
Martirio e testimonianza

Saggi di filosofia, storia e
teologia politica



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

62

SEMINARI
E CONVEGNI

*Seminario internazionale online
Scuola Normale Superiore
Maggio 2021*

Gaia Anselmo
Scuola Normale Superiore, Pisa

Laura Cremonesi
Scuola Normale Superiore, Pisa

Vincent Delecroix
École Pratique des Hautes Études, Paris

Bianca Maria Esposito
Scuola Normale Superiore, Pisa

Mauro Farnesi Camellone
Università degli Studi di Padova

Rita Fulco
Università degli Studi di Messina

Emily Martone
Scuola Normale Superiore, Pisa

Francesca Monateri
Scuola Normale Superiore, Pisa

Vincenzo Musolino
Università degli Studi di Messina

Silvia Panichi
Archeologa e storica dell'arte, Pisa

Riccardo Panattoni
Università degli Studi di Verona

Maria Grazia Recupero
Università degli Studi di Messina

Ettore Rocca
Università Mediterranea di Reggio Calabria-University of Copenhagen

Emiliano Rubens Urciuoli
Università degli Studi di Bologna

Martirio e testimonianza

Saggi di filosofia, storia e
teologia politica

a cura di
Bianca Maria Esposito
Rita Fulco



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Volume pubblicato con il contributo della Scuola Normale Superiore.
Tutti i testi sono stati sottoposti a *double peer review*.

© 2023 Autrici/Autori (per i testi)

© 2023 Edizioni della Normale | Scuola Normale Superiore (per la presente edizione)



Opera distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0 Internazionale (CC BY-NC-ND 4.0).

Integralmente disponibile in formato pdf *open access*: <https://edizioni.sns.it/>

Prima edizione: novembre 2023

ISBN 978-88-7642-759-6 (online)

ISBN 978-88-7642-760-2 (print)

DOI <https://doi.org/10.2422/978-88-7642-759-6>

Sommario

Di martiri e testimoni BIANCA MARIA ESPOSITO, RITA FULCO	7
---	---

PARTE PRIMA IL MARTIRIO NELLA STORIA E NELL'ARTE

Inversione della sovranità. Riflessioni a partire da un quadro di Carpaccio VINCENT DELECROIX (trad. dal francese di Bianca Maria Esposito)	15
--	----

Ernst Kantorowicz: dietro il martirio? Una tendenza a sostituire FRANCESCA MONATERI	31
---	----

Lucrezia romana: la storia narrata e dipinta di un inconsapevole martirio politico? SILVIA PANICHI	45
--	----

Socioanalisi della bella morte. Una lettura del martirio cristiano antico a partire da Pierre Bourdieu EMILIANO RUBENS URCIUOLI	57
---	----

PARTE SECONDA MARTIRIO E TEOLOGIA POLITICA

Testimoniare la trasvalutazione cristiano-paolina. Alcune considerazioni a partire da Taubes GAIA ANSELMO	75
---	----

Tiranno e martire: i due volti di Giano della teologia politica in Walter Benjamin e Carl Schmitt BIANCA MARIA ESPOSITO	89
La coscienza di Thomas Hobbes. Martirio e verità nel <i>Leviathan</i> MAURO FARNESI CAMELLONE	105
Erik Peterson e Carl Schmitt, un'armonia contrastante VINCENZO MUSOLINO	119
Testimoni di libertà. Spunti di simbolica politica a partire da alcune pagine kierkegaardiane MARIA GRAZIA RECUPERO	133

PARTE TERZA
TESTIMONIANZA E SACRIFICIO

Alterità e verità nella testimonianza cinica: la figura del martire in Michel Foucault LAURA CREMONESI	151
Testimoniare per un 'resto di umanità': la terza via tra i sommersi e i salvati RITA FULCO	163
La figura polemica del martire kierkegaardiano: testimonianza di un amore inoperoso EMILY MARTONE	177
Per una potenza destituente RICCARDO PANATTONI	193
La testimonianza del resistente. Peter Brandes, Paul Ricœur e Primo Levi ETTORE ROCCA	205

La testimonianza del resistente.

Peter Brandes, Paul Ricœur e Primo Levi

ABSTRACT: To understand martyrdom, it is necessary to go back to the category to which it belongs: testimony. I begin and end the article by interpreting a work by Peter Brandes, in which he portrays a witness testifying for a murdered person (sections 1 and 5). In section 2, I analyze Paul Ricœur's philosophy of testimony. According to Ricœur, a philosophy of testimony is possible on the assumption that «the absolute makes sense for consciousness». I isolate four levels in Ricœur's philosophy of testimony: the testimony act, the testimony narration, the appropriation of the testimony narration, and the question on the possibility of a philosophy of testimony. In section 3, I find these four levels of testimony in Primo Levi's writings on extermination camps. In Levi the first level is constituted by the «complete witnesses», the «drowned». However, there is another testimony act witnessed by Levi; I call it *the testimony of the resister*. In section 4, I briefly rephrase Friedrich Schiller's theses on tragic art in terms of testimony as resistance to violence.

