

CRIMINE E PENSIERO*

Henri Crétella

Quanto più un crimine è smisurato, tanto meno può trovare castigo. E' cosa che non smette mai di verificarsi: in modo particolare, per i crimini di Stato. Così avviene, esemplarmente, nel caso del crimine più atroce che sia mai stato commesso: il genocidio nazista. E' trascorso più di mezzo secolo da quando – con il processo di Norimberga – ha iniziato a essere individuato, perseguito e punito. Ora, la principale lezione che dobbiamo trarre da questo tempo di riparazione è che, per quanto lontano si possa andare – e si debba continuare ad andare – nella ricerca e nella sanzione delle responsabilità, non giungeremo mai, per questa strada, a fare i conti con il danno commesso. La ragione – scandalosa, certo, ma comprovata – è che appartiene alla natura stessa del crimine il fatto di sfuggire all'ordine della responsabilità. E' sufficiente riflettere un istante per convincersene. Dobbiamo solo deciderci. Ma ciò presuppone – cosa tutt'altro che acquisita! – di aver compreso la contraddizione che sussiste tra ciò che definisce l'umanità – vale a dire il pensiero – e ciò che conduce, criminalmente, a lasciarlo cadere nell'oblio. Perché ogni crimine è, in realtà, crimine contro l'umanità. Ecco cosa dovrebbe averci insegnato la *Shoah*: che lo si voglia o no. La giustizia infatti non può dipendere dalla nostra volontà. Semmai è la volontà a dover essere subordinata al pensiero. Perché se è vero che il pensiero definisce l'umanità, ciò che esso ci conferisce non è privilegio o proprietà – ma dignità. E ciò, nel caso specifico, significa: un rispetto di sé che prenda esattamente la misura

* *Crime et Pensée*, conferenza pronunciata nel maggio 2001 all'Università Bocconi di Milano. Traduzione dal francese di Maurizio Borghi, disponibile all'indirizzo www.eudia.org per gentile concessione dell'Autore.

dal rispetto che si porta agli altri. Il crimine, è evidente, ne costituisce la contraddizione più assoluta.

Dobbiamo dunque cercare di comprendere tale contraddizione in modo corretto. Ciò che il crimine, di fatto, produce, è l'annichilimento altrui. Ora, questo non si riduce al fatto di dare la morte a uno o a più individui. La volontà, l'intenzione di uccidere non può esserne esclusa. Al contrario, ne costituisce l'elemento essenziale. Al punto che, anche in mancanza di un esito, basta l'intenzione a qualificare come criminale il mancato tentativo. All'opposto, la morte inflitta in stato di legittima difesa non ha, dalla sua, alcun tratto criminale. Ora, se l'azione del togliere la vita dev'essere in tal modo relativizzata, ciò significa che il crimine si trova interamente nella volontà di uccidere. – E ciò deve spingerci a caratterizzare il crimine meglio di come si sia fatto fino ad oggi. Si tratta, come abbiamo appena indicato, di una volontà d'annichilare altri che dev'essere – rigorosamente – distinta dal mero fatto di togliere la vita. Infatti, dare la morte non significa necessariamente voler annichilare, ossia ridurre a niente l'esistenza altrui. L'impossibilità di riuscire anche solo a pensare la seconda di queste eventualità, è ciò che fa tutta la differenza tra le due azioni e tutta la contraddizione insita nella volontà in questione.

Quanto alla differenza, possiamo precisarla in modo rigoroso grazie alla nozione di «crimine di guerra» apparsa nel Tribunale di Norimberga. Infatti: la guerra, che pure costituisce il modello stesso dell'azione esposta alla necessità di dare la morte ad altri, non è, per ciò stesso, definita come criminale. E questo perché il fine della guerra non è la distruzione del nemico, ma la sua messa in stato di sottomissione. Non c'è dubbio che non si tratti della migliore delle relazioni che possiamo intrattenere con altri. Ma, da una parte, ci sono state guerre effettivamente concluse con la vittoria del campo della libertà, e, dall'altra, nell'ipotesi opposta, la situazione generata da una pace apparente basata sulla soggezione volontaria non può essenzialmente durare. Ora, in nessuna di queste due eventualità è abolito il diritto altrui. Cosa che, invece, accade nella logica del crimine di guerra, che è in realtà una logica suicida. La contraddizione che la definisce consiste per l'appunto nel fatto di distruggere la condizione anche solo di una capitolazione del nemico.

Per capitolare, c'è pur sempre bisogno di esistere. E ciò significa: vedersi riconosciuto il diritto di essere sé. Ora, proprio questo è ciò che la logica del crimine di guerra si rifiuta di concedere al nemico. Fino al punto che, essendo violata la legge stessa della guerra, il conflitto perde tutti i suoi riferimenti. In altri termini, non può che sfociare nella follia. Il suicidio di Hitler e dei suoi accoliti nel bunker di Berlino ne è la prova da meditare.

