

TESTIMONIANZA E PERDONO

Note per una memoria felice

di Sante Maletta

Con la legge n. 211 del 20 luglio 2000 il Parlamento italiano ha istituito il “Giorno della Memoria” «al fine di ricordare la *Shoah* (sterminio del popolo ebraico), le leggi razziali, la persecuzione italiana dei cittadini ebrei, gli italiani che hanno subito la deportazione, la prigionia, la morte, nonché coloro che [...] si sono opposti al progetto di sterminio» (art. 1). L'articolo 2 di questa legge chiarisce la finalità di tale iniziativa: «conservare nel futuro dell'Italia la memoria di un tragico ed oscuro periodo della storia nel nostro Paese e in Europa, e affinché simili eventi non possano mai più accadere» (sott. agg.). Il fine ultimo è quindi pratico: evitare la ripetizione di avvenimenti tragici attraverso la lotta contro l'oblio di essi.

Ma è proprio vero che la memoria di avvenimenti tragici ne può evitare la ripetizione? E in che senso è opportuno effettuare tale commemorazione? Come evitare un uso strumentale della memoria storica?

Per rispondere a tali domande ci rifaremo alla recente pubblicazione di opere che effettuano una riflessione sul legame tra la storia, la memoria e il vincolo civile e sui rischi di una memoria funzionale rispetto a un progetto politico – indipendentemente dalla bontà dei valori che tale progetto incarna. Partiremo dal celebre processo Eichmann: non c'è dubbio infatti che il processo a un criminale nazista costituisca – perlomeno nei paesi occidentali nel secondo dopoguerra – il paradigma di esercizio della memoria funzionale agli obiettivi educativi e politici di una comunità politica, che generalmente fagocitano gli specifici obiettivi naturali del processo giudiziario. Al centro della nostra considerazione sarà però la storia di Moshe Bejski, il fondatore del cosiddetto Tribunale dei giusti, la cui vicenda ci metterà sulle tracce di una possibile “memoria felice”.

Come è noto, Adolf Eichmann, responsabile della Sezione ebraica della Gestapo a partire dal 1939 e successivamente direttore della sezione che si occupava della deportazione della popolazione ebraica, viene catturato nel 1960 dai servizi segreti israeliani in Argentina, dove si era rifugiato alla fine del conflitto mondiale. Tradotto segretamente in Israele, è processato a Gerusalemme e quindi condannato a morte nel 1962. Hannah Arendt seguì il processo in qualità di inviata della rivista «The New Yorker» e produsse un celebre reportage, pubblicato per la prima volta nel 1963 con il titolo *Eichmann in Jerusalem: The Banality of Evil*¹. Il processo ebbe un effetto sconvolgente, tanto sulla Arendt, quanto sull'opinione pubblica, specialmente su quella ebraica. In una lettera a Mary McCarthy del 23 giugno 1964 Arendt afferma che la stesura delle sue corrispondenze da Gerusalemme fu l'occasione di un ripensamento e di una rappacificazione col

proprio passato². Il processo Eichmann spinse la Arendt a elaborare la sua celebre dottrina della "banalità del male", rimettendo così in discussione l'idea di origine kantiana di "male radicale", da lei precedentemente usata per descrivere il fenomeno del totalitarismo³. In questa sede non ci interessa però comprendere l'evoluzione del pensiero arendtiano⁴, bensì analizzare l'effetto del processo sull'opinione pubblica ebraica, al fine di problematizzare l'uso e l'abuso della memoria.

Il processo Eichmann si svolge in un momento cruciale della storia israeliana e di quella ebraica contemporanea. A partire dalla proclamazione dello stato di Israele il 14 maggio 1948, la società israeliana non ha mancato di dare grandi prove di vitalità: l'aumento della popolazione, che porta a triplicarne il numero tra il 1948 e il 1964; il rapido e ammirevole sviluppo economico e culturale, di livello assai superiore a quello degli altri stati della regione; le vittorie nelle guerre arabo-israeliane del 1948-49 e del 1956. Ma la comunità politica israeliana soffre di un problema di identità. Secondo il progetto sionista originario, il nuovo stato israeliano sarebbe dovuto diventare il centro del mondo ebraico, attirando tutti gli ebrei dispersi nel mondo, a partire anzitutto da quelli europei, i colti e "avanzati" ashkenaziti, secondo Ben Gurion «i primi candidati alla cittadinanza israeliana»⁵. Ma ciò non era avvenuto: la maggior parte degli ebrei aveva deciso di rimanere nei propri paesi e più della metà degli ebrei dell'Europa Centrale sopravvissuti alla Shoah avevano preferito emigrare negli Stati Uniti o vi erano stati costretti da problemi economici. Avvenne così che negli anni '50 la maggioranza del paese era rappresentata da ebrei provenienti dai paesi arabi – il "secondo Israele" – che in gran parte non avevano conosciuto le persecuzioni antisemite. Questi ebrei "orientali" erano i più soggetti alle tensioni sociali dovute da un lato alla crisi economica e alla disoccupazione tipiche dei primi anni seguiti alla nascita dello stato e dall'altro all'incomprensione, che arrivava talvolta sino al disprezzo, della classe dirigente ashkenazita. Tutto ciò offuscava l'immagine di popolo unito che i sionisti amavano dare al mondo, soprattutto per giustificare la loro scelta di tornare in Palestina e fondarvi un nuovo stato.