Per comprendere il martirio bisogna risalire alla categoria di cui fa parte: la testimonianza. Il martirio è una possibilità della testimonianza, è la testimonianza che giunge al limite estremo di sofferenza, la perdita della vita. La testimonianza espone alla possibilità del martirio. Per questo parlerò non di martirio, ma della sua condizione di possibilità, la testimonianza. Inizio e fine sarà l'interpretazione di un'opera dell'artista danese Peter Brandes (§§ 1 e 5). Il cuore dell'articolo sarà un'analisi dei quattro livelli della testimonianza nella riflessione di Paul Ricœur (§ 2), messa in relazione a quella che chiamo la testimonianza del resistente in Primo Levi (§ 3), e a una breve riformulazione in chiave di testimonianza delle tesi sull'arte tragica di Friedrich Schiller (§ 4).

1. *Peter Brandes: La testimonianza come autoritratto*

Peter Brandes ha inciso una serie di litografie per una edizione delle

cosiddette *Jerusalem Gedichte* di Paul Celan¹. La litografia, che è stampata a fronte della lirica *Die Pole* (I poli), non ha titolo, ma potrebbe chiamarsi *La testimonianza*.



Peter Brandes, *Illustrazione per Jerusalem Gedichte di Paul Celan*, litografia, 39,4x31 cm, 1996, © Peter Brandes.

Con tratti spessi e quasi violenti è disegnato il contorno ovale di un volto senza occhi, naso né bocca: un volto senza volto. In luogo

¹ P. CELAN, *Jerusalem Gedichte*. *Zeitgehöft*. *Originallithographien von Peter Brandes*, Colombes 1996.

dei tratti del volto, al centro del volto senza volto sta un altro volto di profilo, con la schiena e il collo piegati, anzi spezzati, quasi fosse una clava incrinata, che riprende e ripete i caratteristici pali della recinzione elettrificata di Auschwitz. Il contorno di volto non contiene più i propri tratti, che sono stati cancellati; piuttosto, è come se avesse ossessivamente in testa solo il volto e la schiena spezzata della persona sofferente e di lì a poco assassinata.

La figura dalla schiena spezzata racchiusa nell'ovale è il testimone primo, quello che Primo Levi chiama 'testimone integrale'; il volto senza volto è il testimone secondo, colui che testimonia per il testimone. Nella litografia di Brandes, il testimone secondo non ha più il proprio volto, bensì lo cancella per dar spazio al volto del testimone primo. Il volto del testimone secondo non vuole altro che racchiudere, farsi cornice della presentazione del dolore del testimone primo, l'assassinato.

Questa litografia è per Brandes non solo un ritratto di Celan come testimone secondo, bensì pure un autoritratto: suo nonno, Joseph Isak Brandes, nato a Czernowitz (il luogo di nascita di Celan), dopo una vita di peregrinazione per l'Europa, fu catturato a Parigi nella retata di ebrei del febbraio 1943. Dapprima internato a Drancy, fu deportato nel campo di sterminio di Sobibór, con un cambiamento di rotta dell'ultim'ora, perché giunse comunicazione che in quel momento ad Auschwitz, con una litote, non c'era posto; fu ucciso nelle camere a gas il giorno stesso del suo arrivo. Peter Brandes ha ripetutamente affermato di aver sempre Joseph Isak in mente².

L'opera di Brandes presenta in immagine il testimone secondo nell'atto di testimoniare per il testimone primo. Tuttavia l'opera stessa eleva a sua volta l'esigenza di essere una testimonianza in immagine. Pertanto l'opera si offre come una ulteriore testimonianza: un'opera che mostra e così testimonia una testimonianza della testimonianza. Elevando questa esigenza, l'opera mette in immagine la domanda sulla *possibilità* di vivere (e in tal modo testimoniare) l'atto stesso del testimoniare per il testimone primo.

2. Paul Ricœur: I quattro livelli della testimonianza

L'opera di Brandes si interroga sulla possibilità di un 'disegno' della

² Cfr. E. ROCCA, *Peter Brandes. Meridian of Art*, Aarhus 2019, in part. pp. 10-45.

testimonianza; io vorrei riflettere sulla possibilità e lo statuto di una 'filosofia' della testimonianza.

Mi farà da guida un saggio di Ricœur del 1972 *L'herméneutique du témoignage*, inizialmente presentato a Roma nel convegno organizzato da Enrico Castelli in cui a sua volta Lévinas espone, sotto il titolo di *Vérité comme dévoilement et vérité comme témoignage*, le parti centrali di quello che sarebbe diventato il quinto capitolo di *Autrement qu'être*. Ad esso accosterò un saggio più tardo di Ricœur, intitolato *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage* (1989).

Ricœur si chiede: «una filosofia della testimonianza è possibile?»³. Se la testimonianza non deve essere semplicemente un problema giuridico o storico (come racconto fatto da qualcuno su qualcosa di visto e ascoltato), bensì un problema filosofico, c'è bisogno di qualcosa in più, secondo Ricœur. Ciò avviene se la testimonianza «si applica a parole, opere, azioni, vite che, in quanto tali, attestano nel cuore dell'esperienza e della storia un'intenzione, un'ispirazione, un'idea che *superano l'esperienza e la storia*. Il problema filosofico della testimonianza è il problema della testimonianza dell'assoluto; meglio, della *testimonianza assoluta dell'assoluto*»⁴. Se ci deve essere una filosofia della testimonianza, dovrà racchiudere un «paradosso»: quello di voler essere una filosofia dell'«esperienza dell'assoluto»⁵. Il presupposto per una filosofia della testimonianza è che «l'assoluto faccia senso»⁶. Il problema filosofico diventa allora: è possibile testimoniare l'assoluto? Testimoniare assolutamente l'assoluto? Se ci deve essere una filosofia della testimonianza, e non solo una critica storica e una disciplina giuridica di essa, la testimonianza deve essere tale al modo del versetto del vangelo di Giovanni: «io sono venuto al mondo per rendere testimonianza della verità» (Gv 18, 37).