Ma la contraddizione che li ha portati a soccombere è la manifestazione appariscente di un'assurdità non diversa da quella che contraddistingue ogni atto criminale. Ciò permette, tra l'altro, di spiegare il fascino morboso che il nazismo è ben lungi dall'aver smesso di esercitare. A ben vedere, quel fascino trae alimento da ciò che costituisce lo scoglio da evitare nella prova che a ciascuno s'impone al fine di accedere all'umanità. Prova che dev'essere continuamente rinnovata, e che consiste nel rifiutarsi di cedere alla seduzione operata dalla dissuasione a pensare. Il nazismo non avrebbe fatto altro che dotare questa dissuasione dell'arma dell'identità: nazionale, sociale, razziale. Di qui l'influenza, aperta ma soprattutto nascosta, che esso continua a esercitare. Si può infatti declinare l'identità su altri registri, meno sospetti e apparentemente nuovi: culturali in particolare, o liberali. Ciò che, tuttavia, permette di metterne in luce il carattere nocivo, risiede precisamente nella nozione di identità sulla quale essi si fondano. Perché si tratta, in realtà, di una falsa identità: di un'identità per esclusione, basata sul divieto di pensare ciò che costituisce l'identità vera. Identità, infatti, non equivale a uniformità. Al contrario, il cuore dell'identità è costituito dall'alterità. L'ipseità, l'essere-sé, esiste soltanto grazie al gioco che lo istituisce nella sua essenziale differenza rispetto alle semplici caratteristiche – naturali o culturali – di una situazione data. Appartiene così a ciascuno, e a ciascuna collettività, il fatto di inventare la propria vita. Cosa che è possibile soltanto a condizione di non rimanere uniformemente tali quali siamo stati fatti: Tedeschi o Francesi; borghesi o operai; etnicamente, geneticamente bianchi, neri o meticci; confessionalmente o culturalmente predeterminati. In questo modo ci viene per così dire notificato un dovere d'innovare, di cambiare, ed è proprio da tale dovere che scaturisce, in tutta evidenza, la necessità di pensare. Necessità che ha pertanto, come sua funzione, quella di trasformare storicamente ciò che poteva invece sembrare imposto in maniera immutabile. Di qui la reazione

opposta da forze che si richiamano a diverse tradizioni: ieri, quelle del sangue e del suolo; oggi, quelle delle presunte comunità: commerciali, confessionali o culturali. Ciò che permette di unificarle, al di là della loro diversità, è il loro comune rifiuto della novità: l'assurdo rifiuto di pensare, che le condanna alla criminalità.

Perché non c'è terza scelta, ma solo alternativa secca tra crimine e pensiero. Il crimine è escluso dall'ordine del pensiero, al punto che quest'ultimo è respinto da tutto ciò che si rivela criminale. La ragione di tale incompatibilità risiede nel fatto che il pensiero può elaborarsi soltanto con il favore dell'avversità, lì dove il crimine, invece, consiste nel volerla eliminare. Così, il pensiero non si esercita se non contro se stesso, lì dove il crimine, in quanto tale, è definito dall'aggressione nei confronti dell'altra persona. Ma ciò che fa precipitare il crimine nell'assurdità è proprio l'assenza di pensiero che l'ha determinato. Per uccidere, occorre aver dimenticato, volontariamente, di prendere in considerazione il fatto che la vittima non potrà mai essere eliminata – così come, però, dovrebbe esserlo affinché il crimine sia perfetto. Perché l'altro, in realtà, non è soltanto un corpo vivente. E' un essere caratterizzato dalla sua appartenenza all'umanità. E ciò significa che, anche al di là della sua vita, egli esiste per tutti coloro che, in un modo o nell'altro, devono aver avuto a che fare con lui: parenti, amici, relazioni – con tutti gli infiniti prolungamenti, reali o simbolici, che ciò implica. L'aggressione che raggiunge il suo corpo sconvolge quindi l'insieme dei riferimenti che lo definiscono, e va in tal modo a colpire, di rimando, anche colui che, al fine di aggredirlo, si era messo nell'incapacità d'immaginare fino a che punto si sarebbe trovato lui stesso contaminato dal crimine commesso. Tale è dunque l'assurdità in balia della quale si trova il criminale: mentre voleva sbarazzarsi dell'altro, ecco che, al contrario, ne ha fatto l'oggetto più ossessivo della sua fobia. Cosa che non gli lascia altra via d'uscita che il suicidio o la follia. Del resto, la seconda non esclude il primo, ma vi conduce. Necessariamente.

Non è però ancora abbastanza preciso. Perché la follia non si trova soltanto alla fine, ma anche all'inizio, così come lo abbiamo scorto: infatti, per uccidere c'è bisogno di aver perduto non la capacità tecnica di ragionare, ma l'immaginazione o la sensibilità senza le quali non vi può essere pensiero.

L'altro è «sensibile al cuore, non alla ragione», come si potrebbe specificare con Pascal, per il quale la parola «ragione» significa qui «ragionamento»: calcolo delle conseguenze, che non può aver senso se non a condizione di essere subordinato ai principi della carità. – Ciò non implica però in alcun modo che possano esistere ragionamenti che siano, allo stesso tempo, rigorosi e insensati, semplicemente perché fondati su principi contrari alla carità. Infatti, l'indifferenza o l'odio nei confronti dell'altro non sono qualcosa come dei principi opposti all'amore per esso. Sono, piuttosto, dei ragionamenti falsi. Consistono infatti nel dedurre l'insignificanza o la nocività dell'altro per me a partire da esperienze che non sono state – nemmeno un poco – pensate. Il semplice fatto di esistere non è forse la prova, che si rinnova costantemente, del fatto che l'altro è al principio della nostra vita? Se siamo al mondo, non è forse perché lo hanno deciso altri? E come potremmo restarvi, se altri non ce lo permettessero? Eppure, nulla può essere più facilmente lasciato cadere nell'oblio.