Fu questo il contesto in cui si svolse il processo Eichmann: «occorreva dunque un evento, che cementasse la società israeliana, un'esperienza collettiva, sconvolgente, purificatrice, patriottica: una catarsi nazionale, insomma»⁶. E il primo ministro Davide Ben Gurion era ben consapevole di ciò; il governo fece costruire un nuovo teatro-auditorium per accogliere le centinaia di giornalisti affluiti a Gerusalemme da ogni parte del mondo: «l'organizzazione materiale dell'avvenimento fu concepita come si trattasse di uno spettacolo»⁷. È la stessa Arendt, testimone diretto del processo, che lo nota: «il dibattito si svolge su una specie di ribalta, davanti a un uditorio, e il grido magnifico dell'uscire, al principio di ogni udienza, fa quasi l'effetto di un sipario che si alzi»⁸. Ben Gurion è il «regista invisibile del processo»⁹: pur non assistendo ad alcuna seduta, parla attraverso la bocca di Gideon Hausner, il procuratore generale, le cui intemperanze i giudici sono costretti spesso a frenare. Questi micro-conflitti tra il rappresentante del governo e la corte non sono casuali, bensì individuano una questione essenziale ai nostri fini: «La giustizia vuole che l'imputato sia processato, difeso e giudicato, e che tutte le altre questioni, anche se più importanti [...] siano lasciate da parte. La giustizia vuole che ci si occupi soltanto di Adolf Eichmann, figlio di Karl Adolf Eichmann [...] Qui si devono giudicare le sue azioni, non le sofferenze degli ebrei, non il popolo tedesco o l'umanità, e neppure l'antisemitismo e il razzismo»¹⁰. Si tratta, insomma, del problema del rapporto tra il

giudice e lo storiografo, le cui attività sono entrambe indirizzate alla formulazione di un giudizio che presenta allo stesso tempo importanti tratti di similarità e evidenti dissonanze. Seguendo da vicino l'analisi di Ricoeur, cerchiamo di chiarire la questione. Innanzitutto tanto il giudice quanto lo storico hanno fatto un voto di *imparzialità*, si pongono cioè da un «non-punto di vista [...] indivisibilmente epistemico e morale»¹¹: è epistemico perché richiede uno sdoppiamento del punto di vista (il proprio e quello dell'altro che si giudica); è morale in quanto assume l'uguaglianza di valore e di dignità dei due punti di vista. Entrambi i tipi di giudizio inoltre fanno leva su *testimonianze*, di fronte a cui ci si pone in maniera non ingenua, valutando con cura le prove ed esaminando criticamente i testimoni. C'è però una differenza strutturale: il processo giudiziario è condotto nel tribunale; la critica storiografica ha luogo negli «archivi», in tutti quegli ambienti cioè definibili come luoghi fisici che fungono da custodi di tracce documentarie¹². Ma la differenza più importante riguarda il *terminus ad quem* del processo giudiziario e della critica storiografica: nel primo caso si tratta di una sentenza che ha un carattere definitivo e che quindi chiude il circolo della spiegazione; nel secondo caso si ha un giudizio storiografico sottoposto a un processo di revisione che, almeno in linea di principio, non ha limiti. Ciò dipende anche dal fatto che, mentre il processo ha protagonisti individuali (Adolf Eichmann, figlio di Karl Adolf Eichmann), lo storico collega esplicitamente individui e forze anonime. Il compito dello storico non è quello di condannare o assolvere, quanto di comprendere senza disculpere.

Lasciando da parte per il momento la domanda se e come si dia un giudizio morale sugli avvenimenti storici, cerchiamo di comprendere come e perché può avvenire una manipolazione della memoria come quella tentata da parte del governo israeliano nel processo Eichmann – manipolazione solo parzialmente riuscita, vuoi per il rigore garantista dei giudici, vuoi per alcuni effetti preterintenzionali della manipolazione stessa che vedremo tra poco¹³.

Ricoeur individua tre serie principali di concause della manipolazione della memoria. La prima è costituita dai problemi identitari individuali o collettivi, che inducono al ripiegamento dell'identità *ipse* sull'identità *idem*, cioè al rifiuto dei rischi e della fatica di un'identità problematica e aperta in nome di un'identità che si concepisce come abitata da un nucleo permanente e imm modificabile¹⁴. La seconda serie di concause individua il rischio del confronto con gli altri, avvertito come una minaccia, vera o presunta, alla stima di sé. La terza serie di concause dipende dall'eredità della violenza fondatrice («È un fatto che non esista comunità storica che non sia nata da un rapporto, che possiamo dire originale, con la guerra»¹⁵) e dalla minaccia per l'identità e l'unità del soggetto individuale o collettivo rappresentata dalle ferite reali o simboliche ancora aperte.

Ebbene, a quanto pare nell'Israele del processo Eichmann agivano tutte e tre queste serie di concause: il problema identitario, come s'è già visto; il confronto con gli altri, tanto con gli ebrei che persistevano nella diaspora quanto coi «gentili» delle nazioni che avevano assistito, con simpatia o meno, alla nascita del nuovo stato; il problema della violenza fondatrice, relativo sia agli atti di terrorismo compiuti per la conquista dell'indipendenza, sia al nuovo ordine politico imposto alla popolazione indigena, in gran parte araba musulmana o cristiana.

