

# Introduzione

## Oltre la testimonianza

Scrivere dell'Olocausto, da sopravvissuto, da storico o anche da semplice commentatore dell'opera altrui, ha finito inesorabilmente per diventare sinonimo di "portare testimonianza". Adottare il linguaggio della testimonianza sembra divenuto del tutto naturale, quasi fosse una conseguenza inevitabile del fatto di trattare del più atroce dei temi. Esistono infatti ragioni fortissime per farlo: la testimonianza ha un intrinseco e autentico valore retorico, attinge a tradizioni antiche di memoria e di lutto, dà voce a una massa d'individui con poca o alcuna domestichezza con l'esprimersi a voce o per iscritto, la cui unica legittimazione è data dal fatto di essere stati presenti, «che di grande non ha[nno] che la sofferenza», come Levi ebbe a dire in un articolo del 1947 (1, p. 1384) <sup>1</sup>. Inoltre, la testimonianza è nobilitata dall'essere un'azione collettiva e pubblica, una deposizione resa contro il crimine e il male e a sfidarli. A misura che la narrativa di testimonianza, scritta od orale, veniva usata come veicolo per trasmettere le più tremende e sconvolgenti memorie dei campi, essa acquisiva le caratteristiche, i contrassegni, l'identità strutturale e stilistica e la varietà di un genere vero e proprio, dove si mescolano elementi di autobiografia, *Bildungsroman*, romanzo storico e altri ancora. Come ha detto Elie Wiesel, «se i Greci hanno inventato la tragedia, i Romani l'epistola e il Rinascimento il sonetto, la nostra generazione ha inventato un nuovo genere letterario, quello della testimonianza» <sup>2</sup>. La sua crescente diffusione ha conferito a tale genere un carattere che si potrebbe definire "talismanico": evocare la testimonianza e parlarne la lingua nel descrivere un'opera che ne deriva non implica più soffermarsi su specifiche qualità o sulla sua sostanza, ma significa avanzare una pretesa a suo nome, adottarne lo stesso, nobile atteggiamento di sfida collettiva, l'equivalente dell'appuntarsi al petto una medaglia commemorativa <sup>3</sup>.

Nessuno, quindi, potrebbe mettere in dubbio il potere della testi-

monianza, intesa sia come lessico personale che come retorica e genere rivolti a un pubblico. Di questo potere Primo Levi è stato, del resto, uno dei più eloquenti sostenitori, per tutta la sua carriera di scrittore su Auschwitz e nella sua veste pubblica di sopravvissuto. Egli si è espresso di frequente, e con eloquenza, da testimone coraggioso e orgoglioso, parlando a nome suo e di altri (nei brani che seguono, il corsivo è nostro):

[...] che appunto perché il Lager è una gran macchina per ridurci a bestie, noi bestie non dobbiamo diventare; che anche in questo luogo si può sopravvivere, e perciò si deve voler sopravvivere, per raccontare, *per portare testimonianza* [...] (*Se questo è un uomo*, I, p. 35).

Nello scrivere questo libro, ho assunto deliberatamente *il linguaggio pacato e sobrio del testimone*, non quello lamentevole della vittima né quello irato del vendicatore: pensavo che la mia parola sarebbe stata tanto più credibile e utile quanto più apparisse obiettiva e quanto meno suonasse appassionata; solo *così il testimone in giudizio adempie alla sua funzione*, che è quella di preparare il terreno al giudice. I giudici siete voi (Appendice a *Se questo è un uomo*, I, p. 175).

Hurbinek morì ai primi giorni del marzo 1945, libero ma non redento. Nulla resta di lui: *egli testimonia attraverso queste mie parole* (*La tregua*, I, p. 216).

[Auschwitz] mi ha segnato, ma non mi ha tolto il desiderio di vivere: anzi, me l'ha accresciuto, perché alla mia vita ha conferito uno scopo, quello di *portare testimonianza*, affinché nulla di simile avvenga mai più (da un articolo del 1979, I, p. 1285) <sup>4</sup>.

Il ruolo di testimone è tuttavia lungi dall'esaurire le risorse di Levi: lui stesso, da linguista o meglio da semiotico dilettante e appassionato, attento fino all'ossessione, era profondamente consapevole delle restrizioni che il linguaggio della testimonianza imponeva ai propri orizzonti di scrittore. E, seguendo Levi, vi è materia per ricordare quali siano le radici della testimonianza, quali i campi dai quali essa proviene e il suo valore filologico ed etimologico, in modo da non essere vincolati dai presupposti occulti che la sottendono <sup>5</sup>. Infatti, quanto più si riconosca al linguaggio della testimonianza la sua particolarità, la sua forza e i suoi limiti in quanto veicolo di traduzione nella scrittura dell'esperienza dell'Olocausto, tanto più diventerà plausibile una delle tesi di fondo di questo

libro, che vi siano cioè altre lingue nelle quali esprimere l'esperienza dell'Olocausto, altri vocabolari, certo anch'essi imperfetti, ma non più di quanto lo sia quello della testimonianza. Il linguaggio dell'etica è fra questi.

La testimonianza, nei testi sull'Olocausto, è un prestito linguistico da un settore diverso, è una metafora con una duplice origine, nella teologia e nella giurisprudenza. Anche se è stata la sua associazione con quest'ultima a dominarne l'uso rispetto all'Olocausto, e se ad essa l'opera di Levi concede senza dubbio maggior rilievo <sup>6</sup>, entrambi i riferimenti contribuiscono a rendere autorevole la voce del testimone dell'Olocausto, ma entrambi vi apportano alcune delle restrizioni che abbiamo menzionato. Nella teologia cristiana, recare testimonianza significa testimoniare la verità del Verbo e di Dio, apportando la prova vivente della provvidenza e della Verità rivelata. Come è stato più volte osservato, i termini "testimone" e "martire" condividono la stessa etimologia (anche il secondo deriva infatti da un verbo di memoria), sicché il martire della fede è colui che, con la sua sofferenza e la sua morte, la commemora e reca testimonianza della sua verità trascendente. La teologia della testimonianza stabilisce la relazione fondamentale fra la verità e il fatto di testimoniare, insieme a un corollario che non è affatto ovvio, ma che ha assunto una vasta risonanza nell'uso moderno, la relazione (salvifica) fra sofferenza e verità <sup>7</sup>.

Nell'uso legale, invece, il testimone – o per essere più precisi, e per analogia con il sopravvissuto al genocidio, il testimone oculare (poiché esistono anche le testimonianze di periti ed esperti di vario tipo, con diverso peso e impiego) – deve assoggettarsi a un insieme elaborato di convenzioni e procedure che, se da un lato ne garantiscono l'affidabilità, dall'altro ne limitano, in un certo qual modo, le possibilità espressive <sup>8</sup>. Il testimone, donna o uomo che sia, deve dire la verità, deve anzi giurare di farlo, e produrre il resoconto di un fatto o di un avvenimento al quale abbia assistito, in modo che sia oggettivo – perché attribuibile a uno specifico osservatore, spettatore o partecipante che non sia tuttavia implicato nel fatto, ma che vi abbia presenziato e abbia visto – ma anche soggettivo, poiché proviene da una sola persona, la quale conferisce valore alla propria testimonianza col fatto stesso della sua presenza individuale. Il testimone di un tribunale non ha diritto di interloquire, speculare, interpretare o trarre conclusioni su quanto ha visto; il testimone deve parlare ad alta voce, sotto giuramento, davanti alla *res publica* rappresentata da giudice e giuria, e la testimonianza resa alla corte abroga

ogni precedente dichiarazione che sia stata raccolta per iscritto e controfirmata. Il testimone non deve assistere ad altre deposizioni, né conoscere altri elementi relativi al caso in corso, nel timore che questo possa compromettere il suo personale apporto, squisitamente oggettivo e soggettivo, al mosaico della verità. Tale mosaico è in effetti completato nell'aula del tribunale, dove il testimone è uno strumento passivo nelle mani del giudice e della giuria. Alla fine del processo, la verità che risulta dall'accumulo delle testimonianze, insieme alle altre prove, è di un tipo molto particolare e poco sofisticato; essa dovrà infatti limitarsi a rispondere a una sola domanda, alla quale si può rispondere solo di sì o di no: colpevole o innocente? A dispetto della complessità e della sottigliezza del procedimento che vi ha condotto e della mente del giudice e dei giurati, il risultato finale non può che limitarsi a questa epistemologia binaria, nella quale la giustizia è, di necessità e correttamente, sommaria. Il giudizio, nel senso della comprensione accurata, complessa e simpatetica di un fatto, è, alla fine di ogni processo, scartato in favore della giustizia formale.

