrariamente imposti (*willkürlich setzen*), a fine di poterli trattare più agevolmente come puramente passivi (*als bloß passiv*)»²⁹.

L'ignorante, in quanto insensibile, non è del tutto consapevole della propria azione, il *mediocre* sì. Il rapporto che quest'ultimo instaura col mondo non è diretto,

29 *Kritik des Urteilskraft*, (1790), tr. it. di Alfredo Gargiulo, *Critica del giudizio*, Bari, 1978, Libro Secondo, Analitica del sublime, Osservazione generale, pp. 128-129; W, V, 365-366. Dallo stesso spirito kantiano sembra essere orientata la seguente affermazione dell'etologo Desmond Morris: «Noi dobbiamo "credere" in qualche cosa. Soltanto un credo comune ci unisce e ci tiene sotto controllo», *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale uomo* (1967), Bompiani, Milano, 1984, p. 194.

ma indiretto, *mediato*. Non però mediato da un proprio concetto, bensì da un pre-concetto, vale a dire da “qualcosa” che, venendo inserito a monte del concetto, limita all’intelletto di pensare e di ragionare in maniera autonoma. “Qualcosa” che interrompe il libero gioco tra concetto e intuizione, qualcosa che all’autonomo *ich denke* sostituisce l’eteronomo *andere denken*. Poiché l’intelletto del mediocre non è più in grado di svolgere spontaneamente il libero gioco tra categorie e intuizioni, egli non potrà mai fare l’esperienza sublime del pensare all’*Idee* kantiana. Si può pertanto affermare che il mediocre è naturalmente intelligente, solo che il suo intelletto, il suo pensiero è a *sinteticità ridotta*. L’attività già da sempre in atto dell’*ich denke* è quella che si esprime attraverso la sintetizzazione che si verifica a livello delle forme dell’intuizione (sensibilità), delle categorie (intelletto), delle idee (ragione). Ebbene, il “qualcosa” introdotto subdolamente a monte del concetto si può dunque considerare come un elemento introdotto dall’esterno che riesce a rallentare i processi interni e a priori di sinterizzazione propri di quell’attività. Sicché, nel mediocre l’attività di pensiero raggiunge solo un certo grado di sintesi. In lui manca quell’energia intellettuale capace di produrre una maggiore concettualizzazione, una più intensa sintesi. In tutto ciò, il suo *fanatismo* risiede nello strenuo *conformismo*, ossia nel credere e nel far credere agli altri che il grado ridotto della sua sinterizzazione sia il *non plus ultra*, il risultato massimo raggiunto dall’intelletto di un uomo superiore. La *mediocrizzazione* degli individui si realizza allora - per mutuare ancora la terminologia kantiana - mediante il depotenziamento della forza propria dell’anima umana, affinché questa, conformandosi fanaticamente solo a un certo livello di sintetizzazione, non sia più in grado di *estendersi*. Un tale depotenziamento può essere attuato sia con un’operazione culturale effettuata dal ministero della pubblica istruzione, sia col terrore, e, ovviamente essa raggiunge la sua maggiore efficacia allorché i due elementi, pubblica istruzione e terrore, vengono a coincidere. Un terrore, peraltro, che può essere espletato immediatamente, oppure può essere saggiamente inoculato a dosi crescenti e diluite nel tempo. L’anima, infatti, per estendersi, per allargarsi, deve necessariamente trascendere *qualsiasi grado di sintetizzazione*. Come il desiderio e come la stessa attività dell’*ich denke*, essa deve superare continuamente i contenuti dei dispositivi logici della ragion pura che essa stessa ha precedentemente istituito. Attraverso il sentimento del sublime, essa deve fare l’esperienza, tutta interiore, della povertà del limite, del *peras*, e quindi dell’illimitato, dell’*apeiron*, dell’infinito e dell’indefinibile, nonché dell’eterno. L’anima si estende, allora, quando diviene più capace, quando allarga i suoi orizzonti conoscitivi a tal punto che, come nella *distensio animi* di Agostino, si avvede dell’esistenza di qualcosa come il tempo che essa, distendendosi, può solo pensare e di cui pertanto non può che attestare l’irrealtà. Rifuggendo da ogni limitazione sintetica, da ogni mediocrità, da ogni conformismo fanatico, essa si estende a tal

punto che il tempo stesso le diventa stretto, inessenziale e comunque inadeguato al suo respiro che si apre e che aspira sempre più alla ricerca dell'*aion*, dell'eterno, alla *chora*, all'infinito spaziale, al ricettacolo insondabile, all'*Ungrund*, all'infondato.