Qui come altrove la manipolazione della memoria ha una chiara connotazione ideo-

logica che tende a fare svolgere a essa una funzione di distorsione della realtà finalizzata alla legittimazione del potere (poiché la memoria aggiunge una sorta di plus-valore alla credenza nella legittimità dell'autorità) e alla integrazione del mondo comune¹⁶. Tale manipolazione ideologica della memoria si compie soprattutto attraverso la configurazione narrativa consustanziale a ogni storiografia: la chiusura narrativa viene posta al servizio della chiusura identitaria. Secondo le intenzioni del governo il processo Eichmann avrebbe dovuto confermare e pubblicizzare il "mito" fondativo dello stato di Israele, basato sull'assunzione che, data per scontata la generale ostilità dei "gentili", gli ebrei avrebbero dovuto prendere in mano il proprio destino e sviluppare i propri notevoli talenti. Qui come altrove l'intero processo manipolatorio si svolge in tre momenti strettamente interconnessi da un «temibile patto»¹⁷: l'induzione della storia (*rimemorazione*), che avviene essenzialmente negli organismi di ricerca; l'apprendimento della storia (*memorizzazione*), che si svolge nelle strutture educative; la celebrazione della storia (*commemorazione*), che ha un carattere eminentemente civile.

Le considerazioni critiche di Ricoeur – che hanno un valore generale e non riguardano nello specifico Israele – richiamano le conclusioni cui Tzvetan Todorov giunge in alcune sue recenti opere¹⁸. Lo studioso bulgaro nota come del passato ci possa essere una «messa a servizio», come cioè si possa dare un'utilizzazione della narrazione storiografica in rapporto a certi valori che hanno già influenzato la selezione delle informazioni a partire da cui quella narrazione è stata effettuata. In tal caso la commemorazione ha come unico scopo quello di creare degli idoli e dei nemici, di individuare degli eroi e delle vittime per godere del prestigio legittimante dei primi e per gratificare simbolicamente le seconde, guadagnando facilmente a sé l'aura di moralizzatore e – nel caso si avesse qualcosa da farsi perdonare – procurandosi «una buona coscienza con poca spesa»¹⁹. Ma «se non si vuole che il passato ritorni, non basta recitarlo»²⁰ e spesso «la buona coscienza neutralizza la buona azione»²¹.

Queste ultime considerazioni di Todorov ci invitano a considerare un aspetto raramente problematizzato da un punto di vista sociologico: c'è una sorta di eterogenesi dei fini che dovrebbe inquietare coloro che, magari inconsciamente e a fin di bene, manipolano la memoria; e questo è assai evidente nel processo Eichmann. Dopo circa due settimane, nota la Arendt, i giornalisti abbandonarono l'aula del processo. Contrariamente alle aspettative del governo, il pubblico restante non era composto tanto da giovani israeliani o da ebrei orientali – cui era quindi opportuno e doveroso «mostrare che cosa significava vivere tra non ebrei» e che bisognava «convincere che soltanto in Israele un ebreo può condurre una vita sicura e decorosa»²² –, bensì da ex-deportati. Da questo momento in poi «la fisionomia del processo mutò radicalmente»²³; da rappresentazione tragica, accompagnata da un'auspicabile catarsi collettiva, esso divenne un dramma interminabile e, almeno apparentemente, senza senso: gli ex-deportati «sapevano perfettamente tutto quello che c'era da sapere, non erano nella disposizione d'animo di ascoltare delle lezioni e comunque non avevano certo bisogno di questo processo per farsi delle idee. Man mano che i testimoni si susseguivano e che orrore si aggiungeva a orrore, queste persone se ne stavano sedute ad ascoltare discorsi che difficilmente avrebbero sopportato in privato. E quanto più veniva illustrata "la sventura del popolo ebraico in questa generazione", quanto più grandiosa si faceva la retorica di Hausner, tanto più pallida diveniva

la figura nella gabbia di vetro, quasi un fantasma, e per richiamarla in vita non bastava mostrarla a dito e gridare: «Ecco il mostro responsabile di tutto»²⁴. In altre parole, se lo scopo del governo era quello di mostrare al mondo la radicalità del male sofferto dagli ebrei, chiaro segno dell'ostilità del mondo, ciò che emergeva era invece qualcosa di inatteso, che la Arendt cerca di indicare con l'espressione «banalità del male». E non è tutto; i racconti dei testimoni fanno emergere questioni che il governo avrebbe preferito censurare: la questione del comportamento delle autorità delle comunità ebraiche, innanzitutto, accusate dal pubblico, in alcune fasi assai drammatiche del processo, di colpevole passività e connivenza coi nazisti; ma soprattutto le testimonianze mostrano all'opinione pubblica il volto più inquietante dell'ebreo perseguitato: non quello dell'eroico martire della resistenza del ghetto di Varsavia, così amato dalla propaganda sionista e celebrato nei libri di testo e nelle commemorazioni ufficiali, bensì quello del deportato nel campo di sterminio, il cui tratto più appariscente, almeno a uno sguardo superficiale, era la passività, che ai più doveva apparire colpevole.

«Eravate quindicimila prigionieri di fronte a qualche centinaio di SS. Perché non li avete attaccati? Perché non vi siete rivoltati?»²⁵. Questa fu la domanda che Moshe Bejski, ebreo polacco scampato al campo di Plaszow, si sentì porre, senza alcun preavviso, dal procuratore Hausner al processo Eichmann. Era un interrogativo che moltissimi israeliani, soprattutto i sionisti emigrati in Palestina prima della guerra, si ponevano, e spesso in modo esplicito, al punto che gli ex-deportati provavano vergogna per la propria condizione e tendevano a nascondersela in società. Si trattò di una vera e propria discriminazione culturale, con pesanti effetti sociali e psicologici: «Diciamolo pure: in questo paese c'erano quasi due razze. C'erano quelli che si credevano degli *dei* [...] E c'era [...] una razza inferiore: persone che consideravamo inferiori, come se avessero delle malformazioni, che so io, la gobba, ed erano arrivati dopo la guerra. A scuola mi hanno insegnato che la cosa più brutta, più vile, non era l'Esilio, ma gli ebrei che venivano dall'Esilio»²⁶.