Dovrebbe ormai essere chiaro, da questa descrizione via via più tendenziosa della testimonianza nella teologia e nella legge, quali restrizioni io veda incombere sulla gamma degli interrogativi storici, filosofici e morali insiti nel linguaggio metaforico della testimonianza. La capacità di giudicare, con le sue sfumature e gradazioni, il fatto di porre domande complesse e il tentativo di darvi risposta, l'ascolto delle prove altrui e la nostra reazione ad esse, il voler conoscere meglio contesti, circostanze, caratteri e destini, l'interpretazione e il dialogo: senza questi elementi – dei quali siamo implicitamente privi, del tutto o in parte, se restiamo ancorati a una concezione giuridica che abbia al suo centro la testimonianza –, i testi dei quali disponiamo per narrare l'Olocausto sarebbero drasticamente impoveriti. Tuttavia, si potrebbe rispondere, almeno saranno veri (anche se, in realtà, la verità non è il fine primario del processo giudiziario) e, come suona un famoso detto inglese, *justice will be done and seen to be done*. L'impoverimento eventuale non conterà quanto la verità che un modello di lettura giuridico comporta, e il suo valore ai fini della giustizia pubblica: altri, i lettori, potranno agire come parrà loro opportuno per incoraggiarne una successiva evoluzione verso un'interpretazione più piena (è in parte quello a cui Levi alludeva implicitamente nel brano citato prima, col suo invito al giudizio: «I giudici siete voi»). Ma i testimoni, e specialmente quei testimoni che sono anche vittime, meritano senz'altro qualcosa in più di un semplice passag-

gio in tribunale: essi andrebbero ascoltati in quanto esseri umani, in quanto soggetti di sofferenza con storie complicate, confuse e sconvolgenti da narrare, in quanto personalità complesse che cercano di dare senso a eventi che hanno messo in dubbio la loro stessa identità in molteplici modi, e che chiedono una risposta <sup>9</sup>.

Per quel che riguarda le origini della testimonianza nella teologia cristiana e quel che ne deriva, spesso ancor meno visibili delle sue connotazioni legali, il problema si presenta in un modo ancora più netto: come nell'uso del termine di "Olocausto", anche qui a stridere è il risvolto salvifico, la possibilità che la sopravvivenza di pochi e la morte di molti abbiano un fine, e che questo fine possa essere addirittura la redenzione. Tale deduzione, categoricamente da escludersi per una personalità laica come quella di Levi, è probabilmente inopportuna in ogni caso, e basterebbe questo importante brano di *I sommersi e i salvati* a fugare per sempre ogni eventuale lettura in tal senso:

Al mio ritorno dalla prigionia è venuto a visitarmi un amico più anziano di me, mite ed intransigente, cultore di una religione sua personale, che però mi è sempre parsa severa e seria. Era contento di ritrovarmi vivo e sostanzialmente indenne, forse maturato e fortificato, certamente arricchito. Mi disse che l'essere io sopravvissuto non poteva essere stata opera del caso, di un accumularsi di circostanze fortunate (come sostenevo e tuttora sostengo io), bensì della Provvidenza. Ero un contrassegnato, un eletto: io, il non credente, ed ancor meno credente dopo la stagione di Auschwitz, ero un toccato dalla Grazia, un salvato. E perché proprio io? Non lo si può sapere, mi rispose. Forse perché scrivessi e scrivendo portassi testimonianza: non stavo infatti scrivendo allora, nel 1946, un libro sulla mia prigionia?

Questa opinione mi parve mostruosa [...]. I "salvati" del Lager non erano i migliori, i predestinati al bene, i latori di un messaggio: quanto io avevo visto e vissuto dimostrava l'esatto contrario [...]. Sopravvivevano i peggiori, cioè i più adatti: i migliori sono morti tutti (II, pp. 1054-5) <sup>10</sup>.

Il linguaggio e le origini della metafora sono ovviamente assai più complessi e sfuggenti di quanto io li abbia descritti, sicché sarebbe assurdo pretendere che, per il fatto di affondare le sue radici nella giurisprudenza e nella teologia, ogni altro uso della testimonianza sia vincolato da aridi scrupoli giuridici o dalla devozione cristiana. Una metafora è, infatti, l'esatto contrario del vincolo, è il modo di conferire flessibilità alla lingua e al suo significato. Né sarà privo d'interesse ricordare che il processo giudiziario e il giudizio legale, nella forma dei

processi di Norimberga e degli altri processi per crimini di guerra che vi hanno fatto seguito, sono stati al centro delle reazioni politiche e pubbliche all'Olocausto e ad analoghe atrocità. Levi stesso si è trovato una volta a deporre al processo di un ufficiale nazista, Friedrich Robert Bosshammer, coordinatore di Eichmann in Italia dopo il gennaio 1944<sup>11</sup>. Vi è stata quindi un'evidente sovrapposizione dell'uso del lessico giudiziario a quello della testimonianza sull'Olocausto, nel passaggio di quest'ultima attraverso il filtro dei processi realmente avvenuti, la cui mediazione ha finito per essere altrettanto influente delle stratificazioni linguistiche anteriori<sup>12</sup>. Tuttavia il linguaggio della giustizia formale, ivi compreso quello della testimonianza, non è riuscito fino in fondo a contenere l'esperienza dell'Olocausto, della qual cosa Levi era del resto perfettamente consapevole.

In vari punti della sua opera, egli ha sottolineato i problemi derivanti dalla frettosità, dalla prospettiva ristretta, o ancora dalla qualità del giudizio, che caratterizzano il modello giuridico nel contesto dell'Olocausto. Nella prefazione all'edizione italiana di *Menschen in Auschwitz* di Herman Langbein, egli metteva così in guardia dal condannare in modo affrettato e superficiale: «giudicare è necessario ma difficile [...]. A chi va la colpa [...] al singolo [...] o al regime [...]? [...] va giudicato con estrema cautela e caso per caso; e questo proprio perché totalitari non siamo» (II, p. 1248). In un articolo del 1979, protestando contro la proposta di applicare un regime di prescrizione ai crimini di guerra, egli descriveva in questi termini la mostruosa scala di grandezza dei crimini nazisti, tale da far crollare l'intero edificio dei meccanismi legali tradizionali:

Non sono un giurista, e per la verità non ho mai meditato molto sulle origini e sulla giustificazione delle leggi, nostre o altrui: ma mi pare intuitivo il concetto della giustizia, della necessità di una punizione per chi contravviene alle leggi, e della proporzionalità fra la punizione e la misura del delitto. Mi pare anche abbastanza intuitivo il concetto della prescrizione [...]. Ma mi pare che tutto questo abbia un valore, e sia ammissibile, quando si parla di reati che rientrano nell'immagine corrente, per così dire storica, della colpa [...]. Ora, il caso dei crimini nazisti va oltre questa immagine, la oltrepassa in misura inimmaginabile e mostruosa, tanto che per essi ha dovuto essere coniato il nuovo termine di genocidio. La Germania nazista ha commesso delitti tali da far saltare l'edificio giuridico che in tutti i paesi civili, attraverso i secoli, era stato costruito per classificare e graduare i delitti "normali" [...] (I, p. 1258).

Ancora più importante è osservare come i limiti del giudizio legale siano essenziali alla definizione di quella che Levi chiama «la zona grigia», quell'insieme di eventi e azioni interni alla “Soluzione finale” che non possono tuttavia essere semplicemente giudicati come giusti o sbagliati, dalla parte della vittima innocente o da quella del carnefice. Nel capitolo che porta questo titolo, in *I sommersi e i salvati*, egli invoca a diverse riprese altri modi di misurare la responsabilità, di giudicare le azioni umane:

La condizione di offeso non esclude la colpa, e spesso questa è oggettivamente grave, ma non conosco tribunale umano a cui delegarne la misura (II, p. 1023).

[...] chiedo che la storia dei “corvi del crematorio” venga meditata con pietà e rigore, ma che il giudizio su di loro resti sospeso (II, p. 1037).

La stessa “impotentia judicandi” ci paralizza davanti al caso Rumkowski (*ibid.*)<sup>13</sup>.