Il problema della testimonianza è «l'assoluto [che] si mostra. In questo cortocircuito dell'assoluto e della presenza si costituisce una esperienza dell'assoluto. Di questo soltanto testimonia il testimone»⁷. È questa la prima delle due categorie che per Ricœur appartengono

³ P. RICŒUR, *L'herméneutique du témoignage*, in ID., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, p. 127. In mancanza di altre indicazioni, le traduzioni, qui e altrove nell'articolo, sono mie.

⁴ *Ibid.*, p. 105, corsivi miei.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 106.

⁷ *Ibid.*, p. 128.

a una filosofia della testimonianza: quella che nell'altro saggio citato chiama «l'Altezza», vale a dire la pretesa di un rapporto verticale con l'assoluto⁸.

E tuttavia «la testimonianza è al tempo stesso una manifestazione e una crisi dell'apparenza»⁹. Perché una crisi dell'apparenza? Perché non si può dare manifestazione diretta dell'assoluto se non nel fanatismo. «Attestare [cioè rendere testimonianza] è d'altra natura che verificare nel senso dell'empirismo logico»¹⁰. E qui arriviamo alla seconda delle categorie della filosofia della testimonianza: «l'Esteriorità», la più complessa.

Da un lato la testimonianza è testimonianza interiore: ho in me la convinzione di testimoniare la verità, il mio dialogo diretto con la verità¹¹. Per restare al vangelo di Giovanni, Gesù afferma: «Anche se io rendo testimonianza di me stesso, la mia testimonianza è vera, perché so da dove vengo e dove vado» (Gv 8, 14). E più avanti: «io sono il testimone di me stesso» (Gv 8, 18). Una testimonianza interiore che nella *Prima Lettera di Giovanni* si prolunga in chi crede in Gesù di Nazareth come il Messia: «Chi crede nel Figlio di Dio ha questa testimonianza in sé» (1Gv 5, 10). C'è «l'intimità del dialogo tra il Padre e il Figlio»¹², e ulteriormente l'intimità del dialogo tra il Figlio e chi crede in lui.

Ma, accanto all'interiorizzazione, c'è l'esteriorizzazione nelle opere. Sono le opere che danno testimonianza: «le opere che io compio nel nome del padre mio, queste mi danno testimonianza» (Gv 10, 25). È la *marturia tōn ergōn*. La testimonianza non è più nell'interiorità ma nell'esteriorità, in determinate opere (inclusa la sofferenza pubblica) che sono offerte alla vista e al racconto degli altri.

Il punto è però che né l'interiorità né l'esteriorità conferiscono certezza alcuna alla testimonianza della verità. Quanto all'interiorità, l'as-severazione non prova nulla, posso sempre ingannarmi o voler ingannare su me stesso. Quanto all'esteriorità, il rapporto tra interiorità e opere esteriori può essere a sua volta ingannevole, le opere possono non esprimere la testimonianza che vorrebbero esprimere. Posso insomma ingannarmi o voler ingannare sul significato delle mie opere.

⁸ RICŒUR, *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, in *Id.*, *Lectures* 3, pp. 81-2.

⁹ *Id.*, *L'herméneutique du témoignage*, p. 130.

¹⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹¹ *Ibid.*, p. 126.

¹² *Ibid.*, p. 123.

Per questo «la testimonianza chiede di essere interpretata»¹³. «Le opere e i segni sono offerti al giudizio»¹⁴. La presunta testimonianza della verità non si impone come tale direttamente, dimostrativamente, indubitabilmente, è necessario interpretare la testimonianza. In termini modali, scrive Ricœur, «l'interpretazione di una testimonianza resta probabile»¹⁵.

Proprio perché la testimonianza dell'assoluto *richiede di essere interpretata* nella sua pretesa di assoluto, la testimonianza ha bisogno di un livello ulteriore. «C'è prima la testimonianza *resa da azioni reali* di dedizione fino alla morte; poi c'è la testimonianza *resa a queste testimonianze dai testimoni* dei testimoni»¹⁶. La «testimonianza-atto», la testimonianza prima, può essere fatta anche senza che si abbia intenzione né coscienza di testimoniare la verità: «Qualcuno dà un segno dell'assoluto, senza volerlo né saperlo»¹⁷. Anche per questa ragione la «testimonianza-atto» richiede la «testimonianza-racconto», vale a dire la testimonianza seconda, quella che interpreta la testimonianza-atto come segno di verità e così assegna alla testimonianza prima il suo carattere di altezza. Questa interpretazione non è un atto dimostrativo, bensì un atto del credere, un credere che significa 'fidarsi di'¹⁸. La testimonianza prima non può esistere senza la testimonianza seconda.

Di qui si apre il terzo livello della testimonianza, quello di chi riceve e accetta la testimonianza seconda. Commentando la filosofia della testimonianza di Jean Nabert, Ricœur scrive: «È ricevendo la testimonianza seconda che la coscienza riflessiva mette in accordo la testimonianza assoluta dell'assoluto con il movimento di spogliazione, attraverso il quale la coscienza è resa meno inadeguata al desiderio di Dio in quanto desiderio di comprendere pienamente sé stessi». Poco più avanti Ricœur aggiunge: «La riflessione [...] diviene così testimonianza interiore, testimonianza di terzo grado, innestata sulla testimonianza resa alla testimonianza assoluta dell'assoluto»¹⁹. Ciò comporta in primo luogo che la testimonianza terza, quella di chi riceve la testimonianza seconda e riflette su di essa accettandola, in qualche

¹³ *Ibid.*, p. 129.