La ragione è che, sebbene altri siano all'origine della nostra vita, noi, invece, siamo liberi di scegliere se – e in quale maniera – continueremo a beneficiare di questo dono. L'altro non dispone della nostra vita, così come non dispone del senso e della fine di quest'ultima. In modo tale che, se non abbiamo potuto decidere di venire al mondo, niente e nessuno ci impedisce di preferire lasciarlo. In questa singolare possibilità si rivela persino l'essenza della nostra libertà. Rimane tuttavia il fatto che possiamo ingannarci al suo riguardo e accecarci quanto alla sua portata: possiamo cioè stimarla troppo breve o troppo grande, o le due cose simultaneamente. Cosa che di fatto succede. Nel caso del crimine, per l'appunto.

Il crimine coniuga le due dismisure: per difetto e per eccesso. Lo fa, addirittura, in una maniera tale che permette di mostrare in che modo abbia potuto scaturirne il nazismo. Perché se è vero che il crimine di Stato e il crimine individuale appartengono a scale di misura incomparabili, ciò non vuol dire che non siano simili in riferimento all'essenziale. E' il medesimo duplice accecamento a definirne, integralmente, il tragico fuorviamento. Il primo di questi consiste in una cecità totale in riferimento all'umanità. Quest'ultima si vede infatti ridotta a una specie naturale data, ciascun membro

della quale viene considerato esclusivamente in funzione dell'utilità che può procurare a colui che lo prende in considerazione in questo modo. Ma ciò significa che qualora il fastidio creato dovesse prevalere sull'utilità fornita, non vi sarebbe ragione di esitare a sopprimere quell'ostacolo indebitamente vivente che si oppone ai miei progetti personali o collettivi. Appare dunque che vi sia un'eccezione di soggettività a questa sorta di regno animale dell'umanità: perché, per quanto riguarda me o la mia collettività, noi soli avremmo il diritto di beneficiare del «regime dell'utile» al quale sottomettiamo il resto dell'umanità. Occorre dunque che noi ci situiamo al di fuori della sua condizione, cioè che disponiamo del potere speciale di sfuggire alle sue leggi: per una superiorità segretamente personale, prima ancora di essere apertamente culturale o razziale. Il criminale individuale deve pertanto essere considerato come la prefigurazione latente del superuomo nazista dichiarato. Nei due casi, la follia di grandezza si trova abbinata al più completo disprezzo dell'umanità. Né si può contestare che il tipo individuale del criminale abbia preceduto la riproduzione mostruosamente ingrandita che il potere nazista ne ha prodotto.

Dobbiamo però cercare di comprendere bene cosa abbia costituito tale potere, e cosa non può essersi dissolto simultaneamente a esso. La logica dell'utilità, che abbiamo indicato un attimo fa, non è, sotto questo aspetto, sufficiente a caratterizzarlo. Infatti, l'autorità – tanto universale quanto, oramai, esclusiva – che tale logica dell'utilità esercita, impedisce che si venga in chiaro del suo carattere nocivo. Vale a dire la volontà di non pensare da cui essa deriva. Non c'è possibilità di crimine, in realtà, se non a condizione di smettere di osservare ciò che l'umanità esige. Che non è utilità, ma dignità. Nessuno può attentarvi senza cadere lui stesso, e lui solo, nell'indegnità. Per determinarsi a tanto, è dunque necessario impedirsi di pensare a ciò che l'atto che ci si appresta a compiere non può non implicare. Lo sforzo disperato che il criminale compie per tentare di sfuggirvi deve essere considerato, sotto questo aspetto, la vera sanzione del suo misfatto. Essa prende essenzialmente la forma di una condanna alla dissimulazione che va a toccare l'insieme delle sue relazioni e che, di conseguenza, guasta tutti i suoi comportamenti. In modo tale che, per spiegare il periodo più o meno lungo d'impunità, o anche di insospettabilità, di cui può beneficiare, è necessario far intervenire le

complicità – inconsapevoli o deliberate – da cui è attorniato. E ciò conferisce al misfatto la sua vera portata, che non è mai puramente individuale. Detto altrimenti, non vi è crimine senza una società più o meno criminalmente implicata. Quando lo è su una grande scala, diventa di fatto impossibile far corrispondere al crimine un castigo. Un castigo giusto, s'intende: poiché – come sempre accade – si tenterà per prima cosa di trasferire il peso sociale della colpevolezza su capri espiatori. Solo nel caso in cui tale espediente fallisca, potrà forse accadere di scoprire il giusto modo di purgare la società dalla peste che, sempre di più, la invade. E che, altrimenti, la farà scomparire.