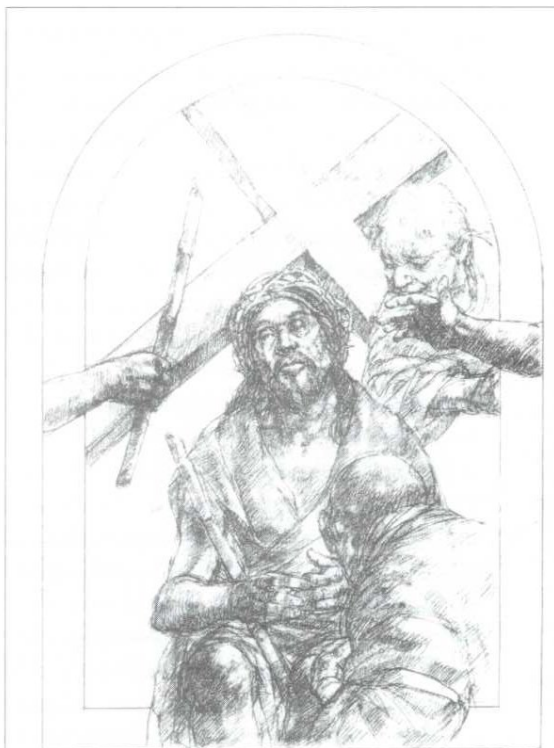
Moshe Bejski non era un ex-deportato qualunque – se così si può dire –: era uno delle centinaia di ebrei salvati dall'oramai celeberrimo Oskar Schindler. Trasferitosi in Israele alla fine della guerra, Bejski aveva messo su famiglia, iniziato una carriera da avvocato, in altre parole conquistato – come si suol dire – una “normalità”, impegnandosi per la costruzione di Israele e nascondendo ai più la propria drammatica esperienza; come per la maggior parte di sopravvissuti, anche per lui la cosa più pressante era dimenticare e diventare israeliano²⁷. Ma quando fu chiamato a testimoniare al processo Eichmann si accorse che questa normalità non gli bastava, che avrebbe dovuto fare i conti col proprio passato: «Dovevo ripensare alla mia storia, non potevo farne a meno»²⁸.

Bejski decise allora di riprendere i contatti con Schindler e lo fece venire in Israele, in un paese che era stato posto, per la prima volta in maniera esauriente e priva di censure, di fronte alla tragedia della Shoah proprio dalle testimonianze degli scampati al processo Eichmann; una nazione sotto choc, quindi. L'arrivo di Schindler suscitò entusiasmi, ma provocò anche dure polemiche. La cosa che fece più scandalo fu la scarsa corrispondenza della sua figura con l'immagine idealizzata dell'eroe senza macchia e senza paura. Schindler era pieno di pretese nei confronti degli ebrei che aveva salvato, sperperava il denaro che questi faticosamente avevano raccolto per aiutarlo a uscire dai suoi

gravi guai finanziari, tradiva continuamente e pubblicamente la moglie, si ubriacava spesso. L'opinione pubblica faceva fatica a credere che questo "sbruffone" avesse veramente rischiato la vita per salvare centinaia di ebrei, di cui si era amorevolmente preso cura a livello personale. Ed è qui che in Bejski nacque e crebbe l'intuizione fondamentale della sua vita e cioè quella della *banalità del bene*²⁹. Egli, cioè, comprese che la memoria del bene non poteva essere limitata alle figure degli eroi eccezionali, bensì doveva recuperare le tracce di tutti quei gesti e azioni che avevano contribuito a limitare lo sterminio e le sofferenze degli ebrei durante la Shoah. Tale consapevolezza divenne ancora più chiara quando nell'ottobre 1970 Bejski divenne il presidente della Commissione dei giusti, un organismo che intendeva porre in attuazione una legge del 1953, che imponeva allo stato ebraico di onorare i salvatori degli ebrei, e renderne imperitura la memoria in un viale nei pressi del Museo della Shoah, chiamato il Giardino dei giusti³⁰. Ciò che i membri della commissione scoprirono nel corso dei lavori era che non è affatto semplice stabilire un criterio di riconoscimenti dei "giusti". Si potevano dichiarare giusti individui che, pur avendo aiutato gli ebrei, avevano aderito al partito nazional-socialista o che professavano dottrine antisemite o che non avevano rischiato la vita? E quando le reali intenzioni del benefattore non erano esaurientemente rischiarabili, come bisognava comportarsi?

Bejski comprese che seguire un criterio molto rigido avrebbe portato la commissione fuori strada: innanzitutto «un'azione buona si può manifestare anche al di là delle intenzioni»; in ogni caso «sarebbe stato necessario diventare un vero e proprio Dio per riuscire a giudicare con perfetta imparzialità»³¹. Inoltre egli si rese conto che «l'esperienza del campo di Plaszow gli aveva regalato una sensibilità che non tutti gli uomini possiedono. Di fronte al buio delle macerie si era abituato a cogliere con rinnovato stupore la minima scintilla di bene, la più fragile parvenza di umanità»³². Aveva insomma compreso che «qualche volta non si coglie il bene semplicemente per distrazione» e che la ragione per cui Dio è molto più misericordioso degli uomini è che è molto meno distratto³³. Ecco perché Bejski non voleva fare del Giardino dei giusti un memoriale degli eroi ma degli uomini normali³⁴.