¹⁴ *Ibid.*, p. 130.

¹⁵ *Ibid.*, p. 134.

¹⁶ *Id.*, *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, p. 92, corsivi miei.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 93.

¹⁹ *Ibid.*, p. 92.

modo salti la testimonianza-racconto per relazionarsi alla testimonianza-atto, cioè alla testimonianza assoluta dell'assoluto, compiendo così una ripetizione della testimonianza seconda. In secondo luogo la condizione per ricevere e aprirsi alla testimonianza-racconto è un movimento di spogliazione della coscienza riflettente, un movimento di autospogliazione, inteso sia come rinuncia alla pretesa della coscienza di poter costituire autonomamente sé stessa, sia come rinuncia a ogni prova empirica o trascendente della testimonianza assoluta²⁰. Figurativamente, come nella litografia di Brandes, l'autospogliazione è l'atto di cancellazione del proprio volto, necessario per poter far posto, tramite la testimonianza-racconto, alla testimonianza-atto. Inoltre, l'aprirsi alla testimonianza-atto per il tramite della testimonianza-racconto comporta un movimento di autocomprensione che è l'altra faccia dell'autospogliazione. Il desiderio di Dio, di cui si parla nella precedente citazione, è desiderio di spossessamento, di limitazione dell'autonomia della coscienza. Nella relazione alla testimonianza-atto comprendo differentemente me stesso nella mia dipendenza e nel mio stato di fondamentale bisogno. Infine, come ripetizione della testimonianza seconda, la testimonianza terza sarà essa stessa un credere, un fidarsi della testimonianza prima.

L'attenzione si concentra allora su questo terzo livello: il riconoscimento della testimonianza fatto dal lettore contemporaneo, in genere da ciascuno di noi che si relazioni alla testimonianza-racconto. Scrive Ricœur:

Ciò che possiamo riconoscere in una testimonianza – nel senso non di un racconto di un testimone che riporta quel che ha visto, ma di un'opera che attesta – è che essa è espressione della libertà che desideriamo essere. [...] Ciò che riconosco è, *fuori di me, nell'effettività*, il movimento di liberazione che pongo solamente nell'idealità. Questo riconoscimento non è però più storico, è filosofico. Esso autorizza a parlare di azioni assolute, cosa insensata per gli storici [...]. Ciò che noi riconosciamo fondamentalmente è un'altra coscienza che si fa assoluta, insieme libera e reale. Ora questo riconoscimento non è possibile se non attraverso un atto della stessa natura dell'atto interiore della nostra liberazione²¹.

²⁰ Cfr. ID., *Herméneutique de l'idée de Révélation*, in ID., E. LÉVINAS et al., *La Révélation*, Bruxelles 1977, pp. 15-54, <https://books.openedition.org/pusl/9426> (dicembre 2022).

²¹ ID., *L'herméneutique du témoignage*, pp. 135-6, corsivi miei.

Riconoscere la testimonianza significa *riconoscere la realtà della libertà*, non però kantianamente come un fatto nella *propria* coscienza, ma come qualcosa fuori di me, *in un altro*, nell'azione reale di un altro. Riconosco la libertà assoluta in un altro; riconosco non me stesso come coscienza assoluta, bensì «un'altra coscienza che si fa assoluta, insieme libera e reale»²². Solo in maniera derivata comprendo che questo riconoscimento non può avvenire che in un atto di autoliberazione, in un atto che deve la propria liberazione al riconoscimento della realtà della libertà nell'altro.

La tesi di Ricœur è che l'atto di riconoscimento (la testimonianza terza) sia della stessa natura dell'atto di testimonianza prima. L'atto di testimonianza terza è un atto di autoliberazione nel momento stesso in cui riconosco l'atto di un altro, il testimone primo, come atto libero e reale. Il riconoscimento è una testimonianza terza che risponde alla testimonianza in senso forte, quella delle opere; è una testimonianza in qualche modo passiva che risponde alla testimonianza attiva. La testimonianza attiva ha bisogno di quella passiva, perché senza questo riconoscimento morrebbe; la testimonianza passiva ha bisogno di quella attiva perché, per accedere alla propria libertà, ha bisogno di una attestazione esteriore della libertà assoluta, senza la quale la vita non avrebbe senso. Insomma: ciascuno è chiamato a testimoniare per il testimone. Se nessuno lo facesse il testimone scomparirebbe.

Questo terzo livello richiama infine un quarto, che non è direttamente espresso in Ricœur, ma mi pare implicito nella sua riflessione: la domanda sulla possibilità di una *filosofia* della testimonianza. A questo quarto livello si pongono le domande: può una filosofia della testimonianza essere compresa essa stessa come testimonianza? Ha una filosofia della testimonianza essa stessa un valore testimoniale? La testimonianza di quarto grado è il racconto teoretico della possibilità della testimonianza dispiegata nei suoi momenti. Ora appare chiaro che senza il terzo momento (il riconoscimento della libertà assoluta nell'altro) una filosofia della testimonianza *non è possibile*. Una filosofia della testimonianza richiede quel terzo momento, e dunque quel movimento di liberazione grazie alla libertà assoluta riconosciuta nell'altro. *La formulazione di una filosofia della testimonianza diventa una delle possibilità del riconoscimento di una testimonianza assoluta*. La filosofia della testimonianza è l'autoriflessione in atto di chi ha riconosciuto la testimonianza. Senza il riconoscimento di una testimonianza assoluta (e dunque di una libertà assoluta incarnata nell'atto dell'altro) non è possibile una filosofia della testimonianza.