Come Bouvard e Pécuchet - i due stravaganti personaggi che danno il titolo all'ultimo romanzo incompleto di Flaubert - il mediocre è colui che non ha la forza di sopportare l'esperienza depotenziante e stupefacente dell'estendersi dell'anima oltre i limiti o il grado di sintetizzazione cui essa è giunta. Pur di non provare questa esperienza drammatica dello smarrimento in mezzo a un mondo di cose note e arcinote; pur di non sperimentare su di sé l'amara e nauseante esperienza della *Gelassenheit*, dell'abbandono, o, per riprendere un altro concetto heideggeriano, della *Langeweile*, della noia, in un mondo che è capace di apparirci improvvisamente in tutta la sua inessenzialità e nella sua relatività, il mediocre preferisce conformarsi a qualcosa che è in grado almeno di garantire un minimo di senso alla sua esistenza, spesso così vuota e priva di vere emozioni e di entusiasmo. Tutto, qualsiasi cosa: è indifferente. Pur di sfuggire a questa indifferenza a cui il rapporto indiretto col mondo lo sottopone. Allora, dice bene Kant, per togliere agli uomini questa pena (*Mühe*), «i governi hanno concesso volentieri alle religioni di provvedersi riccamente di apparati (*Zubehör*)» - di sostegni e di supporti, di sussidi e sussidiari, di luoghi comuni, di preconcetti e di pensieri precotti, insomma, di manuali, diremmo, pensando ai due copisti di Flaubert - al solo fine di fornire loro, che in tal modo sono contenti e appagati, ciò di cui hanno bisogno, cioè delle conoscenze finte, delle mezze conoscenze pascaliane, un sapere, come si dice ancora oggi, generale, generico, *medio*. In altre parole, un cibo per poter nutrire e mantenere la *classe media*, quella borghesia bigotta e conformista, idolatra del *comme il faut*; quella borghesia nazionalista sempre pronta in ogni eventualità reazionaria, che irrimediabile danno ha arrecato nella storia e che notoriamente era tanto invisibile a Flaubert.

Anche quest'ultimo, d'altronde, era alla continua e spasmodica ricerca dell'idea, della perfezione stilistica, della perfetta coincidenza tra idea, parola e cosa. A causa però della sua consapevolezza della irraggiungibilità di una tale coincidenza, finì con lo sviluppare letterariamente e con grande dolore tutta una metafisica del *Zubehör*, dell'accessorio, dell'inessenziale. Da qui la pena, la famosa sofferenza di Flaubert, il quale, proprio perché cresciuto e conreato nell'alveo della cultura borghese, era bensì aspro critico della *bêtise*, della stupidaggine e del luogo comune, ma al tempo stesso ne era anche inesorabilmente attratto. Egli era catturato dall'idea sublime della perfezione letteraria, ma al tempo stesso lo era anche dall'«ignobile». Giacché l'ignobile, confessa in una delle tantissime lettere alla sua amante, Louise Colet, «È il sublime visto dal basso». Meno socialmente compromesso del romanziere francese, Kant è di gran lunga più incisivo nella sua argomentazione, più penetrante nella sua deduzione logica. Se da un lato, infatti, la secolare santa alleanza governo-chiesa,

cioè politica-religione, già a partire dal IV secolo, con l'imperatore Costantino, va incontro al popolo sgravandolo della pena che un eventuale allargamento dell'anima potrebbe generare - il che significa, direbbero sia Moravia che Musil, limitargli non disinteressatamente la libertà o il libero fluire del pensiero, vale a dire la possibilità (*Vermögen*) di estendere l'anima - dall'altro, questo depotenziamento dell'anima effettuato con l'offerta subdola di *Zubehör* o di *kindischen Apparat*, di accessori sensibili (simboli) eteronomi, imposti arbitrariamente per limitare l'anima, consente di trattare i regnicoli, i sudditi, i fedeli, non solo più agevolmente (*leichter*), ma soprattutto come soggetti assoggettati, cioè puramente passivi (*als bloß passiv*).

La coscienza del **mediocre per eccellenza, cioè del nazista**, diremmo con Kant, non avverte più, con il sentimento morale, la sgradevole coercizione pratica che il dovere implica. Non sente più la sottomissione alla legge morale e al suo comando. E ciò unicamente perché ha sostituito la legge morale con la legge del Führer, la legge che ha le sue radici nell'umanità con quella che invece affonda le sue nella disumanità razzista. In lui è spento ogni sentimento di rispetto verso la legge morale e quindi verso l'umanità stessa, la quale, secondo Kant, costituisce il sacro della natura umana. Tutto ciò che Kant trova all'interno della ragion pratica e della legge morale, il nazista lo prova all'interno del Terzo Reich, dinanzi al *Führerbefehl* e al *Führerwort*, all'ordine e alla parola del Führer. Anche il nazista, abbiamo visto, prova la sgradevole coercizione che il dovere implica. E in questo senso, forse, egli si rifaceva all'etica kantiana e alla sua esaltazione del *Pflicht*, del dovere. Egli faceva dell'ubbidienza al dovere il proprio *Bestimmungsgrund des Willens*, il fondamento determinante della volontà. Peccato che l'origine (*Ursprung*), la radice (*Wurzel*) di questo dovere non fosse l'umanità (*Menschheit*), ma la disumanità razzista del nazionalsocialismo.