Il concetto di “zona grigia” non costituisce una richiesta di clemenza: la sua forza risiede invece proprio nel suo riconoscere che *sono* in gioco questioni di colpa e di innocenza – dato che i nazisti miravano appunto a confondere i due piani –, e che dunque è ancora più necessario emettere verdetti laddove sia possibile. E tuttavia, essi devono essere parte di un processo di comprensione più profonda, e non il semplice esito di una procedura puramente giudiziaria, la quale è dunque solo uno strumento, necessario ma non sufficientemente sensibile, per il raggiungimento di quel livello di giudizio al quale Levi aspira. Come ha detto Giorgio Agamben, «decisivo è soltanto che le due cose non siano confuse, che il diritto non pretenda di esaurire la questione. Vi è una consistenza non giuridica della verità in cui la *quaestio facti* non può essere ricondotta alla *quaestio iuris*»<sup>14</sup>.

Un esempio ulteriore della posizione di Levi riguardo ai procedimenti della giustizia ordinaria è dato dalla gamma delle sue reazioni al processo di Adolf Eichmann, svoltosi a Gerusalemme nel 1961. In una delle sue poesie più terribili e rabbiose, *Per Adolf Eichmann* (scritta dopo il suo rapimento dall'Argentina e prima del processo (II, p. 540), egli immagina il funzionario nazista come un uomo disseccato, assediato da memorie di morte, ed evoca l'inadeguatezza delle comuni pratiche giudiziarie nel processare un simile individuo. Perfino il giuramento diventa un problema: «Giurerai per un dio? Quale dio?». Levi sogna una

punizione fortemente simbolica, assai più tremenda della semplice condanna a morte (un "giustiziare"): «non ti auguriamo la morte. / [...] Possa tu vivere insonne cinque milioni di notti». In altri scritti, durante e dopo il processo, egli mostra di accettare senza riserve la procedura adottata e il verdetto finale <sup>15</sup>, ma, in un pezzo più meditato, riconosce che questo può essere solo il primo passo:

Il processo Eichmann e la documentazione delle nefandezze naziste hanno un indubbio valore educativo, ma non bastano. La loro efficacia, la loro portata, non sarà grande finché permane, in Germania ed anche in Italia, l'ambiguo clima di vacanza morale che è stato instaurato dal fascismo, e gli sopravvive parte per inerzia, parte per sciocco calcolo.

Questa necessaria restaurazione morale non può che venire dalla scuola. Che Eichmann sia colpevole, salta agli occhi; ma occorre che ogni cittadino, fin dai banchi di scuola, impari che cosa significa verità e menzogna, e che non si equivalgono; e che si può macchiarsi di colpe gravissime a partire dal momento in cui si abdichi alla propria coscienza per sostituirla col culto del Capo "che ha sempre ragione" <sup>16</sup>.

Perché tale processo abbia valore sociale, politico e morale, dovrebbe dunque esservi un movimento, una sequenza ideale dalla giustizia formale alla riflessione e all'educazione che, nel caso di un sopravvissuto come Levi, si potrebbe riassumere nel passaggio dalla deposizione come testimone alla composizione come scrittore <sup>17</sup>.

Levi è anche profondamente consapevole dei problemi e delle restrizioni impliciti nel ruolo specifico di testimone. Alberto Cavaglion ha mostrato come Levi sentisse scarsa affinità con «il culto della testimonianza fine a se stessa» <sup>18</sup> e le difficoltà che da questa derivano sono spesso state al centro della sua opera. Così, il problema di giudicare all'interno della "zona grigia", al quale abbiamo accennato, diventa anche il problema di come testimoniare: per esempio, dai Sonderkommando (i prigionieri scelti per far funzionare i forni crematori) «non ci si può aspettare una deposizione nel senso giuridico del termine» (II, p. 1031). In uno dei brani più ispirati e penetranti di *I sommersi e i salvati*, Levi stesso rinuncia ai privilegi del testimone, perché i veri testimoni dell'Olocausto sono, a milioni, tutti morti:

Lo ripeto, non siamo noi, i superstiti, i testimoni veri [...]. Noi sopravvissuti siamo una minoranza anomala oltre che esigua [...] chi ha visto la Gorgone, non è torna-



to per raccontare, o è tornato muto; ma sono loro, i “mussulmani”, i sommersi, i testimoni integrali, coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale. Loro sono la regola, noi l’eccezione (II, pp. 1055-6).

La deposizione di Levi e degli altri sopravvissuti è dunque impropria, di seconda mano, circostanziale, poco più che un sentito dire: «per conto di terzi [...] per delega» (*ibid.*)<sup>19</sup>. La sua valenza ha pertanto un segno diverso, è complicata: un difficile campo di relazioni e mediazioni si apre fra i morti (o quelli rimasti silenziosi), i sopravvissuti e noi lettori, fra passato, presente e futuro. Scrivere in questo campo implica passare attraverso una fase di testimonianza, mantenere un rapporto con la testimonianza e con tutti i meccanismi connessi, e tuttavia, per tenere la rotta, è anche necessaria la pratica di linguaggi che vadano oltre la testimonianza.

### Levi il moralista

Levi si presta ad essere una guida particolarmente appropriata nella nostra ricerca di linguaggi che oltrepassino la testimonianza, per almeno due buone ragioni. La prima è che, avendo egli condotto il suo progetto di scrivere e parlare dell’Olocausto su un periodo così lungo (oltre quarant’anni) e in forme e sedi così molteplici, la sua opera si rivela di straordinaria utilità per affrontare il problema di come accostarsi a questo difficilissimo tema, dal punto di vista della testimonianza e oltre. Già nella prefazione a *Se questo è un uomo*, egli dichiarava una modesta, nondimeno notevole ambizione per questo suo libro: «fornire documenti per uno studio pacato di alcuni aspetti dell’animo umano» (I, p. 5). Tale intento ha ben poco in comune con il fine della testimonianza, perché, pur essendo radicato nella memoria di Auschwitz, si proietta in direzione di un ipotetico studio generale della natura umana. La seconda ragione è il crescente interesse di Levi per materie assolutamente estranee all’Olocausto, che l’ha condotto a praticare con passione, da non specialista, discipline scientifiche quali l’antropologia, la zoologia e la linguistica (per dirne solo alcune) e a scriverne, come pure ad essere saggista, giornalista occasionale, scrittore di fantascienza e romanziere. In altre parole, egli è andato oltre la testimonianza, anche nel senso letterale di non aver scritto esclusivamente dei Lager<sup>20</sup>. Si aggiunga che i due aspetti della sua opera hanno mantenuto un dialogo ravvicinato,

ricco, reciprocamente illuminante, e che fra di loro lo scambio è sempre stato vivace e costante: da un lato l'Olocausto, tradotto in testimonianza ma non solo, dall'altro il vasto mondo dei suoi interessi, dei quali egli ha scritto con partecipe curiosità, ma senza mai dimenticare le analogie, gli echi, i punti di contatto con l'Olocausto. Il risultato è un linguaggio duttile, sensibile, intelligente, che è forse la caratteristica principale dell'opera di Levi (e certo una delle ragioni principali della sua vasta popolarità). La tesi che cercheremo di dimostrare nel corso di questo saggio è che tale linguaggio sia da intendersi come un linguaggio etico <sup>21</sup>.

Perché l'etica? Gran parte dei dubbi espressi in precedenza riguardo ai modi di funzionamento della testimonianza e ai limiti imposti dal linguaggio giuridico e teologico suggerisce, come corollario spontaneo, di spostare il discorso sul terreno etico. Come già indicava Agamben, esiste una naturale confusione fra i lessici della legge, della teologia e dell'etica (nelle nozioni di colpa, responsabilità, innocenza, giudizio, assoluzione e così via) <sup>22</sup>, confusione che può rivelarsi vantaggiosa se dimostriamo che l'etica si occupa delle stesse questioni fondamentali, ma senza una parte del bagaglio negativo degli altri due campi. Esiste tuttavia una ragione che giustifica una lettura etica di Levi, più specifica ancora della nozione che l'etica è ciò che resta una volta che legge e teologia sono messe fra parentesi. È una ragione che si fonda su un altro dei caratteri propri della sua voce di scrittore, cioè il suo accento vecchio stile, pre-moderno (o meglio, pre-modernista): uno dei molti modi tipici nei quali Levi si esprime anacronisticamente è quando egli adotta il tono del "moralista" <sup>23</sup>.