Infatti la giustizia non è un lusso per una società, ma ciò che – sola – le permette di esistere. Dinanzi al crimine, essa si trova nell'assoluta necessità di dovere: non castigarlo sempre, ma espiarlo in ogni caso. La non confusione tra le due sanzioni: castigo ed espiazione, è, del resto, ciò che fa tutta la differenza tra una giustizia vera e la mera parvenza di giustizia. Ora, tale opposizione non può essere esplicitata se non riferendo ciascuna di esse al proprio fondamento: la dignità per la giustizia vera, e l'utilità per l'apparenza a cui si è tentati di sacrificarla. Infatti: cosa vi è di più seducente della sua ingannevole semplicità? Anziché regolare l'economia, la giustizia obbedirebbe in tal modo alla sua legge. L'essere giusti, in queste condizioni, si ridurrebbe al fatto di occuparsi soltanto di ciò che può tornare a nostro profitto. Il diritto non sarebbe altro che l'interesse di ciascuno correttamente inteso, e l'ingiustizia il nome maiestatico della sua momentanea dimenticanza. Punire significherebbe risanare, vale a dire: curare, prevenire, trattare il male dal punto di vista medico, senza un vero bisogno di sanzionarlo moralmente. La giustizia potrebbe pertanto rientrare nell'ambito della tutela psichica della salute, e i suoi costi essere assunti collettivamente da una sicurezza sociale adattata a tale regime di utilità generalizzata. – Ma, si obietterà, rifiutato ogni regresso verso il regno della religione, e scartato ogni atteggiamento di derisione, cosa ci sarebbe mai da rimproverare a una simile concezione?

Niente, in fondo, se non fosse che non si tratta affatto di una concezione, ma dell'illusione – questa sì, derisoria – cui partecipa una società criminalmente infetta come nessun'altra lo fu mai. E fatalmente: il nostro tipo

di società si è tecnologicamente mondializzata solo al prezzo di un conflitto la cui mostruosità è rimasta fino ad oggi non pensata. La ragione sta nell'inibizione che, stranamente, ci coglie all'idea di dover analizzare il fenomeno del nazismo. Tutto si svolge, infatti, come se noi avessimo elevato quest'ultimo a principio del male: cosa che permette di spiegarne le malefatte senza dover esplicitare le loro condizioni di possibilità. Arrischiarsi fino a quel punto sarebbe troppo avventuroso, se non addirittura sospetto. E' sufficiente condannare. – Ora, precisamente questo non è mai sufficiente. Si deve in più, e innanzitutto, espiare. Cosa che, in realtà, non significa altro che: pensare.

*

Pensare, dunque. E, per cominciare, imparare cosa ciò possa significare. Infatti, se il pensare è presupposto da ciascuna delle nostre attività, il problema è proprio quello di liberare tale presupposto dalla confusione nella quale noi stessi lo teniamo. Proprio questa confusione, infatti, permette di spiegare il cattivo uso che noi facciamo di tale nostra capacità, della capacità di pensare. Così, mentre «tutta la nostra dignità – come ha precisato Pascal – consiste nel pensiero», noi, d'abitudine, sottomettiamo a tal punto il pensiero all'utilità che riusciamo a dimenticare persino la nostra dignità. Per questa ragione, pensare vuol dire ritornare a sé. Vuol dire accorgersi che fino a quel momento ci si era perduti nella ricerca di qualcosa che era soltanto «divertimento» – come lo chiamerebbe Pascal. Ma, anche qui, non dobbiamo ingannarci: quel tipo di divertimento non si riduce, come potrebbe sembrare, all'insieme delle attività più o meno distanti da quelle che la vita ci imporrebbe come necessarie. Esso consiste, al contrario, nell'applicarsi a queste ultime fino a perdere la nozione stessa della morte, alla quale vorremmo sfuggire attraverso tutte le nostre attività. Il divertimento deve quindi essere definito come una preoccupazione – tanto cieca quanto esclusiva – di ciò che si presume sia la «vita».

E' solo una vita presunta, infatti, quella che si rifiuta di considerare la morte che, umanamente, la definisce. Eppure, cosa vi è di più umanamente tentatore di un tale oblio? Pensarsi come mortali e come tale condursi, oppure

lasciar cadere la cosa nell'oblio: ecco dunque la questione. Il nazismo sarebbe consistito nel portare, in modo criminale, l'oblio al suo culmine. E ciò significa che il crimine ordinario dev'essere definito dal fatto di trasferire su altri la fine della nostra vita. Trasferimento tanto impossibile quanto perverso, e tuttavia comprovato. Colui che uccide è infatti convinto di riuscire in tal modo a tutelare la propria vita. E il "popolo" nazista, ugualmente, credeva che "gli Ebrei" fossero il pericolo da sopprimere. Di qui, nell'uno come nell'altro, un sentimento: non di colpevolezza, ma di minaccia o di aggressione da parte dello "straniero". Ora, se è vero che esiste un'azione dello "straniero", essa non comporta altro pericolo che quello del rinnovamento. Tale è, in fondo, così come noi l'abbiamo caratterizzata, la posta in gioco della questione: accettare o rifiutare la novità. E ciò significa: alla vita che conosciamo, preferire o no "la vita nuova": la vita che altri vivranno. E che vivranno senza di noi, o, quanto meno, senza che noi saremo realmente presenti altrove che nel loro sentimento: di riconoscenza, eventualmente. Pensare la propria morte, significa quindi permettere la vita altrui.

Ora, il permettere la vita altrui comporta l'eventualità di aver permesso anche la vita di quelle persone che compievano una scelta criminale. Come possiamo, come dobbiamo impostare la questione che tale eventualità non smetterà mai di porre? – Come abbiamo annunciato, il termine «espiazione» ci sembra appropriato a tale scopo. Dobbiamo però ora specificare come.