In termini filosofici la questione che sta a monte delle difficoltà che incontrò la Commissione dei giusti è quella delle condizioni di possibilità di un tribunale che, in



Stanek Vig Bucars - Incarnazione di Dio

quanto tale, è chiamato a pronunciare delle sentenze definitive di tipo non tanto giuridico quanto morale. I giudici della commissione erano chiamati a esprimere giudizi morali relativi a eventi storici, un obiettivo che si pone al di là dei compiti precipi tanto del giudice quanto dello storiografo – pur usando i metodi tipici di queste figure: documenti, testimonianze, interrogatori ecc. Non è un caso, a nostro avviso, che i membri della commissione vennero scelti non solo per le proprie competenze in campo giuridico o per il fatto di essere ex-deportati, ma anche per la propria rappresentatività della società israeliana nel suo complesso. In altri termini la commissione era concepita come rappresentante dell'opinione pubblica, come un'«opinione pubblica illuminata»³⁵, cioè informata e addestrata per giudicare.

Ritorniamo quindi alla questione precedentemente lasciata in sospeso: la possibilità di un giudizio morale relativo ad avvenimenti storici. La tesi di Ricoeur è che innanzitutto esso si dà solo come esito di un dibattito pubblico sollevato da una questione storiografica controversa e che, in secondo luogo, esso necessita di un nuovo protagonista, che si affianca allo storico e al giudice, il *cittadino*: «il suo sguardo si struttura a partire dalla sua esperienza, diversamente istruita dal giudizio penale e dall'indagine storica pubblicata. D'altra parte, il suo intervento non è mai compiuto, e questo lo mette piuttosto dal lato dello storico. Ma egli è alla ricerca di un giudizio sicuro, che vorrebbe definitivo come quello del giudice. Sotto tutti i riguardi, egli resta l'arbitro ultimo»³⁶. È solo il cittadino che può giudicare moralmente un avvenimento storico, sottraendolo al rischio, assolutamente legittimo nel giudizio storiografico, di un "comparativismo" che tende spontaneamente a stemperare le colpe degli uomini e il male commesso nel meccanismo della comprensione storica. Agli occhi del cittadino l'avvenimento è sempre singolare e incomparabile in quanto diviene *esemplare*. Nel caso di eventi criminosi infatti il cittadino «trasforma il giudizio retrospettivo sul crimine in giuramento di evitarne il ritorno»³⁷.

L'ultima citazione descrive una dinamica assai interessante: il giudizio morale su avvenimenti storici è possibile dal punto di chi, a differenza del giudice e dello storico, non solo è informato e capace di giudicare, ma è anche *coinvolto personalmente*, al punto da promettere di evitarne il riaccadere. Il giudizio morale è quindi possibile dal punto di vista di un essere umano in carne e ossa, capace di porsi di fronte all'avvenimento con la propria sensibilità, la propria esperienza i propri valori, ma anche con la coscienza del proprio limite – aspetti che in genere tanto il giudice quanto lo storico sono chiamati a mettere tra parentesi.

È solo per il cittadino, arbitro ultimo del giudizio morale, che si apre la possibilità di una *memoria sana*, di una memoria – dice Ricoeur, applicando efficacemente un apparato concettuale freudiano al tema in questione – capace di sfuggire il doppio rischio (subito ma anche agito) del *troppo di memoria* e del *troppo poco di memoria*, attraverso cui si cerca di evitare la rimemorazione dell'evento luttuoso, nel primo caso attraverso una coazione a ripetere («quante violenze nel mondo valgono come *acting-out* "invece" del ricordo!»³⁸), nel secondo caso attraverso l'oblio; in entrambi i casi ciò che si intende evitare è il passaggio al vero e proprio ricordo, che è sempre *critico* in quanto costringe a un confronto con la perdita originaria³⁹. Per guarire, la memoria ferita deve sottoporsi a un esame di realtà, a ciò che Freud chiama il *lavoro del lutto*. L'operazione storiografica

appare come «l'equivalente scritturale del rito sociale della deposizione nella tomba, della sepoltura»⁴⁰, la quale, attraverso l'interiorizzazione dell'oggetto d'amore perduto, permette una riconciliazione col passato.

La storia di Moshe Bejski illustra in maniera a nostro parere paradigmatica la dinamica appena descritta, la quale ha potuto agire solo perché Bejski, a partire dalla drammatica esperienza del processo Eichmann, è stato costretto a giocare sul piano storico il ruolo del *testimone*, non tanto nel senso di *testis*, quanto in quello di *superstes*, cioè di «colui che ha vissuto qualcosa, ha attraversato fino alla fine un evento e può, dunque, renderne testimonianza»⁴¹. Ricoeur individua alcuni interessanti aspetti caratteristici della testimonianza: innanzitutto «l'asserzione di realtà è inseparabile dal suo accoppiamento con l'autodesignazione del soggetto testimone»⁴², il quale certifica la verità della propria asserzione con riferimento alla propria persona; in secondo luogo la testimonianza si iscrive in una struttura dialogale che «ne fa immediatamente scaturire la dimensione fiduciaria: il testimone chiede di essere creduto»⁴³; in terzo luogo il testimone non solo «accetta di essere convocato e di rispondere a un appello eventualmente contraddittorio», ma è disponibile anche a «reiterare la sua testimonianza»⁴⁴; in ultima istanza sul piano individuale la testimonianza contribuisce alla formazione nel testimone di un'identità *ipse* e alla costituzione di un «carattere»⁴⁵, mentre sul piano sociale viene a giocare il ruolo di «fattore di stabilità»⁴⁶, al punto da poter essere considerata una sorta di «istituzione naturale» generativa del mondo comune⁴⁷. Nella testimonianza il soggetto è quindi pienamente coinvolto, poiché ne va di se stesso e del mondo comune in cui egli si trova a vivere. La condizione di possibilità dell'esser testimone è individuata da Ricoeur nella struttura esistenziale dello *Schuldigsein*, vocabolo con cui Heidegger in *Essere e tempo* intende indicare allo stesso tempo l'essere in *debito*, l'essere *colpevole* e l'essere *responsabile*. È solo l'attualizzazione di tale possibilità esistenziale (Bejski si sente colpevole per essere sopravvissuto, in debito verso coloro che lo hanno aiutato e responsabile della memoria dei morti) che assicura al soggetto un legame del presente col passato e il futuro e gli concede di fungere da erede e rappresentante del passato stesso. La vita di Bejski mostra che solo chi decide di «fare i conti col passato» può revocarne l'eredità e riattualizzarne possibilità sopite⁴⁸; egli solo può «riaprire il passato sull'avvenire»⁴⁹, ricollegando lo spazio dell'esperienza all'orizzonte dell'attesa.