Levi è un moralista nella misura in cui è un osservatore analitico del costume e dell'abitudine (da qui la sua inclinazione per l'antropologia e la zoologia, o meglio l'etologia), e in quanto egli apporta alle sue osservazioni un insieme di valori riconoscibili, racchiusi nella sua scrittura. Tali valori lo accompagnano costantemente in tutti i suoi scritti, pur assumendo forme sempre diverse, e le vicissitudini che insieme essi attraversano, nella memoria o nella finzione, sono la linfa vitale delle sue storie e dei suoi saggi. Proprio perché questi valori, come personaggi di un romanzo, sono a volte ridotti a mal partito dagli eventi e altre volte resistono, in una lotta incessante per la sopravvivenza, essi appaiono assolutamente estranei all'immagine secca e polverosa, conservatrice e convenzionale che il termine "moralista" suggerirebbe. È proprio col narrare racconti morali in sfida ad Auschwitz che Levi ingaggia una lotta dram-

matica per la conservazione della nozione stessa di valore, per quanto fragile o instabile.

Si aggiunga a questo che, per una coincidenza biografica e culturale, alcuni tratti della sua personale caratterizzazione di moralista, e dell'insieme peculiare di valori con i quali egli affronta Auschwitz, fanno sì che tali vicende rimandino a un contesto più ampio. La formazione culturale e le competenze di Levi sono state molteplici: un'educazione classica e umanistica coltivata con passione (trasmessagli, non senza qualche resistenza da parte sua, da una formazione "liceale"); un'identità giudaica sefardita assorbita passivamente, non praticata, quasi dimenticata (tranne che nei riti occasionali e nelle storie familiari)<sup>24</sup>; la fede illuminista e positivista nella ragione, nell'osservazione e nella scienza sperimentale (che gli derivavano dalla formazione scientifica paterna, dalla cultura torinese di fine Ottocento-inizio Novecento, positivista e socialiseggian-te<sup>25</sup>, dalle lauree in chimica e fisica); un retroterra eclettico e libresco (suo padre ancora, e il fatto di crescere in una famiglia ebraica laica e amante della cultura); un'aspirazione alla giustizia politica venutasi a formare nel tempo (attraverso la sua formazione antifascista e la sua breve partecipazione alla Resistenza partigiana). Antony Rudolf riassume efficacemente questa miscela di elementi:

La moralità di Levi deriva implicitamente da una commistione vecchio stile di ragione, tolleranza, fiducia nel linguaggio e nel silenzio, controllo della collera, liberalismo, ebraismo sefardita vissuto con un certo distacco, scetticismo, buonumore, spirito e filosofia naturale<sup>26</sup>.

In altri termini egli è stato quasi l'epitome dell'individuo colto (ma non "intellettuale"), laico, moderno, con molti dei valori progressisti, liberali e borghesi dai quali è nata l'Europa moderna, in varie fasi, luoghi e date, dalla Riforma e l'Illuminismo in poi. Se volessimo indulgere in una generalizzazione facile ma seducente, potremmo fare di Levi il banco di prova del lungo dibattito storico su quanta parte del nazismo e della Soluzione finale derivino da una mitologia irrazionalista, da un'ideologia confusa e da un'idiozia assatanata di potere, da un'aberrazione dell'idea di progresso concepito dall'Illuminismo e dai suoi successori; e in quale misura essi siano invece il prodotto perverso dei presupposti autocratici e disumani occultamente presenti in quegli stessi movimenti così progressisti<sup>27</sup>. Vedere come Levi elabora il tema dei valori, leggerlo come un moderno moralista è, in altri termini, in linea con i dilemmi

più profondi posti dall'Olocausto, è un complemento necessario alla sua capacità di cogliere il disfacimento del soggetto moderno e post-illuminista («la demolizione di un uomo», I, p. 20) come il mezzo e il fine fondamentali del sistema dei campi di sterminio <sup>28</sup>.

Questa conclusione si rinforza nel paragone con altri scrittori-sopravvissuti: Levi non ha avuto un'infanzia di devozione, Qabbalah e yiddish nello *shtetl* (come Wiesel); né una raffinata formazione letteraria, filosofica, psicologica o politica (come Améry, Antelme, Bettelheim o Semprun) <sup>29</sup>. La scrittura di Levi è retta da altri, più pragmatici strumenti d'interpretazione e di analisi e, come conseguenza, non vi è mai, in lui, il vuoto ontologico o morale successivo all'Olocausto, mai il silenzio radicale condizionato dal male radicale che altri hanno evocato, ma solo la terribile responsabilità di dover includere anche questo tratto, perfino questo, nella definizione di ciò che è umano <sup>30</sup>. La sua etica liberale e illuminista è sopravvissuta ad Auschwitz, sebbene scossa alle radici, radicalmente spiazzata e rimodellata da quell'esperienza traumatica, e tuttavia intatta. La persistenza fluida del suo "moralismo", lungo le biforcazioni e gli incroci della sua opera, è il principale oggetto di analisi di questo saggio. L'importanza del suo potenziale significato per una nostra più ampia comprensione dell'Olocausto è colta con efficacia non scevra di polemica in una nota al resoconto di Peter Novick dello strano ruolo giocato dall'Olocausto nella vita americana del dopoguerra, *The Holocaust and Collective Memory*: «Ecco un'altra domanda destinata a restare senza risposta: Come si parlerebbe dell'Olocausto in America se il suo principale interprete fosse stato un razionalista scettico come Primo Levi, anziché un mistico religioso come Wiesel?» <sup>31</sup>.

### Letteratura, etica, virtù

La svolta etica che proponiamo per una rilettura di Levi non è un'idea peregrina, ma è sostanziata e stimolata dall'adozione entusiastica dell'etica che ha avuto luogo in settori diversi della teoria letteraria, intorno all'ultimo decennio del ventesimo secolo, e da un movimento parallelo teso alla riforma dell'etica, sia pure all'interno dei confini tradizionali della filosofia morale. E, potendo riassumere quanto abbiamo finora sostenuto sul rapporto di Levi con la testimonianza dicendo che egli è più letterato, più scrittore di quanto implichi il suo ruolo di testimone, l'in-

tersezione di etica e letteratura sembra destinata a essere il contesto principale del nostro discorso <sup>32</sup>.

La convergenza di letteratura ed etica è avvenuta in settori diversi, distinti anche se occasionalmente coincidenti, ciascuno dei quali presenta interessanti consonanze con l'opera di Levi <sup>33</sup>. Su tre di essi, in particolare, ci soffermeremo brevemente. Quello che è probabilmente il più estraneo a Levi nei termini della sua disposizione intellettuale o *forma mentis*, pur essendo forse il più affine alla tematica dell'Olocausto, è quel che possiamo chiamare, con una certa approssimazione, il campo della decostruzione. Diversi sono stati gli approcci decostruzionisti all'etica, ad opera, fra gli altri, di Foucault, Hillis Miller e Derrida <sup>34</sup>; tuttavia, la figura di gran lunga più potente e influente emersa da quest'area (in gran parte grazie al dialogo che con lui ha avuto Derrida) è quella del filosofo e talmudista Emanuel Levinas.

Volendo riassumere in modo semplice ed essenziale la sua posizione, si potrebbe dire che Levinas ha sostenuto il primato assoluto dell'etica, stabilendo che essa è la «filosofia prima», anteriore all'ontologia e dunque anteriore ai fondamenti stessi della tradizione filosofica occidentale e alla sua concezione dell'io, che egli ha invece considerato come da sempre forgiata dall'incontro con l'Altro. Tale alterità primaria istituisce l'etica come un processo di responsabilità irriducibile e ininterrotto, invece di essere il mero recipiente di codici e norme morali o un singolo sistema. Grazie alla sua flessibilità e al riconoscimento di una pluralità di posizioni, grazie al forte legame fra decostruzione e varie correnti della critica letteraria contemporanea, grazie infine alla suggestione del linguaggio figurativo ed enigmatico adottato da Levinas, gran parte della riflessione sull'etica della letteratura ha trovato in lui uno stimolo potentissimo <sup>35</sup>. Vedremo, nel capitolo 1, come alcuni elementi dell'etica di Levinas possano, in una certa misura, richiamare alcuni dei motivi cruciali della memoria di Auschwitz in Levi, quegli stessi elementi che permettono a Levi di tracciare una possibile traiettoria etica, dalla sua testimonianza al mondo esterno e viceversa. Una simile affinità non dovrebbe sorprendere poiché, come è stato più volte osservato, l'opera di Levinas, pur nominando di rado l'Olocausto, sembra alludervi in più punti e ne appare costantemente condizionata, quasi intendesse darvi una risposta <sup>36</sup>. Più in generale, si potrebbe ritenere che Levi condivida, almeno in parte, il tipo di etica aperta, agile, orientata verso l'Altro, proposta da Levinas e dai suoi epigoni. Vedremo nel seguito come, in molti momenti, Levi si riveli dotato di una capacità meta-etica nella

sua scrittura, laddove unisce all'attenzione agli altri l'attenzione al movimento dei testi (nel lessico, nella sintassi e nel ritmo), in quanto canali dello sforzo etico. In questo movimento è possibile riconoscere alcuni tratti del processo etico dinamico di *le dire* (il dire), opposto da Levinas al dato statico di *le dit* (il detto) <sup>37</sup>.