E ciò equivale a precisare il rapporto che si deve osservare tra prevenzione, riparazione ed espiazione. Le prime due possono essere garantite solo a partire dalla terza. La quale consiste nel far sì che l'insieme della collettività assuma la propria parte di responsabilità nell'esistenza della criminalità. Infatti il crimine è una possibilità la cui realizzazione non può non chiamare in causa la società che, in ogni caso, non avesse saputo almeno impedirne la comparsa. Ma ciò significa che nessuno, mai, può interamente sgravarsi da un misfatto nei confronti della persona di colui o di coloro che l'hanno commesso. Del resto, questo fatto si trova tacitamente riconosciuto nell'amministrazione della sanzione. Infatti, se quest'ultima dev'essere scontata dai soli condannati, l'onere di farla eseguire, e prima ancora di farla pronunciare, incombe alla società. Quale migliore dimostrazione della sua

responsabilità – strutturale – che questo modo – istituzionale – di farle portare l'intero peso della sicurezza non rispettata? Deve infatti aver prima fallito nel suo compito di prevenzione, se ha dovuto, in seguito, assumere quello della riparazione. Ma, a ben vedere, già l'esercizio della prevenzione costituisce il riconoscimento di fatto della responsabilità della società nell'esistenza del pericolo criminale. Dobbiamo quindi considerare l'istituzione della polizia, così come quella della giustizia, come le due manifestazioni più comuni di quel senso di espiazione che deve regolare la relazione che una società intrattiene con tutti quei fenomeni non solo imperfetti, ma anche irrimediabilmente nocivi, che essa può recare in sé e generare.

E' questa la ragione per cui dobbiamo parlare di espiazione. Infatti, a un crimine non si può mai veramente riparare, cioè non può mai essere emendato in senso stretto e primario: infatti la vita può solamente essere data o tolta, ma non restituita. C'è dunque bisogno, in mancanza di un'effettiva soppressione, che l'irrimediabile sia riscattato simbolicamente. Il regime dell'utilità, che è anche quello dell'efficacia, si trova qui superato. O, piuttosto, si rivela subordinato a un ordine più alto, che è quello della dignità. Intravediamo dunque cosa significhi l'espiazione: riscattare, nello spirito, ciò che non può essere altrimenti ristabilito. Tale era, un tempo, la funzione della religione, e tale è ormai il compito del pensiero. Quella era socialmente imposta, questo dev'essere liberamente adempiuto da ciascuno. Ma entrambi obbediscono alla medesima necessità: quella di pacificare la società affinché l'umanità possa semplicemente esistere. Ecco che ogni crimine è allora, propriamente, crimine contro l'umanità.

Anche qui dobbiamo però fare attenzione, e non confondere l'umanità con ciò contro cui l'orrore nazista dovrebbe averci premunito. Vale a dire ciò che potremmo chiamare l'"ominità": la caratterizzazione degli esseri umani in funzione di certi parametri fisici statisticamente correlati con disposizioni psichiche secondo delle determinanti genetiche. Ora, che questa non sia l'umanità, ma la riduzione di quest'ultima a una branca della zoologia, è cosa che, malauguratamente, deve ancora venire in chiaro. Ma ciò significa che, a oltre mezzo secolo di distanza dal crollo del partito nazista, la base stessa della sua ideologia è ben lungi dall'essersi dissolta negli animi. Dobbiamo

infatti comprendere bene che prima ancora di essere un razzismo – e proprio per essere il razzismo che sappiamo! – il nazismo ha preteso di fondarsi sul principio di una concezione genetica, biologica, e dunque in ultima analisi scientifica, dell'umanità. Il condannare le conseguenze che ne ha tratto, in particolare dimostrando che esse derivavano da conoscenze erranee, non tocca il punto essenziale, che rimane così condiviso da tutti coloro che, combattendo in tal modo il nazismo unicamente nei suoi effetti, ne reiterano in modo sconsiderato il principale presupposto. Il quale non è altro che lo scientismo fondatore della sua visione dell'uomo e del mondo.

Questo scientismo costituisce un pregiudizio talmente insospettato, e di conseguenza talmente potente, che si comprende senza difficoltà come mai non ci si sia ancora minimamente arrischiati ad affrontarlo. Tanto che, per farlo, è impossibile non riferirsi a Heidegger. Ma ecco scattare reazioni di protesta o d'ironia: per combattere il nazismo a fondo, dovremmo appellarci a un pensatore che, come tutti sanno, nel novembre del 1933 si trovò a pronunciarsi solennemente in favore del *Führer*! – Ora, se il paradosso è innegabile, tanto l'indignazione quanto l'ironia sono del tutto fuori luogo. E' certo, infatti, che la verità, in ogni questione, sorge dall'errore corretto. Chi non ha riconosciuto di essersi sbagliato, non ha mai neppure avuto accesso alla verità. La quale non è un bene da possedere, ma un cammino che ciascuno deve aprirsi, e che non permette alcun arresto definitivo. La sua più sorprendente particolarità è quella di imporre il confronto con un'avversità che si rinnova ogni volta – proprio perché non è altro che la contropartita di una verità che non smette mai di modificarsi. O, piuttosto, di metamorfizzarsi. Cosa che non può non implicare il pericolo di sbagliarsi. In modo tale che il passo falso commesso da Heidegger al momento dell'arrivo al potere di Hitler debba essere riconosciuto: al contempo, come un errore di giudizio e come una prova di rinnovamento. Errore di giudizio della massima portata, poiché si è trattato, come ha mostrato François Fédiér, della temporanea confusione del *Führer* con, in un certo senso, “il Principe della Pace”. Ma, allo stesso tempo, prova del massimo rinnovamento, poiché, in quella scottante occasione, ha potuto operarsi il secondo tempo di una rivoluzione di cui Heidegger ci avrebbe in tal modo mostrato: al contempo, la grandezza e il pericolo.