Ma c'è un ultimo fattore che caratterizza la vicenda personale di Bejski. Come s'è visto, fu la terribile domanda di Hausner a fungere per Bejski da occasione di rammemorazione del proprio passato e di assunzione di responsabilità: da quel momento in poi decise di dedicare la propria esistenza al compimento di un'opera che, iniziata nel passato, rischiava di venire annullata dall'oblio dei contemporanei e di essere così influente sul futuro dell'umanità: la memoria del bene. Perché lo fece? È lo stesso suo biografo che ci mette sulle tracce di una risposta: Bejski era stato colpito dalla medesima intuizione che sta al centro delle riflessioni di Etty Hillesum: «Basta che esista una sola persona degna di questo nome per poter credere negli uomini»⁵⁰. Bejski si rese conto insomma che l'unica cosa che gli avrebbe permesso di fare i conti col proprio passato era la memoria della felicità dovuta a un bene ricevuto. Ma perché ciò non diventasse una mera nostalgia, occorreva che tale rammemorazione fosse stimolata da un'esperienza di felicità presente, quella provocata dalla scoperta di nuovi «giusti»: «Ogni volta che scopro una storia nuova mi sentivo ricompensato di tutti i sacrifici a cui ero costretto»⁵¹.

Si tratta di una dinamica che ha valore generale, come mette in luce Massimo Borghesi: «La memoria esce dall'elaborazione del dolore, dal risentimento, solo se è il ricordo della felicità passata, ridestato dall'incontro con un evento presente che suscita la speranza di un rinnovarsi di quella felicità»⁵²; tale tipo di evento «apre il passato al presente e al futuro» e «conferma che le tracce di felicità sedimentate nella memoria non erano illusione, ma promessa di redenzione»⁵³. Bejski non si stanca mai di ricordare come la salvaguardia di tale tipo di eventi ha un valore civile oltre che esistenziale, poiché nessuna costruzione è possibile senza la fiducia nell'umanità. Quella di Bejski sembra una figura paradossale: è un superstite che «gioca» da teste della difesa, è un giudice che opera da avvocato: «Era come Abramo di fronte a Sodoma e Gomorra, quando cercava disperatamente gli uomini che con i loro comportamenti controcorrente avrebbero potuto salvare le città»⁵⁴.

Ma la serenità che deriva dalla «ripetizione autentica» del passato è sufficiente? In altri termini, la buona coscienza che deriva dal riconoscimento di essere *schuldig* e dal conseguente dinamismo pratico aperto a un orizzonte di speranza ha come suo frutto quella «gaiezza» di cui parla Ricoeur a proposito della «memoria felice»?

Cercherò di dare qualche indicazione orientativa, che non pretende assolutamente di essere esauriente, data la vastità e la profondità della questione evocata e l'esiguità di spazio rimastoci. Per conquistare la memoria felice, dice Ricoeur, è necessario pagare un prezzo: la «prova dell'oblio e del perdono»⁵⁵. È soprattutto il perdono che fa problema, in quanto è «difficile»⁵⁶. L'autore francese propone un'analitica fenomenologia del perdono, distinguendolo da quelle istituzioni politiche e giuridiche che possono richiamarsi o assomigliare a esso (prescrizione, amnistia, indulto, grazia). Per sua essenza il perdono non è normale, non è normativo e non è normalizzante. Ciò di cui facciamo esperienza è che *c'è il perdono* e che esso è senza condizioni, senza eccezioni e senza restrizioni – anche se non lo sappiamo comprendere, spiegare, giustificare⁵⁷. Esso ha come suo presupposto – ma solo esistente, cioè empirico e non ontologico – l'esperienza della *colpa*, in quanto in essa il soggetto scopre l'inadeguatezza dell'io (di sé come volente, agente ecc.) rispetto al suo più proprio desiderio di integrità⁵⁸. Si tratta della scoperta che c'è qualcosa nel soggetto che è esentato dal peccato, che è possibile dissociare l'agente dall'azione, che l'*agency* del soggetto morale «non è esaurita dalle sue diverse iscrizioni nel corso del mondo»⁵⁹. Tale convinzione si sostiene su una sorta di fede nello statuto creaturale dell'uomo, che «tiene in serbo la possibilità di un'altra storia, inaugurata ogni volta dall'atto di pentimento e scandita da tutte le irruzioni di bontà e di innocenza nel corso del tempo»⁶⁰.