Letteratura ed etica convergono inoltre in un campo che è stato descritto (seguendo Derrida) come "paleonimico": in altri termini, la svolta etica è stata letta, in un certo senso, come un ritorno, come il recupero di una tradizione più antica e obsoleta in una forma rinnovata (nella quale vi sono echi del moralismo di Levi prima descritto). Si tratta, in particolare, della concezione della letteratura come di una forma di educazione morale <sup>38</sup>. Questo ha significato non solo, o non tanto, un ritorno ad Arnold o a Leavis (anche se elementi di entrambi riaffiorano occasionalmente), quanto un ritorno ad Aristotele e, con lui, alla concezione dell'etica come sapere applicato, che si apprende meglio attraverso l'esperienza sociale o la tradizione narrativa e, in ogni caso, non attraverso il ragionamento astratto. Questo neo-aristotelismo pragmatico, empirico e impregnato di narrativa sembra in molti casi attagliarsi perfettamente a Levi: chi lo pratica si mantiene infatti scrupolosamente alla larga dalla pedagogia aristocratica dei suoi antenati, preferendo vedere nella letteratura proprio la mancanza di prescrizione e di affermazione dogmatica delle verità che danneggia la filosofia moraleggiante. La letteratura è etica, in questo senso, perché è complessa, duttile e capace di rendere conto dei molteplici livelli della formazione di scelta e azione, e del loro attuarsi nella vita reale. La filosofa americana Martha Nussbaum è stata forse la sostenitrice più eloquente di questa tesi:

Io affermo che solo lo stile di un certo tipo di artista narrativo (e non, per esempio, lo stile associato con il trattato teorico astratto) può esprimere adeguatamente importanti verità [etiche] sul mondo, comprendendole nella propria forma e mettendo in moto nel lettore le attività adeguate per afferrarle <sup>39</sup>.

Nussbaum sostiene inoltre che la teoria etica deve unirsi alla teoria e alla pratica della letteratura per produrre una propria versione della questione fondamentale dell'etica socratica, "Come vivere?", che sia più ricca di sfumature, più sensibile umanamente e più comprensiva di quella fornita da entrambi i fronti della moderna filosofia morale, i kantiani e gli utilitaristi:

La domanda con la quale si aprirebbe la mia progettata inchiesta etico-letteraria è la seguente: “come si dovrebbe vivere?”. La scelta di questo punto di partenza è di per sé significativa: questa domanda non presuppone (come l’interrogativo kantiano: “qual è il mio dovere morale?”) che vi sia una sfera di valori “moralì” che si possa separare dagli altri valori pratici che hanno corso nella vita umana. E nemmeno suppone, come fanno gli utilitaristi quando si chiedono “come dovrei massimizzare l’utilità?”, che il valore di tutte le scelte e le azioni debba essere valutato nei termini di un certo tipo di conseguenze che esse tendono a produrre. Essa non implica tuttavia la negazione di queste pretese, si limita solo ad esservi neutrale, lasciandole come oggetto d’indagine all’interno della nostra inchiesta. Quel che conta è formulare la domanda iniziale in modo generale e comprensivo, senza escludere all’inizio nessuna grande narrativa di come gli esseri umani possano vivere meglio <sup>40</sup>.

E il modo migliore di formulare la domanda iniziale nel modo descritto, seguendo poi le possibili risposte in modo consapevole e responsabile, è attraverso i romanzi (e specialmente, per Nussbaum, attraverso l’opera di Henry James): come ha detto S. L. Goldberg, la letteratura è «un modo particolare e insostituibile di speculare su taluni degli aspetti fondamentali dell’interrogativo socratico» <sup>41</sup>.

Per molti aspetti assai vicina a quella di Nussbaum, e da lei spesso citata, è l’opera dell’illustre critico letterario di Chicago, Wayne C. Booth, e soprattutto la sua analisi pragmatica dell’incontro fra lettore e libro come di una forma di amicizia, *The Company We Keep* <sup>42</sup>. Paragonabile, sia pure in modo indiretto, all’opera di Nussbaum e di Booth nello stesso campo è la raccolta di saggi di Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* <sup>43</sup>. Rorty, come Nussbaum e Booth, considera i romanzi, e perfino la critica letteraria, come un modello di ciò che il filosofo (o, come lui lo chiama, «l’ironico») dovrebbe essere e fare. La filosofia è, secondo lui, di fatto inutile quando insiste a voler estrarre gli universali, usando la sofistica o altre forme di ragionamento logico. L’ironico invece, anziché dedicarsi agli assunti fondamentali o alla metafisica di un tipo o dell’altro, cerca “ridescrizioni”, figure e vocabolari alternativi per descrivere noi stessi, per raccontare storie del nostro passato, del presente e dei futuri possibili, senza smettere di paragonare e di rivedere queste descrizioni:

Fare confronti, mettere vari autori in contrapposizione, è l’attività principale di quella che oggi viene chiamata “critica letteraria” [...]. L’aiuto che i metafisici si

presume che ricevano dalla ricerca di principi morali universali, gli ironici lo ricevono dalla critica letteraria <sup>44</sup>.

Per dimostrare di essere un ironico, Rorty si trasforma in critico letterario, e legge Proust, Nabokov e Orwell, insieme a Derrida, Foucault e Habermas <sup>45</sup>. L'ironico di Rorty è costantemente consapevole della provvisorietà delle sue credenze e dei suoi vocabolari (in quanto parlante una certa lingua, in quanto individuo singolo e membro di una o più comunità), e non può prendere sul serio l'idea che siano convinzioni definitive (di qui il suo essere "ironico"). Ciò nonostante, egli continua a rielaborarle, ad affinarle e a renderle sempre più efficienti, perché rappresentino quel che è bene credere (ma non quello che è vero) <sup>46</sup>. L'ideale di Rorty è un ironico che sia anche, come egli stesso dice, un liberale, ed egli definisce il liberale come l'individuo il cui fine primario è la libertà, non la verità, come «chiunque ritiene che la crudeltà sia il nostro peggior misfatto», che mette la crudeltà al primo posto <sup>47</sup>.

L'etica di Levi s'incontra in diversi punti con l'ironia liberale di Rorty, e con esiti interessanti, ma senza mai abbracciarne fino in fondo il radicale scetticismo. Levi è un liberale, nel senso di uno che "mette la crudeltà al primo posto", ma anche in un senso più corrente, per l'interesse che pone alla formazione dell'individuo attraverso e all'interno di varie comunità (ne parleremo oltre, nella terza parte). Egli è anche un ironico, in senso lato (cfr. capitolo 12) ma anche, in una certa misura, nel senso designato da Rorty, poiché è profondamente consapevole della mutevolezza di tali comunità, delle connessioni occasionali che a un dato momento formano un "noi" e che lo dissolvono l'istante successivo, pur lasciandone intatto il valore fondamentale per l'esperienza (cfr. il capitolo 10); inoltre, egli è sensibile alle altre contingenze – della lingua, del sé – che Rorty cerca di stabilire. Ciò nonostante, all'ultimo momento, l'Olocausto interviene a complicare la coincidenza possibile di Levi con l'"ironico liberale" di Rorty, sventando il sospetto di compiacimento che a volte aleggia intorno a quest'ultimo. Levi acquisisce infatti il suo acuto senso della contingenza ad Auschwitz, e lo sente come una perdita, in termini di stabilità e di valore, in un modo che Rorty non potrebbe accettare. Sapendo di non poter tornare pienamente ai valori stabili che ha perso, Levi ondeggia fra una stabilità di cui ha bisogno e una contingenza necessaria, sempre cercando il modo in cui l'una potrebbe migliorare l'altra. La migliore illustrazione di come l'etica di Levi funzioni in questo modo quasi rortyano, senza tuttavia coincidervi



(e di come sia per questo ancora più interessante), si ottiene considerando l'attacco di Rorty al senso comune, in quanto complice di quella metafisica essenziale che egli non tollera: «il contrario dell'ironia è il senso comune. Questa infatti è la parola d'ordine di chi, per parlare delle cose di una certa importanza, usa inconsciamente il vocabolario decisivo (*fnal*) a cui è abituato, e che parlano quelli intorno a lui [...]. Il metafisico resta comunque attaccato al senso comune»<sup>48</sup>. Levi, al contrario, è profondamente attaccato al senso comune, ma è anche un ironico: come vedremo nel capitolo 11 – ma come è paradigmatico dell'elasticità che caratterizza nel complesso la sua etica –, egli usa il vocabolario del senso comune non come vocabolario decisivo (*fnal*), ma come punto di partenza di un dialogo, come punto di vista (capitolo 7) dal quale contemplare, cambiare il vocabolario in uso e cercarne di nuovi (e contingenti). In questo senso, potremmo dire che egli integra lo scetticismo di Rorty con l'amicizia critica e simpatetica che ispira gli incontri etico-narrativi di Nussbaum e di Booth. È, insomma, come se Levi inscenasse un dibattito fra lo scettico e il metafisico, per usarlo poi come base di dialogo.