Rivoluzione filosofica, nella fattispecie, rivoluzione del pensiero; pensiero la cui grandezza sta in una singolare proporzione con quella dell'errore che l'ha preceduta. «Chi pensa grandemente è nella necessità di errare grandemente», dovette infatti osservare Heidegger in uno degli aforismi di *Dall'esperienza del pensare*. A questo riguardo, è davvero curioso che non ci si sia ancora mai domandati: ebbene, qual è questa grandezza che costringe a errori così gravi? – Per chi voglia riflettere, ciò non è soltanto curioso, ma rivelatore. Perché la risposta a tale domanda fino ad ora non posta è semplicemente questa: la grandezza del pensiero, la grandezza che lo fa errare così grandemente, è precisamente quella della carità. Di un amore, dunque, che non può mai osservare le precauzioni dettate dall'interesse – le quali, a ben vedere, prosciugano sempre in noi la sorgente dell'amore. Esse ci tengono però lontani dagli errori più grandi, cioè da quegli errori che i grandi pensatori hanno sì corretto, ma solo dopo averli – e in modo scottante – sperimentati. Cosicché, se l'interesse non può evitare di sbagliarsi, e persino sbagliarsi con un'ampiezza catastrofica, non lo fa mai con grandezza. Ciò appare con la massima nettezza nel caso – fra tutti esemplare – dell'errore di Heidegger.

In particolare, in esso risalta con vigore la prima e la più sorprendente caratteristica di questi grandi errori. Essa consiste nel fatto che colui che sta andando incontro all'errore, ha una fortissima premonizione del passo falso che non può trattenersi dal compiere. Così Heidegger, il quale la mattina stessa della sua elezione al Rettorato volle ritirare la sua candidatura – che, del resto, aveva acconsentito a presentare solo dopo aver esitato a lungo. Avesse obbedito alle giuste ragioni della sua esitazione, si sarebbe sottratto alla più rischiosa delle scommesse. Ma, per l'appunto: al rischiò più grande, alla scommessa più disperata, era legata la possibilità della più grande pace. Possiamo provare a riassumerla con l'unione di tre determinazioni: quella di pace sociale, pace mondiale e pace finale. Pace sociale, attraverso il riconoscimento della dignità del lavoro e l'instaurazione di quest'ultimo come regola comune di vita. Pace mondiale, nella misura in cui il lavoro può reggere la vita di un paese solo a condizione di essere al contempo ciò che ordina le relazioni dell'insieme delle nazioni. Pace finale, poiché l'ordine della cooperazione così istituito costituirebbe, con ogni evidenza, l'unico

modo di regolare la vita dell'umanità. – A questa speranza, oltremodo mal riposta, ma né sordida né insensata, è – disgraziatamente – fin troppo assodato come la realtà nazista inflisse la più criminale delle smentite. Di qui la vergogna provata da Heidegger – al più tardi a partire dalla “notte dei lunghi coltelli” (fine giugno del 1934) – dinanzi alla piega presa da eventi di cui non aveva saputo prevedere la furia.

Ma la vergogna era destinata a rimanere un sentimento privato, che non doveva distrarre dal compito imposto dall'errore da correggere: con la massima urgenza. E, di fatto, la rettifica operata da Heidegger non solo non ha tardato, ma si trova essere di una portata tale che non è stata ancora correttamente ponderata. Quanto alla prontezza del raddrizzamento effettuato, essa si è concretizzata dal punto di vista amministrativo con le dimissioni dal Rettorato: decise da Heidegger otto mesi dopo l'entrata in carica, e rese effettive quattro mesi più tardi, nell'aprile del 1934. E ciò significa che dobbiamo situare nel semestre estivo dello stesso anno la data d'inizio della sua prolungata «esplicazione con il nazionalsocialismo»: che giunge a compimento soltanto con il crollo di quest'ultimo. Il confronto avrebbe dunque occupato un intero decennio. Ma la sua portata è ben più ampia di quanto non suggerisca la sua durata. E ciò spiega come mai resti ancora in larga misura da scoprire, come abbiamo appena affermato.

Fino ad ora, infatti, non si è neppure sospettata la dimensione d'avvenire di tale confronto. Una delle ragioni è senza dubbio il fatto che Heidegger ha dovuto affidare alla sua posterità il compito di effettuare l'edizione del testo, o meglio dei testi dedicati all'esplorazione di questa dimensione insospettata. Ad ogni buon conto, un testo di quest'ordine è stato pubblicato di recente: nell'agosto del 2000. E' dunque permesso sperare che possa aver fine l'oblio che ha perseverato fino ad ora. Ma questo non può scusarci per non aver saputo minimamente immaginare quello che possiamo leggere, adesso, in un testo consegnato ormai più di cinquant'anni fa. Il suo principale insegnamento è il seguente: la storia che sembra essersi conclusa con la disfatta del nazismo non è affatto terminata con esso. In realtà, essa non fa che dispensare la possibilità del più stupefacente rinnovamento. Un rinnovamento tanto più stupefacente in quanto potrebbe avverarsi come

storicamente coincidente con ciò che, attualmente, ci viene proposto con il nome di mondializzazione.