Al di là delle pur legittime strategie politiche dell'oblio – che si attuano attraverso prescrizioni, amnistie, condoni, indulti più o meno giustificati da narrazioni storiografiche dissimulanti –, e al di là delle strategie dell'odio – condannate a riaprire in continuazione la ferita della violenza originaria – la *polis* sta in piedi perché *si dà perdono*. In esso l'ammissione di una perdita irreparabile si sposa allo scioglimento del colpevole dalla colpa, ma non alla cancellazione del debito (e quindi del credito) se esso funge da «riconoscimento di un'eredità». Il perdono ha così una funzione politica essenziale, poiché, slegando il colpevole da suo atto, gli rende la possibilità – precipuamente umana, come ci ha insegnato la Arendt – di ricominciare, di agire, di promettere⁶¹, e quindi di ristabi-

lire il vincolo civile. La *polis* si regge in ultima istanza (cioè: di fronte all'imperdonabile, che di per sé genererebbe una faida senza fine) sul legame reso possibile da una *man-canza*, quella di un *debito senza colpa per sempre insolvente*. Ogni figura di potere politico è chiamata a riconoscere che alla base della *polis* c'è in ultima istanza un principio trans-politico, cioè che eccede il politico e non dipende dal giuridico e il cui «segreto» deve essere rispettato⁶².

La memoria felice, resa possibile dal perdono, sembra essere una figura escatologica, poiché mette in comunicazione con una dimensione "altra", in cui felicità e giustizia, oblio e memoria, torneranno a darsi la mano. Moshe Bejski non ha perdonato⁶³, ma ha sostenuto la prova, ha corso il rischio della memoria, della comprensione storiografica che tende a comparare e livellare, ha visto la fragilità del cuore umano, l'ambiguità del bene e del male, ha solidarizzato con antisemiti e litigato con ex-deportati, senza mai sottrarsi a un giudizio morale finale. Il perdono è un segreto – meglio: un mistero – di fronte a cui occorre inchinarsi.

Note

¹ Noi faremo riferimento alla trad. it. di P. Bernardini, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2001.

² Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale Univ. Press, New Haven, 1982, p. 337.

³ Come chiarisce il Devoto, "banale" viene dal franco *ban*, che indica il bando, cioè il proclama del signore feudale, e, attraverso il francese *banal*, che indica ciò che appartiene a una circoscrizione feudale e quindi a tutti, viene a indicare in alcune lingue indoeuropee moderne ciò che è ordinario, non eccezionale, abituale. È in questo senso che la Arendt usa il termine "banale" e non certo nel senso, ulteriormente derivato, di "non interessante" (cfr. G. Devoto, *Avviamento alla etimologia italiana. Dizionario etimologico*, Le Monnier, Firenze, 1968², p. 41).

⁴ Questo lo abbiamo già fatto in altre sedi, cui ci permettiamo di rinviare: S. Maletta, "La democrazia totalitaria", «La Nuova Europa», n. 5, settembre-ottobre 1993, pp. 77-87; Id., "Hannah Arendt: una filosofia della cultura", in H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, ed. it. a cura di S. Maletta, Jaca Book, Milano, 1998.

⁵ Cit. in R. Brauman e E. Sivan, *Éloge de la désobéissance. À propos d'«un spécialiste» Adolf Eichmann*, Le Pommier, Paris 1999 (trad. it. di C. Testi, *Elogio della disobbedienza. A proposito di «uno specialista»: Adolf Eichmann*, Einaudi, Torino, 2003, p. 29).

⁶ T. Segev, *Il settimo milione. Come l'Olocausto ha segnato la storia di Israele*, Mondadori, Milano, 2002, p. 304.

⁷ R. Brauman e E. Sivan, *Elogio della disobbedienza*, cit., p. 33. Tutto questo è ben visibile nel materiale filmico relativo al processo, in particolare nel film *Uno specialista. Ritratto di un criminale moderno* che Eyal Sivan e Rony Brauman hanno realizzato nel 1999 a partire dalle oltre trecentocinquanta ore di registrazione effettuate dalla televisione israeliana e che cerca di riprodurre fedelmente, documentandolo audiovisivamente, il punto di vista della Arendt espresso nel suo reportage.

⁸ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 12.

⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰ *Ivi*.

¹¹ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000 (trad. it. a cura di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003, p. 456).

¹² Cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 235.

¹³ Ciò non suoni come una censura dello stato di Israele: in qualsiasi paese sia avvenuto un processo simile a quello di Eichmann si sono prodotte le medesime dinamiche, a volte non tanto ai fini di una manipolazione della memoria, quanto di una manipolazione dell'oblio (pensiamo soprattutto ai processi ai criminali nazisti svoltisi in Germania e più recentemente in Francia). Inoltre è grazie all'ordinamento liberal-democratico dello stato israeliano che Eichmann ha potuto godere di un processo che ha sostanzialmente rispettato i diritti dell'imputato e le forme del diritto – caso eccezionale nella regione mediorientale.

¹⁴ Cfr. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990 (trad. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, in part. pp. 75-102).

¹⁵ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 118.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 118-119.

¹⁷ *Ibid.*, p. 123.

¹⁸ Cfr. T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Arléa, Paris, 1995 (trad. it. di A. Cavicchia Scalamonti, *Gli abusi della memoria*, Ipermedium, Napoli, 1996); Id., *Mémoire du mal Tentation du bien*, Robert Laffont, Paris, 2000 (trad. it. di R. Rossi, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Garzanti, Milano, 2001).

¹⁹ T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene*, cit., p. 211.

²⁰ *Ivi.*

²¹ *Ibid.*, p. 237.

²² H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 16.

²³ *Ivi.*

²⁴ *Ibid.*, pp. 16-17.

²⁵ G. Nissim, *Il tribunale del bene. La storia di Moshe Bejski, l'uomo che creò il Giardino dei giusti*, Mondadori, Milano, 2003, p. 90.