Un'ultima sorgente utile di nuovi indirizzi nel rapporto tra letteratura ed etica scaturisce direttamente dal settore professionale della filosofia morale inglese e americana. In alcuni punti, è difficile distinguerla dal secondo gruppo che abbiamo esaminato, anche perché tanto Nussbaum che Rorty sono filosofi di mestiere (in Nussbaum, soprattutto, letteratura e filosofia sono riunite). Essa consiste tuttavia più di un'interrogazione interna al proprio campo, che di un volgersi continuo alla letteratura come via d'uscita dalla filosofia tradizionale. Ciò nonostante, anch'essa ha un ruolo determinante da giocare all'interno degli studi letterari, e ci conduce in direzione del principio organizzatore retrostante alla particolare forma di etica esaminata da questo libro, che è un concetto di virtù.

Partendo da un'insoddisfazione prossima a quella di Nussbaum rispetto al dualismo senza via d'uscita della filosofia morale post-kantiana (ossia, nel gergo filosofico, alla deontologia opposta al consequenzialismo), filosofi come Bernard Williams e Alasdair MacIntyre hanno cercato di rivitalizzare il campo, usando una sorta di ritorno a modelli dell'antica Grecia come via d'uscita paradossale dal vicolo cieco rappresentato dalle moderne risposte ai problemi morali della modernità.

In *Ethics and the Limit of Philosophy*<sup>49</sup>, Williams elabora la nozione di «concezioni etiche pregnanti (*thick*)»<sup>50</sup>, dotate di un carattere analo-

go a quello delle virtù antiche, pur essendo, rispetto a queste, più calate nell'azione e meno osservate oggettivamente dall'esterno; allo stesso tempo, rispetto alle analoghe concezioni moderne, esse appaiono meno ossessionate da questioni di origine e di futuro. Esse sono, insieme, descrittive e prescrittive, «guidate dal mondo e guida all'azione» (*world-guided and action-guiding*)<sup>51</sup>; di conseguenza, sono «suscettibili di essere spazzate via dalla riflessione; ma, nella misura in cui le sopravvivono, un comportamento che ne fa uso resiste con maggiore stabilità di quello che non ne fa uso alle riflessioni generali e strutturali sulla verità dei giudizi etici»<sup>52</sup>.

MacIntyre inizia il suo autorevole saggio *After Virtue*<sup>53</sup> descrivendo in termini veementi e drammatici come il nostro linguaggio morale versi in un grave disordine senza che ce ne rendiamo conto, e come esso consista di residui del passato che usiamo male o che non comprendiamo, quando pure ci accorgiamo di usarli<sup>54</sup>. Poiché vede l'origine di tale tracollo nell'inevitabile fallimento della giustificazione razionale della moralità avanzata dall'Illuminismo, MacIntyre propone il ritorno alla virtù aristotelica come antidoto al miscuglio di posizioni morali inadeguate, falsamente oggettive e storicamente cieche della nostra epoca, esemplificato dal passaggio storico dalle virtù canoniche a diversi elenchi di virtù in competizione fra di loro, alla categoria maldefinita e onnicomprensiva di "virtù", usata nel suo senso più restrittivo per rendere schiave le donne, fino a quel che egli chiama «dopo la virtù»<sup>55</sup>. La "commedia ironica" di Jane Austen è, per MacIntyre, l'ultima creazione intellettuale che abbia espresso in modo soddisfacente una ricerca di tipo aristotelico delle virtù, basata sulle consuetudini e consapevole delle tradizioni, nella quale le virtù appaiano integrate e coerenti con il racconto unitario di una vita<sup>56</sup>.

I dettagli del dibattito interno alla filosofia morale al quale Williams e MacIntyre hanno contribuito<sup>57</sup> è meno interessante, ai nostri fini, della modalità di lettura etica di vite e di libri che entrambi suggeriscono. In particolare, essi indicano il modo di ampliare l'orizzonte dell'etica attraverso il ritorno alla virtù o, per meglio dire, alle virtù, ma a virtù che, rispetto al passato, sono più flessibili, ispirate dalla narrativa e dalla pratica, talvolta prescrittive, altre volte descrittive, suscettibili di essere sovvertite dalla riflessione (e anzi, virtuose proprio in forza della loro apertura) e tuttavia utilmente ancorate nell'aspirazione a valori stabili. La tesi centrale di questo libro è che la scrittura di Primo Levi, la sua narrativa e le altre riflessioni arrivino a dare la loro risposta alle questioni

etiche fondamentali proprio attraverso l'elaborazione di una pratica virtuosa di questo tipo, anche di fronte al vuoto di Auschwitz. Con questo non vogliamo sostenere, naturalmente, che Levi stesso fosse un virtuoso, una specie di "santo morale" (cfr. il capitolo 9 per il suo rifiuto di tali definizioni); piuttosto, che i suoi scritti delimitano e descrivono uno spazio le cui coordinate formano ciò che non si potrebbe meglio descrivere che come un catalogo di virtù: sono queste il suo modo di leggere il mondo e di scriverne.

### Le virtù comuni

Conoscere  
quello che, di fronte a noi, risiede nella vita comune  
è la prima saggezza.

John Milton

Una delle lezioni di Auschwitz è, appunto, che capire la  
mente di un uomo comune è infinitamente più arduo  
che comprendere la mente di Spinoza o di Dante.

Giorgio Agamben

Resta da interpretare, nel contesto più vasto dell'indagine etica, un carattere persistente e fondamentale del catalogo delle virtù di Levi quale sarà descritto nel seguito, ossia la loro insistente e testarda normalità. In parte, tale tratto è il prodotto di un impulso caratteriale di Levi a evitare la morale o la retorica altisonante, le grandi verità, le figure eroiche, per guardare invece alle «altre verità più modeste» (I, p. 199). Ma esso è anche sintomatico di problematiche più ampie, legate alla natura dell'indagine etica, alla letteratura e all'Olocausto. Una delle prime versioni della prefazione a *Se questo è un uomo* coglie in modo cristallino la posizione di Levi: «ho cercato di mantenere l'attenzione sui molti, sulla norma, sull'uomo qualsiasi» (I, p. 1384): è l'uomo comune ad essere qui al centro, soggetto e oggetto dell'attenzione di Levi.