Dovremmo però iniziare col mettere in luce la contraddizione che sta all'origine della confusione che oggi circonda la nozione stessa di mondializzazione. Essa serve infatti a designare due movimenti di senso opposto. Il più semplice da caratterizzare corrisponde a ciò che noi chiamiamo più correttamente modernizzazione, ma che può essere denominato ancor meglio occidentalizzazione. Si tratta infatti del movimento in virtù del quale i paesi dell'Occidente sono finalmente riusciti a convertire “pacificamente” tutti gli altri paesi ai tratti essenziali dei loro modi di vita. Il processo ha effettivamente coinciso con la modernità, la quale, a partire dal XVI e XVII secolo, ha fatto dell'Occidente – prima religiosamente, poi filosoficamente e scientificamente, e infine tecnologicamente – il vincitore economico, «padrone e dominatore» delle risorse della terra intera. Al punto che è divenuto impossibile, oggi, immaginare una vita dell'umanità al di fuori di quell'economia di mercato che, sorta con la Riforma protestante, ha costituito il fondamento della modernità. Cosa che ne fa, ormai, l'equivalente di una vera religione mondiale. Religione tanto meglio consolidata in quanto non richiede altri dogmi, e altri riti, all'infuori di quello dell'efficacia in materia d'economia: libertà d'impresa e sanzione attraverso il successo.

Ora, se proprio questo è ciò che intendiamo comunemente con il nome di «mondializzazione», ciò non esclude però che tale termine possa e debba assumere un significato diverso. E persino completamente diverso: fino a essere opposto rispetto a quello che abbiamo fin qui evocato. Anziché designare il processo di occidentalizzazione, esso può al contrario significare la messa in questione di quell'uniformazione che, collegandosi alla modernità, ne consente il successo in senso economico. Di qui, il tentativo di ovviare a questa ambiguità ricorrendo a quella che si è chiamata «post-modernità». Ma come si può rettificare un movimento mantenendo la medesima direzione e insistendo sugli effetti da esso prodotti? E' un tentativo particolarmente privo di riflessione. Che ha tuttavia il merito di segnalare, involontariamente, la difficoltà da affrontare. Perché non può trattarsi né di ripudiare la modernità né di abbandonarsi a essa. E ciò significa quindi

rifiutare tanto il ritorno indietro quanto la fuga in avanti. – Ma, in tali condizioni, come definire questo diverso movimento di mondializzazione che, pur essendo di senso opposto alla modernizzazione, non ne costituisce tuttavia il puro e semplice rifiuto?

La risposta a tale domanda si trova nella distinzione tra rifiuto e riflessione. Il rifiuto si riduce al tentativo di fare come se la storia potesse essere cancellata. Lì dove, invece, la riflessione obbliga ad accettarne il fatto compiuto. Tale è la condizione per uscire dalla difficoltà: essa consiste nel rendersi conto che la modernizzazione è un processo la cui effettuazione non può più incontrare reali opposizioni. Tra rigetto e prosecuzione della modernità, l'alternativa è ormai semplicemente invalidata. Il movimento storico si è mondialmente risolto nel senso della modernità. Di modo che ciò su cui dobbiamo riflettere è di una novità tale che non abbiamo neppure iniziato a sospettare. E fatalmente. Si tratta, infatti, né più né meno, del nostro declino – e del rinnovamento di cui esso è la condizione di possibilità. Declino di un Occidente la cui modernità ha tuttavia trionfato, e insorgenza del mondo nuovo che esso avrà permesso di portare alla luce: ecco dunque l'inedita questione da sottoporre a una non meno inedita riflessione.

Questione e riflessione il cui carattere inedito dipende innanzitutto da questo, che esse non sono una “faccenda” che riguardi qualcuno in particolare. Infatti la questione si pone, e la riflessione s'impone, in ragione di un Avvenimento che non concerne gli uomini soltanto. L'Avvenimento in questione non è, infatti, nient'altro che ciò che il termine «*Appropriement*», scelto da François Fédier, permette di esplicitare in modo così preciso: al punto che potrebbe far dimenticare la dizione tedesca di cui esso è la traduzione in francese. Sembrerebbe così che il nome di *Ereignis* non sia così intraducibile come poté sembrare a colui che vi affidò tutto quello ci ha dato da riflettere. La ragione è senza dubbio che Heidegger non poteva, lui stesso, anticipare il momento in cui l'accesso al suo cammino di pensiero doveva essere mondialmente assicurato. In ogni caso, un segno della qualità della traduzione di François Fédier si trova nel fatto che, tre decenni dopo di lui, dei traduttori americani e italiani – e non dei meno importanti! – hanno adottato espressioni che rispondono alla medesima ispirazione. E invero, tale

traduzione permette di caratterizzare perfettamente il senso della mondializzazione che dev'essere opposto a quello della modernizzazione che ha perseverato fino ad oggi. Perché se, come abbiamo indicato, l'Occidente è riuscito a imporre la sua modernità attraverso la sola economia, ciò è accaduto soltanto al termine di quasi cinque secoli contrassegnati dal più feroce disprezzo per i modi con cui ciascuna delle altre civiltà aveva scelto di appropriarsi al proprio destino. Sterminio di intere popolazioni, riduzione in schiavitù, conversioni forzate, sfruttamento senza ritegno, segregazione; la lista delle malversazioni sarebbe da completare, ma quanto detto è ampiamente sufficiente a stabilire che la modernizzazione del mondo non si è realizzata in modo innocente.