²² *Ibid.*

3. *Primo Levi: la testimonianza del resistente*

Sulle prime sembrerebbe che una simile filosofia della testimonianza sia incompatibile con la riflessione sulla testimonianza fatta da Primo Levi. Anche in Levi ci sono quattro livelli, eppure non paiono rispondere ai livelli analizzati da Ricœur.

In Levi il primo livello è costituito dai «testimoni integrali», «i “musulmani”», quelli che testimoniano nel proprio corpo la distruzione dell'uomo come uomo, ma che proprio per questo non possono testimoniare in prima persona²³. Possiamo intenderli come testimoni assoluti dell'assoluto solo ribaltando l'assunto di Ricœur. I mussulmani sono testimoni assoluti del male, del male come assoluto, meglio, dell'effetto del male come assoluto. Non testimoniano il bene o la trascendenza o la divinità o l'infinito, bensì il male come assoluto, sono la testimonianza assoluta dell'effetto del male assoluto sull'uomo: «Essi popolano la mia memoria della loro presenza senza volto, e se potessi racchiudere in una immagine tutto il male del nostro tempo, sceglierei questa immagine, che mi è familiare: un uomo scarno, dalla fronte china e dalle spalle curve, sul cui volto e nei cui occhi non si possa leggere traccia di pensiero»²⁴. Essi possono offrire come testimonianza del male solo il proprio volto senza traccia di pensiero e la propria morte come uomini, prima di morire nel corpo. Il male qui va inteso davvero come assoluto, non come privazione di bene, ma come forza attiva di volontà di male, come principio.

Il secondo livello è la testimonianza di Levi, la testimonianza-racconto dei sopravvissuti che parlano «per delega» dei testimoni integrali²⁵.

Il terzo livello è il lettore cui Levi si rivolge, quel lettore che è chiamato in causa in prima persona nella poesia di ingresso di *Se questo è un uomo*: «Voi che vivete sicuri [...] Meditate che questo è stato»²⁶. Levi è sopravvissuto anche per quel lettore, affinché il lettore potesse ascoltare la sua testimonianza: «Forse mi ha aiutato anche il mio interesse, mai venuto meno, per l'animo umano, e la volontà non soltanto di sopravvivere (che era comune a molti), ma di sopravvivere allo scopo preciso di raccontare le cose a cui avevamo assistito e che avevamo sopportate»²⁷. Il lettore può essere detto testimone terzo perché è chia-

²³ P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, in ID., *Opere II*, Torino 1997, pp. 1055-6.

²⁴ ID., *Se questo è un uomo*, in ID., *Opere I*, Torino 1997, p. 86, corsivi miei.

²⁵ ID., *I sommersi e i salvati*, p. 1056.

²⁶ ID., *Se questo è un uomo*, p. 3.

²⁷ *Ibid.*, p. 201.

mato a essere testimone, a un atto di libertà e di autoliberazione (e qui sembra che possiamo riprendere il parallelo con Ricœur), che possa rispondere alla testimonianza della testimonianza assoluta del male. In questo senso è chiamato a un atto di spogliazione: le tiepide case, il cibo caldo, i visi amici e l'intera propria identità borghese sono ciò di cui si deve spogliare per poter assumere su di sé la testimonianza.

Questa ricostruzione del pensiero della testimonianza in Levi, basata sul rapporto tra mussulmano e superstite, è poi quella che è alla base della lettura di Giorgio Agamben²⁸. Ma basta? Ha Levi solo l'impossibile compito di testimoniare in vece di coloro che hanno «visto la Gorgone»²⁹, che sono andati oltre il limite dell'umano? I miei dubbi si sono rafforzati leggendo Imre Kertész. In *Kaddish per un bambino non nato* egli afferma che c'è anche un'altra testimonianza nel campo, per lui l'unica testimonianza assoluta dell'assoluto: «Smettetela una buona volta di dire che per Auschwitz non c'è spiegazione, che Auschwitz è il parto di forze irrazionali non comprensibili per la ragione, perché il male ha sempre una spiegazione razionale»³⁰. E Kertész enumera una lunga serie di ragioni possibili. Invece, «quello che è realmente irrazionale e per il quale veramente non c'è spiegazione non è il male, al contrario: è il bene»³¹. Per esempio, continua Kertész, non ha spiegazione alcuna il gesto di una persona che nel campo veniva chiamato il Maestro, che barcollando rincorre Kertész e gli restituisce la razione di rancio che gli spettava, benché quella razione avrebbe raddoppiato le chance di sopravvivenza del Maestro. «Sì, secondo me per *questo* non c'è spiegazione, perché non è razionale, se confrontato con la tangibile razionalità di una razione che nella soluzione finale di un campo di concentramento può servire a evitare la fine»³². L'irrazionalità del bene: è questa la testimonianza assoluta di cui Kertész si fa testimone secondo e a cui ci chiede di aprirci, spogliandoci delle nostre inferenze razionali.

Ho riletto Levi con queste frasi di Kertész in mente, e di colpo qualcosa è cambiato. Davvero Levi ci testimonia solo dei sommersi, i mus-

²⁸ Cfr. G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino 1998.