In ultima analisi, sarebbe comunque un grave errore ritenere che un tale sistema di mediocrizzazione oggi non sia più in funzione. Gli *stabilimenti di pollicoltura*, cui fa cenno Musil ne *L'uomo senza qualità*, inaugurati fra Otto e Novecento, sono ancora aperti, sono stati "restaurati" e diffusi in tutto il mondo. Il loro sapere viene addirittura trasmesso anche via etere con messaggi spudoratamente sempre meno subliminali. Oggi sono istituti in libera concorrenza tra loro e alla ricerca affannosa di nuovo materiale umano da formare. Un consiglio a non commettere nel presente e nel futuro un simile errore di valutazione ci giunge, come sappiamo dalla Conclusione de *I sommersi e salvati* di Primo Levi³⁰, e da ultimo anche dallo storico Christopher R. Browning, il quale, in relazione ai pericoli insiti nel presente, - uno degli esemplari di quegli stabilimenti ha recentemente riproposto la questione, davvero profonda, del

30 *op. cit.*, p. 164: «È avvenuto, quindi può accadere di nuovo: questo è il nocciolo di quanto abbiamo da dire».

meticciato! - alla fine di un suo saggio, dichiara: «io non sono tanto ottimista. Temo invece di vivere in un mondo in cui la guerra e il razzismo sono onnipresenti, in cui i governi dispongono di poteri sempre più vasti di mobilitazione e di legittimazione, in cui il senso di responsabilità personale è sempre più attenuato dalla specializzazione e dalla burocrazia, e in cui il gruppo dei pari esercita notevoli pressioni sul comportamento e stabilisce le norme morali. Purtroppo, in un mondo come questo, i governi attuali con propositi di sterminio avranno buone possibilità di riuscita se tenteranno di indurre gli “uomini comuni” a diventare i loro “volenterosi carnefici”»³¹. Infine Remo Bodei, anche lui in chiusura di un interessante testo per le scuole, in sintonia con lo spirito kantiano, nietzschiano e musiliano, invita i giovani alla filosofia e, nell’ambito delle nuove questioni aperte dalla bioetica e dalla condizione “post-umana”, propone una riflessione sul presente, nel quale, egli dice, «sembra rafforzarsi la prospettiva di un (..) regime di vita in cui gli uomini, resi piccoli e senza grandi ambizioni, sono guidati da un potere pastorale, che ne assicura la protezione in cambio della remissività»³².

Il mediocre, infine, non è per natura capace di affrontare la vita direttamente, a viso aperto. In quanto indebolito nella sua forza morale, ha, come Bouvard e Pécuchet, sempre bisogno di qualcosa o di qualcuno che gli faccia da “guida”, da navigatore, da manuale o di prontuario pratico che gli indichi la strada, che gli suggerisca il modo, che gli consigli l’atteggiamento. Disposto e anzi voglioso di essere plagiato, perpetuamente insoddisfatto di sé, egli è sempre alla ricerca di qualcosa in cui credere, a cui affidarsi, a cui abbandonarsi anima e corpo, e soprattutto qualcosa a cui conformarsi o qualcuno da imitare. Non avvertendo in sé nessuna inclinazione particolare, appunto perché è stato educato a una cultura generale e generica (Hitler, Himmler, Höss, Eichmann, Stangl, ecc.), egli vuole colmare il vuoto che avverte dentro di sé con qualsiasi cosa gli si presenti con una certa forza e una certa ufficialità, meglio ancora se con la cogenza di una legge. Egli ha, insomma, il bisogno di attenersi a una legge, visto che la sua anima non è in grado di fornirgliene alcuna. La sua volontà non è mai mossa da una propria legge. Il fondamento della sua volontà non è la legge morale, ossia la legge propria della ragione pratica, che è immediatamente fattiva. Essa pertanto non può essere autonoma, bensì eteronoma, dipendente da una legge che giunge non da sé, dall’interno, ma da altro, dall’esterno. Ciò significa allora che la *mediocrità* coincide con il *conformismo*, il quale raggiunge la sua massima manifestazione quando viene accompagnata dal *fanatismo*.

31 Christopher R. Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, tr. it. *Uomini comuni. Polizia tedesca e «soluzione finale» in Polonia*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 243-244.

32 *Una scintilla di fuoco*, op. cit.; «Bioetica, biotecnologie e condizione “post-umana”», p. 131.



Franco Di Giorgi

Breve commento al saggio

Ho letto, in anteprima, con grande interesse il saggio di Franco Di Giorgi sul romanzo "La scelta di Sophie" di William Styron.

Mi è sembrato colto, documentato e soprattutto di notevole originalità.

Le sue considerazioni aprono insospettati aspetti dell'intimo, che spesso non siamo in grado di cogliere con tutte le loro dirompenti implicazioni anche attuali.

La calcificazione delle coscienze, che fatalmente impedisce il riconoscimento delle proprie colpe, purtroppo non è rimasta retaggio soltanto dei giovani tedeschi ipnotizzati da Hitler.

Ariel Toaff³³

33 (N.d.R., docente di Storia del Medioevo e del Rinascimento presso l'Università degli Studi Bar - Ilan di Tel Aviv, e figlio del Rabbino capo emerito di Roma Elio Toaff).