²⁶ Testimonianza dello scrittore, nato in Palestina, Yehudit Hendel, cit. in T. Segev, *Il settimo milione*, cit., p. 165. Non è un caso che nei libri di testo israeliani prima del processo Eichmann l'argomento dei campi di sterminio era esaurito in poche righe, mentre venivano dedicate pagine alla rivolta nel ghetto di Varsavia. Sulla questione dell'identità israeliana, cfr. D. Bidussa, "La perdita dell'innocenza. La società israeliana di 'seconda generazione'", in *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, a cura di M. Flores, Bruno Mondadori, Milano, 2001, pp. 114-131; Z. Sternhell, *The Founding Myths of Israel*, Princeton University Press, Princeton, 1998 (trad. it. di M. Bracchitta, *Nascita di Israele. Miti, storia, contraddizioni*, Baldini&Castoldi, Milano, 2002).

²⁷ «Al fine di vivere secondo i loro ideali, alle figure emaciate che sbarcavano dalle navi [i fondatori dello stato di Israele] posero le medesime richieste che avevano rivolto a se stessi e a tutti gli immigrati che erano arrivati dopo di loro: dovevano cambiare, dissero, dovevano trasformarsi. Quante volte i sopravvissuti furono accusati di "essere andati al macello come agnelli"! I nuovi arrivati, lieti o meno di essere ancora in vita, non avevano la forza di discutere [...] Il sentimento più comune diffuso tra questi uomini e donne era il desiderio di diventare persone "nuove"» (Z. Sternhell, *Nascita di Israele*, cit., p. 439).

²⁸ G. Nissim, *Il tribunale del bene*, cit., p. 97.

²⁹ È chiaro che ci riferiamo al titolo del volume di Enrico Deaglio che fece conoscere all'opinione pubblica italiana la storia di Giorgio Perlasca, l'uomo d'affari italiano che, spacciandosi per l'ambasciatore spagnolo, salvò a Budapest migliaia di ebrei ungheresi dalla deportazione. Cfr. E. Deaglio, *La banalità del bene. Storia di Giorgio Perlasca*, Feltrinelli, Milano, 1996⁵.

³⁰ Questa commissione nacque nel 1962 per iniziativa di Moshe Landau (presidente della corte al processo Eichmann e primo presidente della commissione) e di Leon Kubovi (direttore del Museo della Shoah). Bejski fu coinvolto da Landau. Cfr. G. Nissim, *Il tribunale del bene*, cit., pp. 112 s.

³¹ *Ibid.*, p. 146.

³² *Ibid.*, p. 147.

³³ *Ivi.*

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 158.

³⁵ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 479.

³⁶ *Ibid.*, p. 480.

- ³⁷ *Ibid.*, p. 479.
- ³⁸ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 114.
- ³⁹ La parola di origine greca "critica" significa tanto *negazione* quanto *passaggio*, che può precludere a un miglioramento.
- ⁴⁰ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 522.
- ⁴¹ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, p. 15. Cfr. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris, 1969 (trad. it. a cura di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino, 1976, p. 495): «È chiara la differenza tra *superstes* e *testis*. Etimologicamente *testis* è colui che assiste come "terza parte" (**terstis*) a un affare in cui sono interessati due personaggi [...] *Superstes* descrive il "testimone" sia come colui che "sussiste al di là", testimone e nello stesso tempo *sopravvissuto*, sia come "colui che sta sulla cosa", che vi è presente».
- ⁴² P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 229.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 230.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 231.
- ⁴⁵ *Ivi*.
- ⁴⁶ *Ivi*.
- ⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p. 232.
- ⁴⁸ «La ripetizione autentica di una possibilità d'esistenza essente-stata (il fatto che l'Esserci si scelga i suoi eroi), si fonda esistenzialmente nella decisione anticipatrice: infatti è in essa che viene primariamente scelta quella scelta che rende liberi per la lotta successiva e per la fedeltà a ciò che è da ripetere» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976⁶, pp. 461-462).
- ⁴⁹ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 543.
- ⁵⁰ Si tratta di un appunto ritrovato dalla Hillesum tra le carte del suo amante, Julius Speer, durante l'inizio della persecuzione antiebraica ad Amsterdam (maggio 1941); cfr. G. Nissim, *Il tribunale del bene*, cit., pp. 99 ss. Di Etty Hillesum cfr. *Diario, 1941-1943*, Adelphi, Milano, 1993⁶.
- ⁵¹ G. Nissim, *Il tribunale del bene*, cit., p. 268.
- ⁵² M. Borghesi, *Memoria evento educazione*, Itaca, Castel Bolognese, 2002, p. 83 (nel testo la frase citata è in corsivo).
- ⁵³ *Ivi* (anche queste frasi nel testo sono in corsivo).
- ⁵⁴ G. Nissim, *Il tribunale del bene*, cit., p. 144.
- ⁵⁵ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 590.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 649.
- ⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 660 s.
- ⁵⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 652 s.
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 697.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 700.
- ⁶¹ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958 (trad. it. di S. Finzi, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1991³, pp. 174 s.).
- ⁶² Cfr. J. Derrida, "Le siècle e le pardon", «Le Monde des Débats», dicembre 1999 (cui Ricoeur fa esplicito riferimento nella sua trattazione del perdono).
- ⁶³ «"Potrai un giorno perdonare?" gli era stato chiesto durante un dibattito. "No, non è possibile" aveva risposto [...] "I crimini commessi dai nazisti sono stati così barbari e orrendi che chi in qualche modo è riuscito a sopravvivere non può più liberarsi dagli orrori che ha attraversato. È condannato a morire con quel dolore, con quella tristezza" [...] "Un atto di misericordia avrebbe avuto il sapore di un tradimento per la memoria di milioni di vittime innocenti e per quella dei propri genitori"» (G. Nissim, *Il tribunale del bene*, cit., pp. 277-278).