²⁹ LEVI, *I sommersi e i salvati*, p. 1056.

³⁰ I. KERTÉSZ, *Kaddish per un bambino mai nato*, trad. it. Milano 2015, p. 41, trad. modificata sulla base della trad. tedesca *Kaddish für ein nichtgeborenes Kind*, Berlin 1992, p. 55.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 44, trad. mod.

sulmani, da un lato, e dall'altro dei salvati, vale a dire «i peggiori, gli egoisti, i violenti, gli insensibili, i collaboratori della “zona grigia”, le spie»?³³ È vero che Levi scrive: «Chi non sa diventare un Organisator, Kombinator, Prominent (truce eloquenza dei termini!) finisce in breve mussulmano. Una terza via esiste nella vita, dove anzi è la norma; non esiste in campo di concentramento»³⁴. Tuttavia le sue testimonianze, i suoi racconti smentiscono sempre di nuovo questa inesistenza di una terza via nel campo di concentramento. Le sue pagine sono punteggiate di testimonianze di uomini la cui umanità resiste, fin quasi all'impossibile, tanto al lasciarsi sommergere come mussulmani, quanto alla salvazione riservata alla varia fenomenologia della zona grigia. Una rapida e incompleta carrellata: Schlome che si avvicina e abbraccia timidamente Levi al suo arrivo «sul fondo»; Steinlauf che si appella alla facoltà di negare il suo consenso alla distruzione dell'uomo; Alberto, «la rara figura dell'uomo forte e mite»; Wachsmann che «canta una interminabile rapsodia yiddisch», ed «esile e fragile e mite [...] passa lunghe sere a discutere di questioni talmudiche»; Resnyk, l'ebreo polacco che viene da Parigi e gli offre di rifare il letto; Jean che accetta di farsi insegnare l'italiano attraverso il canto di Ulisse perché ne comprende l'importanza per Levi; il cosiddetto ultimo che viene giustiziato gridando «Kameraden, ich bin der Letzte!»³⁵; alcune delle figure ritratte in *Lilit*, il Tischler e il 'discepolo' Endre Szántó³⁶; e poi naturalmente Lorenzo, ripetutamente ritratto, che, pur non essendo internato, sceglie di condividere fino alla morte la sorte degli internati e dei reduci³⁷.

Infine c'è il tipo di resistenza dello stesso Levi, che lungo tutta la sua esperienza di *Häftling* preserva pervicacemente la sua pretesa umana di capire, a fronte dello «Hier ist kein Warum, – (qui non c'è perché)» che gli viene urlato, e al «Ne pas chercher à comprendre» che Clausner ha inciso sul fondo della sua gamella³⁸. La *resistenza che scaturisce dal bisogno di capire* è «l'ultima facoltà» rimasta al prigioniero: «la facoltà di negare il nostro consenso»³⁹. Essa motiva il suo assurdo voler spie-

³³ LEVI, *I sommersi e i salvati*, p. 1055.

³⁴ ID., *Se questo è un uomo*, pp. 85-6.

³⁵ *Ibid.*, risp. pp. 25, 34, 51, 52, 59, 109-10, 145.

³⁶ ID., *Lilit*, in *Opere II*, pp. 18-27.

³⁷ *Ibid.*, pp. 59-66, e ID., *Se questo è un uomo*, p. 115-8.

³⁸ ID., *Se questo è un uomo*, risp. pp. 23 e 99.

³⁹ *Ibid.*, p. 35.

gare il canto di Ulisse a Jean⁴⁰, ed è condizione per poter portare testimonianza⁴¹. Certo, Levi prende le distanze da un comprendere che sia «quasi giustificare»⁴². In questo senso l'odio nazista «non possiamo capirlo; ma possiamo e dobbiamo capire di dove nasce, e stare in guardia»⁴³. Il bisogno di capire contiene anche il riconoscimento di non poter comprendere.

Pertanto, il quarto livello che abbiamo isolato in Ricoeur, la riflessione filosofica sulla testimonianza, che Levi dispiega nella forma più ampia in *I sommersi e i salvati*, diventa essa stessa parte dell'imperativo della testimonianza nato dalla *resistenza del comprendere*.

Nel 1982 Levi pubblica il suo primo romanzo *Se non ora, quando?*, la storia di strenua e folle opposizione di una banda di ebrei al nazismo e alla guerra in ogni sua dimensione. Ebbene, *Se non ora, quando?* può essere inteso come un grande pendant a *Se questo è un uomo*. Seppure sia finzione, è una finzione «plausibile» perché, scrive Levi, «in massima parte, i fatti che ho descritti sono realmente avvenuti, anche se non sempre nei luoghi e nei tempi che ho loro assegnati»⁴⁴. *Se non ora, quando?* è la storia di libertà e liberazione di cui Levi *avrebbe voluto essere testimone*, e di cui *diventa* testimone 'per delega' allo stesso modo in cui testimonia dei sommersi.

Levi riconosce che la resistenza assoluta è un caso limite: «Il sopravvivere senza aver rinunciato a nulla del proprio mondo morale, a meno di potenti e diretti interventi della fortuna, non è stato concesso che a pochissimi individui superiori, della stoffa dei martiri e dei santi»⁴⁵. Tuttavia, sebbene martiri e santi siano pochissimi, siamo tutti «ibridi impastati di argilla e di spirito»⁴⁶ e il mare nero della sua testimonianza del campo di sterminio scintilla di miriadi di esempi di libertà. Insomma, da un capo all'altro della sua opera Levi testimonia un'altra testimonianza, la *testimonianza dei resistenti*.