Charles Taylor, nel magistrale resoconto della genesi del sé e del suo rapporto con la norma morale contenuto in *Sources of Self*, distingue tre "frontiere" storiche dominanti e in conflitto fra di loro all'interno dell'identità moderna: in modo approssimativo, le si può etichettare come classica o teista (da sant'Agostino a Montaigne), paleomoderna (Rifor-

ma e Illuminismo) e moderna (Romanticismo e oltre). Ai fini del nostro discorso, è quella di mezzo ad interessarci: per Taylor, le componenti fondamentali della nostra identità presente e dei nostri orientamenti morali, la cui evoluzione risale al periodo mediano, paleomoderno (puntellato tuttavia dal periodo teistico, dato che la storia di Taylor è di tipo progressivo), comprendono libertà, dignità, la richiesta di giustizia e benevolenza universali, l'uguaglianza, l'evitare morte e sofferenza<sup>58</sup>. Tali elementi conoscono una sorta di apoteosi con l'Illuminismo, e sono discernibili nella cultura laica e tipicamente neo-illuministica della formazione di Levi prima descritta. In particolare, l'evitare la sofferenza o la crudeltà come richiesta morale primaria, in conformità al liberalismo di Rorty sopra discusso, emergerà sovente in Levi come fondamento delle sue prese di posizione etiche. Tuttavia, la svolta più distintiva della Riforma protestante, secondo Taylor, e il tratto più affascinante della sua riflessione ai fini della nostra lettura dell'etica di Levi, è l'allontanamento dall'"eroismo" delle concezioni classiche della "vita virtuosa" in quanto fine ideale della ricerca morale, verso quel che egli definisce «l'affermazione della vita comune»<sup>59</sup>. In questa riflessione, la vita comune – la vita coniugale, la famiglia, la casa, il lavoro e la produzione –, diventa per la prima volta il centro vero e proprio della vita morale, dei concetti di dignità e di onestà, anziché essere lo sfondo banale contro il quale l'io era solito lottare nella sua aspirazione verso un ideale più elevato. La vita comune avrebbe così preso il posto della vita virtuosa come sfera dell'agire morale o, per usare una diversa terminologia, la vita attiva ha preso il posto della vita contemplativa, il democratico dell'oligarchico o dell'elitario, il borghese dell'aristocratico. Questa svolta rendeva altresì necessari una nuova tassonomia delle perfezioni e un nuovo vocabolario per descriverle.

Taylor dedica un importante capitolo del suo libro a Montaigne, la figura chiave della transizione dalla fase teistica ai due stadi della modernità, la prima voce capace di articolare pienamente un senso dell'io a partire dalla precarietà, dall'incertezza e dal limite<sup>60</sup>. Montaigne è anche la figura principale, l'"eroe" del libro di Judith Shklar, *Ordinary Vices*, fonte della definizione del liberalismo di Rorty («mettere la crudeltà al primo posto») e di un altro tentativo di importare la nozione di "ordinario, comune" nella storia della filosofia morale. I vizi di Shklar – la crudeltà, l'ipocrisia, lo snobismo, il tradimento e la misantropia (nell'ordine) – fanno eco alla concezione di Taylor dell'ordinario, in quanto anch'essi iniziano da difetti di carattere secondari e si manifestano pri-

ma in contesti privati e familiari, quindi anche nelle interazioni pubbliche <sup>61</sup>. Come gli altri che abbiamo citato, anche Shklar non crede che la filosofia abbia reso sufficientemente conto di tali vizi, e ipotizza anzi che «solo dei racconti ne possono cogliere il significato» <sup>62</sup>. Ma Shklar è anche convinta della loro importanza per ogni concezione liberale del mondo, perché essi operano ai confini insidiosi fra bene pubblico e privato, e perché affondano le loro radici in questioni di carattere e di disposizione (di nuovo, un concetto aristotelico). Partendo da Shklar, Peter Berkowitz ha sostenuto, in *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, che una simile trattazione dei vizi è anche, di necessità, un catalogo implicito delle virtù, delle virtù comuni <sup>63</sup>. Il libro di Berkowitz colma, in effetti, un'importante lacuna, mostrando come diverse concezioni delle virtù siano sopravvissute, appena al disotto della superficie, perfino attraverso i filosofi della tradizione liberale, quegli stessi che, secondo MacIntyre e gli altri, le avrebbero bandite dalla riflessione morale (Hobbes, Locke, Kant, Mill). Berkowitz compie quest'operazione fondamentale di recupero dimostrando come la nozione di libertà, al centro del pensiero liberale, dipenda in modo ambivalente dal fatto di coltivare alcune qualità di carattere di ordine inferiore e di natura più incostante di quanto si concepisse in precedenza, e di lottare perché questo sia possibile <sup>64</sup>; un po', egli aggiunge, come una persona a dieta dipende dal cibo <sup>65</sup>. La concezione liberale implicita della virtù non è né l'interesse egoistico di Hobbes, né la legge morale kantiana, bensì «essa deriverebbe dal linguaggio di tutti i giorni, dall'esperienza comune, speculando nello spazio creato da uno scetticismo aperto e consapevole» <sup>66</sup>.

Detto in termini più semplici, Berkowitz ci permette di parlare della virtù in Levi come di qualcosa di sintomatico, al tempo stesso, di un certo neo-aristotelismo, dell'affermazione premoderna dell'ordinario, e dei valori liberali e post-illuministi. In particolare, Levi sembra essere in sintonia con la descrizione che Berkowitz fa di Mill, con la sua fede nella libertà, nell'empirismo e nell'utilitarismo benthamiano, uniti alla simpatia ispirata da Coleridge, all'esercizio del giudizio umano attraverso l'emendamento dell'errore e all'accettazione elastica dell'opinione comune <sup>67</sup>. Tutti questi tratti ricompariranno nel seguito come elementi centrali dello studio delle virtù in Levi.

Se la crudeltà, l'ipocrisia e il resto sono vizi "comuni", messi a confronto con i peccati capitali del dogma cristiano o con i vizi per eccesso o per difetto di Aristotele, quali sarebbero le virtù comuni, in contrasto con le virtù eroiche o sante di altre, più elevate tradizioni? Possiamo ini-

ziare ad estrarre un insieme di caratteristiche da tutti i campi finora toccati, in una maniera volutamente «approssimativa e sciatta (*loose and baggy*)»<sup>68</sup>, ben sapendo che in esse si accumulano alla rinfusa tradizioni e forme contrastanti di riflessione etica, ma anche, e soprattutto, che le virtù comuni si oppongono alle tradizioni “superiori”, con il loro essere fluide, non dogmatiche e antiautoritarie (per la loro disponibilità ad essere sovvertite). Così, anche senza dover dire precisamente cosa tali virtù debbano essere, possiamo descrivere sommariamente le condizioni che potrebbero generarle. Ne abbiamo finora incontrate cinque: la prima è che le virtù comuni siano radicate nella disposizione o nel carattere, siano generalmente riconoscibili e alla portata di tutti; la seconda è che esse abbiano inizio in casa o al lavoro, nell’ambito della “vita comune” di Taylor; la terza è che esse derivino da una specie di simbiosi di bassa intensità fra l’individuo e il suo prossimo (l’altro), prima frontiera fra pubblico e privato; la quarta è che esse agiscano su piccola scala, riconoscano i loro limiti e siano consapevoli della loro provvisorietà. Infine, esse si faranno strada attraverso l’esperienza e i racconti derivati dall’esperienza, piuttosto che attraverso codici, usando esperienze e storie per affinarsi progressivamente. Se desiderassimo a questo punto dare loro delle etichette generali, potremmo forse definirle con termini quali attenzione agli altri e responsabilità, consapevolezza (di sé e degli altri), pragmatismo e incertezza. Potremmo anche aggiungere che, in un senso meta-etico, una lingua che contribuisca allo sviluppo di tali disposizioni sarebbe essa stessa “virtuosa” a pieno diritto e, in effetti, per comprendere Levi come scrittore etico è importante riconoscere che egli è sempre anche uno scrittore meta-etico, che chiede implicitamente, attraverso il tessuto stesso della sua scrittura, qual è il modo migliore di affrontare e porre la domanda di “come vivere?”.

Per ricondurre tutte le considerazioni finora svolte a Levi e al ruolo dell’Olocausto in una lettura etica della sua opera, ci saranno di grande aiuto due diverse figure di pensatori: il primo è Norberto Bobbio<sup>69</sup>; l’altro è Tzvetan Todorov.