Non c'è dubbio che l'intolleranza verso l'alterità sia un tratto comune a tutte le società, e non costituisca dunque un triste privilegio dell'Occidente. Ma, a parte il fatto che non si può rassegnarsi alla criminalità, fosse pure universalmente condivisa, nessun altro tipo di società ha mai potuto disporre, per esercitarla, di mezzi che avessero un'efficacia comparabile. Pertanto, ciò che fa problema è precisamente l'intima unione tra il tipo occidentale di civiltà e il suo potere di distruzione. Il quale non si è mai rivelato in modo tanto agghiacciante quanto nel genocidio commesso dai nazisti. Di qui la dimostrativa esemplarità della *Shoah*. Essa, infatti, permette di determinare con precisione quale fu l'irragionevole ragione di cinque secoli di crimini commessi... in nome del progresso della civiltà. Infatti, la barbarie nazista non ha fatto nient'altro che portare al suo ultimo grado di assurdità il progetto di controllo e dominio della natura che definisce la modernità. Porre sotto controllo la natura umana attraverso la genetica, e la natura-ambiente attraverso le altre tecniche: il nazismo ha potuto imporsi al popolo più scientificamente sviluppato solo perché ha saputo far sua la moderna volontà di eguagliarsi alla divinità. E ciò spiega il folle accanimento messo in atto dai nazisti nell'esecuzione della loro decisione di sterminare un popolo che, da parte sua, è definito dall'infedeltà a un senso della divinità che noi dobbiamo riguadagnare se... auspichiamo di ritrovare l'umanità.

Non dobbiamo tuttavia concludere che si tratti, per noi, di tornare, o di regredire, verso uno stato mentale caratterizzato dalla paura di pensare e dalla

sottomissione ad autorità confessionalmente costituite. Esattamente l'opposto. Il senso della divinità al quale qui ci appelliamo, fa tutt'uno con l'autonomia di ciascuno. Perché in realtà la divinità è, nel caso in questione, ciò il cui senso non può mai essere fissato in modo dogmatico. Al punto che il primo, o piuttosto l'unico obbligo che essa ci impone, è quello di impegnarci, in tutta libertà, a cercarla. Cosa che inizia con lo scartare ogni possibilità di assicurarsi una pretesa verità sull'argomento – si presenti essa come positiva: confessionale, oppure negativa: atea. Infatti, se mai dovesse esservi verità, essa rimane interamente in cammino. Per cui ci si deve impegnare a esperirla, senza mai possederla. Solo a tale condizione, infatti, può essere preservata... la sua alterità.

*

Alterità: ecco dunque il chiaro mistero che costituisce il senso, che abbiamo perduto, della divinità. E con cui dobbiamo tuttavia incessantemente confrontarci: nella coesistenza con altri, in particolare, ma anche in ogni commercio con l'ente; ma più di tutto, nel rapporto che intratteniamo con noi stessi: con le virtualità del nostro destino che possiamo far esistere. Ma non riconoscendone la portata, le affrontiamo nell'avversità. Di qui l'aggressività e il crimine che ne può derivare. Contro i quali, non vi è altro rimedio che il pensiero. A condizione di non confondere la riflessione che lo definisce con il perseguimento dell'utilità, che deve restarne la conseguenza subordinata. Infatti, come abbiamo specificato, quando tale relazione non è rispettata, quando l'utilità ruba il passo a ciò cui dev'essere subordinata, allora è lo spirito del crimine a tentare di assumere il ruolo di pensiero.

Ma – ed è il punto essenziale da precisare, per concludere – si tratta di uno sforzo tanto accanito quanto disperato. Infatti, ciò che l'orrore del secolo appena conclusosi permette di dimostrare, è che, se è vero che esiste un'avversità irriducibile tra crimine e pensiero, è però altrettanto vero che esiste un'incapacità del crimine a sottomettere il pensiero. E per forza. Come abbiamo visto, il crimine risulta dall'intenzione di annichilare l'altro – il quale è però all'origine di colui che... vorrebbe annientarlo! La contraddizione costituita dalla volontà criminale, condanna così quest'ultima a uno sforzo –

tanto vano quanto infinito – per sfuggire alla legge dell’alterità che ordina il pensiero. Tale è dunque il singolare paradosso, o, più esattamente, la specifica antinomia dinanzi alla quale dovremo ora fermarci. A differenza di un paradosso nel senso ordinario, o di un’antinomia come la definisce Kant – la quale consiste, come sappiamo, in una contraddizione tra due tipi di legittimità –, ciò con cui qui abbiamo a che fare è, al contrario, un conflitto *inerente* l’intero ordine della legittimità. In altre parole, un conflitto tra l’essenza della Legge e ciò che, *nella legge stessa*, necessariamente, vi contraddice. In breve, ciò che, rigorosamente, ne definisce *l’auto-antinomia*. Il secolo che sta iniziando non potrà evitare di affrontare tale insormontabile – ma neutralizzabile – avversità rispetto alla quale il pensiero si trova, in questo modo, *in se stesso* commisurato. Da sempre, senza alcun dubbio – ma oggi come non mai...

sei gennaio-quindici marzo 2001