⁴⁰ «Trattengo Pikolo, è assolutamente necessario e urgente che ascolti, che comprenda questo “come altrui piacque”, [...] e altro ancora [...], forse il perché del nostro destino, del nostro essere qui oggi...» (*ibid.*, pp. 110-1).

⁴¹ «[...] si deve voler sopravvivere, per raccontare, per portare testimonianza» (*ibid.*, p. 35).

⁴² *Ibid.*, p. 197.

⁴³ *Ibid.*, p. 198.

⁴⁴ *Id.*, *Se non ora, quando?*, in *Id.*, *Opere II*, p. 511.

⁴⁵ *Id.*, *Se questo è un uomo*, p. 88.

⁴⁶ *Id.*, *I sommersi e i salvati*, p. 1043.

È dalla tensione di queste due testimonianze-atto, *dei sommersi e dei resistenti, che nasce la potenza squassante della sua testimonianza-racconto.*

Dalla tensione di questi due poli nasce anche *la vergogna* che è sinonimo di testimonianza seconda. Se ci fossero solo i sommersi e i salvati perché mai la vergogna con cui il testimone-superstite convive? Se ci fossero solo i sommersi e i salvati sarebbe comprensibile solo la vergogna di essere sopravvissuto al posto di un altro, e dunque la vergogna di essere stato il grigio Caino del proprio fratello. Ma c'è anche *una vergogna più profonda*: «un'altra vergogna più vasta, la vergogna del mondo», che, scrive Levi, «i giusti fra noi [...] hanno provato [...] per la colpa che altri e non loro avevano commessa», la vergogna perché «l'uomo, il genere umano, noi insomma, eravamo potenzialmente capaci di costruire una mole infinita di dolore»⁴⁷. Questa vergogna è comprensibile solo se la si relaziona alla possibilità in noi di libera resistenza.

Se ci fossero solo i sommersi e i salvati perché il comando profetico dell'apostrofe di Levi al lettore: «Meditate che questo è stato: / Vi comando queste parole / [...] O vi si sfaccia la casa, / La malattia vi impedisca, / I vostri nati torcano il viso da voi». In *Ad ora incerta*, Levi intitola questa poesia *Shemà*, il nome della preghiera fondamentale dell'ebraismo, che in parte parafrasa⁴⁸. Per chi sarebbe la preghiera moderna di Levi, e che senso avrebbe la sua testimonianza se ci fossero solo i sommersi e i salvati? La sua preghiera profetica è per risvegliare il libero resistente in noi.

Da un lato la testimonianza impossibile della mera vita umana che sopravvive alla distruzione dell'umano, dall'altro la testimonianza dell'impossibile resistenza dell'umano al non umano. La testimonianza di Levi è la contemporaneità e la tensione tra queste due testimonianze.

Nel libro *L'altrui mestiere*, nel capitolo *Contro il dolore*, c'è una frase che mi pare esprimere il senso ultimo della testimonianza: «È difficile compito di ogni uomo diminuire per quanto può la tremenda mole di questa "sostanza" che inquina ogni vita, il dolore in tutte le sue forme»⁴⁹. Questo è il compito testimoniale⁵⁰.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 1057-8.

⁴⁸ *Id.*, *Ad ora incerta*, in *Id.*, *Opere II*, p. 525.

⁴⁹ *Id.*, *L'altrui mestiere*, in *Id.*, *Opere II*, p. 675.

⁵⁰ Ringrazio Simona Forti per la bella discussione al termine del mio intervento. A

4. Friedrich Schiller: le due leggi della testimonianza

Con la disarmante semplicità filosofica che gli è propria, forse nessuno ha formulato la tensione della testimonianza meglio di Friedrich Schiller, seppur inconsapevolmente: testimoniare il non-senso della violenza e al tempo stesso testimoniare la resistenza al non-senso, alla violenza. Schiller afferma che questa duplicità è propria dell'arte tragica, ma essa esprime a mio avviso ancor meglio il paradosso della testimonianza, se la grande arte è testimonianza. In *Poétique et politique du témoignage*, Derrida scrive che «ogni testimonianza responsabile comporta una esperienza poetica della lingua»⁵¹, ma è vero anche il contrario, che ogni vera esperienza artistica comporta una testimonianza.

Per questo cito da Schiller sostituendo l'espressione 'arte tragica' con 'testimonianza'. Scrive Schiller in *Über das Pathetische*, nella mia riformulazione: «La prima legge della [testimonianza] consiste nel rappresentare la natura sofferente. La seconda nel rappresentare la resistenza morale alla sofferenza»⁵². In questa rappresentazione della resistenza morale alla sofferenza sta «l'indiretta rappresentazione del

lei si deve il merito di aver tratto dagli scritti di Primo Levi una filosofia del potere «non meno radicale» dei due grandi filosofi del potere della seconda metà del Novecento: Hannah Arendt e Michel Foucault. Rispetto al mio punto di arrivo, la testimonianza dei resistenti, vorrei sottolineare due motivi nella sua riflessione sui quali convergo. Il primo: l'evidenza della pluralità dei singoli modi di relazionarsi al potere [descritti nella zona grigia] non elimina per Levi la possibilità di individuare un'alternativa, un controesempio», che Forti identifica in particolare con la figura di Alberto in cui Levi vede «uno spiraglio di possibilità per il bene». Il secondo, che dà un contenuto a questa resistenza: la «possibilità per il bene» si esprime nell'opposizione alla «volontà di vivere ad ogni costo, anche una vita a bassissima intensità e di brevissima durata. Questa è alla fine la radice del potere, che ci porta a desiderarne dosi sempre maggiori». Ciò conduce infine Forti a interpretare in modo toccante il possibile suicidio di Levi. S. FORTI, *Una filosofia del potere nascosta. I saggi su Auschwitz di Primo Levi*, in *Figure del potere. Saggi in onore di Carlo Galli*, a cura di M.L. Lanzillo e R. Laudani, Bologna 2020, pp. 91-104. Cfr. anche EAD., *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano 2012, in part. pp. 383-99.