Nel suo elegante saggio, *L’elogio della mitezza*<sup>70</sup>, Bobbio traccia un percorso alquanto simile a quello che abbiamo avuto modo di seguire, quando indica la strana eclisse, in epoca moderna, dei discorsi sulla virtù e la morale, e il conseguente disprezzo o la messa in ridicolo del moralista<sup>71</sup>. Egli procede sostenendo la sua virtù favorita della “mitezza”, della quale adotta una definizione che sembrerebbe quasi opera di Levinas, nell’assiomatica centralità che riconosce all’altro, «lasciare essere

l'altro quello che è» <sup>72</sup>. Più in generale, egli traccia una distinzione fra virtù “forti” e “deboli”: le prime sono eroiche, tipiche dei potenti, della politica e della guerra; le seconde sono virtù sociali ma dell'individuo privato, e specialmente del povero e dell'oppresso, di coloro che, quasi per definizione, non hanno lasciato traccia nella storia (essendo esclusi dagli archivi, dalla registrazione pubblica) <sup>73</sup>. Egli enumera esempi di altre virtù deboli oltre alla “mitezza”: «l'umiltà, la modestia, la moderazione, la verecondia, la pudicizia, la castità, la continenza, la sobrietà, la temperanza, la decenza, l'innocenza, l'ingenuità, la semplicità» <sup>74</sup>. Questa lista (a tratti ripetitiva e non dissimile, in realtà, da una concezione “vittoriana” della “virtù femminile”, come Bobbio stesso sembra ammettere quando definisce «femminili» tali virtù) è meno importante in sé che per l'interesse della distinzione fra debole e forte. Le virtù deboli di Bobbio sono chiaramente una possibile versione di quelle che stiamo definendo “virtù comuni”, e il loro radicamento nell'esperienza della povertà e del privato ne mostra il rapporto con le vite ordinarie di Taylor. Bobbio finisce poi legando la mitezza a una forma moderna di resistenza subalterna alla politica, al potere e alla guerra: alla non-violenza <sup>75</sup>. Le virtù comuni di Levi sono a loro volta private e, al tempo stesso, sono fondamentalmente sociali, aperte al confronto con l'altro; anch'esse vanno oltre l'eroismo, la politica e perfino oltre la storia, in senso pregnante in quanto virtù emerse dall'Olocausto (cambiate ma non distrutte), ossia da un sistema che taglia le proprie vittime fuori dalla storia pubblica, precludendo loro le dinamiche della politica, della guerra e dell'eroismo. Anche l'associazione con la non-violenza (che pure non ha potuto essere uno strumento di resistenza per il detenuto dei campi) trova per antitesi una corrispondenza in Levi, la cui analisi della natura della violenza nazista («inutile violenza», come egli la definisce) sarà determinante per definire l'etica che emerge dai campi (cfr. il capitolo 4).

Da qui, il legame con Todorov è diretto: la sua opera del 1991, *Face à l'extrême* <sup>76</sup>, mette esplicitamente da parte il tradizionale eroismo “estetizzante” di guerra, in quanto unidimensionale e irresponsabile (nel senso etimologico) di fronte alle pseudo-battaglie del Ghetto di Varsavia e dei campi <sup>77</sup>. Al suo posto, una risposta alla sofferenza centrata sulla dignità, l'altruismo e la resistenza, spesso sostenuta solo all'interno degli individui o nei loro rapporti reciproci, conduce Todorov a opporre le virtù quotidiane (*vertus quotidiennes*) a quelle eroiche, e ai vizi paralleli. Come già Baumann in *Modernity and the Holocaust*, Todorov lega qui la svolta avvenuta nel campo dell'etica in epoca moder-

na, già individuata da teorici quali MacIntyre, Taylor e altri, con una sorta di apoteosi del moderno nella Soluzione finale. Tuttavia, significativamente, Todorov rigetta la tentazione apocalittica di vedere nella modernità la causa della morte della morale, e sostiene invece che forme molteplici di morale, di azione e di resistenza etiche alla violenza non hanno mai smesso di manifestarsi nei ghetti e nei campi, e che, cosa ancora più importante, esse possono essere ancor oggi lette e adoperate <sup>78</sup>. Levi ha una parte di rilievo nel discorso di Todorov, è anzi, in un certo senso, l'“eroe” del suo libro, la migliore incarnazione della sua tesi, come Montaigne lo era stato per Shklar in *Vizi comuni*: prima di ogni altra cosa, egli è l'esempio di come leggere e usare la morale nell'Olocausto e nel modo in cui oggi se ne parla, facendone uno strumento per affilare il nostro giudizio e smussare l'indifferenza <sup>79</sup>.

Bobbio e Todorov ci mostrano non solo come mettere alla prova l'una o l'altra delle virtù comuni ma ci conducono anche, più o meno direttamente, più vicini al contesto dell'Olocausto dal quale è emersa la scrittura di Levi, venendoci in aiuto nel porre il discorso delle virtù in rapporto con le altri grandi tematiche affini (quelle della storia, della politica, l'*univers concentrationnaire* e, potremmo aggiungere, il tema della legge o giustizia), suggerendoci quel che solo da questo discorso si può ricavare, e che gli altri non contengono. Se è vero che non scrivono per noi la lista delle virtù comuni di Levi, bisogna pur dire che, per definizione, non dobbiamo aspettarci che esse ci siano porte su un vassoio d'argento: la sua stessa normalità, come abbiamo visto, rende la lista di ogni individuo personalissima ed eccentrica. È Levi stesso ad osservarlo, in un passaggio cruciale del suo secondo libro, *La tregua*:

[...] nessuno nasce con un decalogo in corpo, e ciascuno si costruisce invece il proprio per strada o a cose fatte, sulla scorta delle esperienze proprie, o altrui assimilabili alle proprie; per cui l'universo morale di ognuno [...] viene a identificarsi con la somma delle sue esperienze precedenti, e rappresenta quindi una forma compendiaria della sua biografia (I, p. 242).

Conosciamo compendiariamente la biografia di Levi – la famiglia, Auschwitz, di nuovo a casa (alla fine), lavoro (come chimico, scrittore, sopravvissuto) <sup>80</sup> –, come conosciamo le linee generali della sua formazione: ma quale geografia il suo “universo morale”, il suo personale “decalogo” ha acquisito, “per strada o a cose fatte”? Cosa rimane della sua



vita quotidiana, comune (e della nostra), come viverla dopo Auschwitz?

Questo libro è suddiviso in quattro parti e tredici capitoli, ciascuno dei quali prende in esame il modo in cui ognuna delle “virtù comuni” di Levi appare, è modulata, discussa e messa alla prova nell’intera opera di Levi, dagli scritti sull’Olocausto ai racconti di fantascienza, dall’auto-biografia alla narrativa, dalla poesia al giornalismo. Alcuni capitoli e alcune parti si soffermano naturalmente su determinati risvolti dell’opera più a lungo che su altri, ma questa, di per sé, è un’opportunità che Levi stesso ha reso possibile, con la sua capacità di muoversi fra differenti generi e forme, saggiando aspetti differenti delle questioni etiche che non smisero mai di assillarli. Ogni parte raggruppa un certo numero di virtù sotto titoli collettivi che, in se stessi, rappresentano a pieno titolo virtù comuni di carattere più generale. La lista contenuta nei titoli dei tredici capitoli e in quelli delle parti non è né esaustiva né definitiva, né potrebbe esserlo, per quel che si è detto del funzionamento dell’etica in Levi. Le virtù, per loro natura, si sovrappongono e s’intrecciano l’una all’altra, e alcune qualità ricorrono in modo da intersecare capitoli e parti. E dunque, benché pensare in termini di etichette singole per ogni virtù sia parte di un processo di lettura virtuoso, e benché ciò contribuisca all’eleganza e alla giustezza di tale lettura rispetto a Levi, la sua personale rielaborazione dell’etica della virtù contempla altresì che ogni etichetta non sia altro che un riferimento provvisorio, un’aspirazione a designare un valore stabile che, così facendo, rivela implicitamente la propria provvisorietà.

La prima parte (capitoli 1-4) si concentra sui testi sull’Olocausto, e in particolare su *Se questo è un uomo*, per mostrare come le dinamiche fondamentali dell’etica di Levi siano scaturite come reazione antitetica alle dinamiche dell’esperienza del campo, a partire dal primo scritto che ne parla. Vi sono identificate quattro dinamiche della vita del campo e della sua rappresentazione, che fondano le premesse della ricerca etica sul funzionamento del mondo normale al di fuori del Lager. La seconda parte (capitoli 5-8) si occupa più a fondo del mondo normale e delle virtù pratiche alle quali Levi ricorre per riuscire a dargli un senso. Essa è guidata dalle molteplici forme assunte dall’intelligenza ragionevole, reattiva e creativa, nel suo sforzo di analizzare, misurare, osservare e risolvere i problemi della vita. La terza parte (capitoli 9-11) esamina i modi in cui le virtù private dell’intelligenza pratica, considerate nella seconda

parte, sono integrate da altre, produttrici di conoscenza e responsabilità, nelle diverse interazioni con gli altri nelle comunità. La quarta parte (capitoli 12 e 13) mostra Levi prendersi gioco della sobrietà della sua stessa ricerca etica, dedicandosi a diversioni rispetto ai temi "utili" e seri e alla minaccia rappresentata da Auschwitz, riuscendo così a fare dell'umorismo e del gioco virtù comuni e necessarie a pieno titolo, elementi costitutivi della libertà.