⁵¹ J. DERRIDA, *Poétique et politique du témoignage*, in Jacques Derrida, éd. par M.-L. Mallet et G. Michaud, Paris 2004, pp. 521-39, in part. 521. Sul rapporto tra testimonianza e arte in Levi cfr. R. DI CASTRO, *Primo Levi. L'arte di un "testimone integrale"*, «Kaiak. A Philosophical Journey», 2, 2015.

⁵² F. SCHILLER, *Über das Pathetische*, in ID., *Vom Pathetischen und Erhabenen*.

soprasensibile»⁵³, nei termini di Schiller, il sublime nel patetico. «Chi ci usa violenza ci contende la nostra stessa umanità»⁵⁴, afferma Schiller in *Über das Erhabene*. «Circondato da innumerevoli forze che gli sono tutte superiori e che esercitano una signoria su di lui, attraverso la sua natura [l'uomo] eleva la pretesa di non subire violenza alcuna»⁵⁵. Tale pretesa ha la sua condizione di possibilità in una peculiare forza o facoltà umana: «Questa pretesa di liberazione assoluta da tutto ciò che è violenza sembra presupporre un essere che possieda potenza sufficiente per respingere da sé ogni altra potenza»⁵⁶.

5. Peter Brandes: La vergogna

Se ci fossero solo i sommersi e i salvati, come argomentato, non avrebbe senso la testimonianza di Levi. Per questo, in linea con quanto scrive Ricœur, Lévinas sostiene che «c'è testimonianza [...] solo dell'Infinito», e che la testimonianza «appartiene alla gloria dell'Infinito»⁵⁷, sebbene la testimonianza faccia tutt'uno con la vergogna, anzi proprio perché la testimonianza fa tutt'uno con la vergogna⁵⁸. Quella vergogna che alla fine porta a cancellare il volto del testimone, e il proprio volto come testimone.

Forse potremmo chiamare la litografia di Peter Brandes *La vergogna*.

ETTORE ROCCA

Schriften zur Dramentheorie, Stuttgart 1995, p. 58 (trad. it. *Del sublime. Sul Patetico. Sul sublime*, Milano 1989, p. 42).

⁵³ *Ibid.*, p. 62 (trad. it. p. 45).

⁵⁴ *Id.*, *Über das Erhabene*, in *Id.*, *Vom Pathetischen und Erhabenen*, p. 83 (trad. it. p. 67).

⁵⁵ *Ibid.*, trad. mod.

⁵⁶ *Ibid.*, trad. mod.

⁵⁷ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Leiden 1978, p. 229 (trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1983, p. 184).

⁵⁸ Ho provato a mettere in relazione la vergogna di cui parla Levi con l'interpretazione della vergogna in *De l'évasion* (Paris 1982) di Lévinas in E. ROCCA, *In colloquio con la letteratura: Primo Levi*, in *Id.*, *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, Pisa 2004, pp. 180-8.

Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica

a cura di Bianca Maria Esposito e Rita Fulco

Che sia identificata con una vittima, con un terrorista suicida o con un soggetto pronto a sacrificarsi in nome della fede o di una causa, la figura del *martire* è sempre più al centro della riflessione filosofica, politica e religiosa. L'unicità della vita e la capacità di metterla in gioco costituiscono il nucleo del martirio, anche quando inteso come *testimonianza*. Quasi che l'atto del testimoniare comportasse, in qualche misura, il mettere in gioco la vita.

Il volume offre un'ampia e ricca riflessione critica e interdisciplinare, con l'obiettivo di evidenziare la plurivocità dei concetti di *martirio* e *testimonianza*. Dai saggi emergono differenti prospettive di analisi che spaziano dalla rappresentazione simbolica e artistica della morte subita, alla sua relazione con il potere e con la violenza; dalla questione, cruciale, della sovranità politica e dei suoi limiti, alla sua contestazione attraverso la testimonianza.

Bianca Maria Esposito è perfezionanda in Culture e Società dell'Europa Contemporanea alla Scuola Normale Superiore (Pisa). Laureata in filosofia presso la Sapienza - Università di Roma, lavora a una tesi dal titolo *Martirio e sovranità. La figura del martire nel dibattito novecentesco sulla teologia politica*, sotto la supervisione del prof. Roberto Esposito. Ha trascorso periodi di studio e ricerca all'Università Ruprecht Karl (Heidelberg), all'École Normale Supérieure (Parigi) e al Barnard College della Columbia University (New York).

Rita Fulco è ricercatrice di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università degli Studi di Messina. Dal 2016 al 2021 è stata assegnista di ricerca di Filosofia teoretica presso la Scuola Normale Superiore (Pisa). Tra le sue pubblicazioni: *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas* (Mimesis, 2013); *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil* (Quodlibet, 2020).