

Ricomporre l'infranto ¹

David Meghnagi²

Abstract. *Essersi trovati faccia a faccia con l'indicibile, essere giunti a diventarne vittime, è un'esperienza psicologica e morale unica, terribilmente difficile da elaborare. Ne consegue che la reintegrazione «risulterà più difficile (ma anche, forse più ricca di significato) che non per altri a cui è stata risparmiata un'esperienza tanto estrema, perché i sopravvissuti dovranno integrare nella loro personalità una delle esperienze più atroci a cui un essere umano possa essere sottoposto. Nel dialogo tra le generazioni il lutto è un momento importante di riconciliazione e di ricostruzione. Possiamo separarci non solo, come rileva Freud, perché lasciamo morire la persona amata per poter vivere noi ma anche perché, ad altri livelli, ci riconciliamo con la persona perduta, facendola rivivere dentro, proiettandone il ricordo nella vita quotidiana e nel futuro dei nostri figli. Recuperando il passato, redimendo le ferite aperte, apriamo una porta sul futuro. Tutto questo accade nel lutto normale. Ma che cosa accade quando la distruzione colpisce un'intera popolazione, nel più totale isolamento e nella solitudine estrema? Come si può evitare di andare interamente a pezzi? Da che cosa bisogna attingere per restituire senso ad una vita andata in frantumi. A questi temi intende rispondere la relazione del prof. Meghnagi mettendo insieme psicologia e scienze umane, storia, teologia e filosofia in un dialogo fitto con le opere di alcuni dei più autorevoli studiosi e scrittori del Novecento.*

Proviamo a immaginare di non avere più nessuno dei nostri cari. Che da un giorno all'altro sparisca nel nulla l'intera popolazione della nostra città, che nove decimi della popolazione del nostro paese venga violentemente annientata. Proviamo ad immaginare di perdere, da un momento all'altro, i nostri parenti più stretti, i fratelli e le sorelle, i genitori, i nonni e gli zii, tutti gli amici vicini e lontani; di non avere con chi dividere il dolore, lontani da casa, espulsi dal lavoro, braccati e soli con un'angoscia senza nome, e che alla fine non ci siano nemmeno i cimiteri dove poter piangere i nostri congiunti.

Proviamo a pensare questo ed altro e potremmo forse in parte comprendere cosa è stato il genocidio nazista per chi l'ha subito, quale ferita abbia rappresentato nella coscienza dei sopravvissuti, quale dramma interno esso abbia costituito per chi, salvatosi, porta il fardello per chi non c'è più, consumato dagli incubi e da un senso di colpa lacerante, per quanto infinitamente irrazionale. Immaginiamo che per il prolungamento della nostra sopravvivenza, di qualche giorno o mese, qualcun altro sia morto prima, che per una selezione qualcun altro sia perito nelle camere predisposte alla distruzione finale, che per ogni lavoro utile al nemico, come chimico o scienziato, un altro uomo senza volto sia stato anticipatamente inserito del numero dei morti e degli uccisi previsti ogni giorno di ogni mese.

Proviamo ad immaginare questo e altro. Forse potremmo comprendere che cosa si stato veramente il ritorno alla vita di chi ha fatto l'esperienza della deportazione e dei campi. Forse allora percepiremmo nella sua intensità la violenza di chi oggi vorrebbe colpevolizzare le vittime per un passato che non passa, perché vogliono coltivare il ricordo di quel che è stato. Non ci chiederemmo più come mai i diretti interessati di questa immane tragedia non dimenticano. Al contrari ci chiederemmo come essi abbiano potuto continuare a vivere

¹ Estratti della *Lectio magistralis* tenuta a presso la Sala del Consiglio regionale della Liguria, Genova, 25/1/2023.

² Direttore del Master internazionale di II livello in didattica della Shoah, Roma Tre. Prof. di psicologia clinica e dinamica. Docente di psicologia della religione. Ordinario Società psicoanalitica italiana (SPI). Presidente del Comitato accademico europeo per la lotta all'antisemitismo. Già vicepresidente e assessore alla cultura, Unione delle Comunità ebraiche italiane (Ucei). Membro Delegazione italiana IHRA. Già delegato per l'Italia sull'antisemitismo al Convegno organizzato dall'OSCE.

rinnovando la fiducia nei vicini, condividendo le speranze di un futuro migliore con chi ha finto di non vedere o non ha voluto guardare. Da dove abbiano tratto la linfa vitale per non soccombere. Come abbiano potuto riacquistare la fiducia incrollabile nel genere umano e come abbiano conservato la fede, per quanto essa non possa più essere la stessa, se non al prezzo di un diniego profondo, di un isolamento emotivo e intellettuale e di censure che fanno violenza all'intelletto e alla fede in un Dio giusto e buono. Detto in termini religiosi, il vero grande miracolo, nella recente storia ebraica, è di aver continuato a credere in Dio, nonostante Auschwitz e in risposta ad Auschwitz.

Mi sono lungamente chiesto nel corso degli anni come abbia fatto l'ebraismo a sopravvivere all'immane catastrofe dello sterminio nazista, da quali fonti emotive abbia attinto la linfa per tornare a vivere, che cosa abbia impedito nei figli dei sopravvissuti lo svuotamento di ogni desiderio di vita e di gioia. Le domande non sono prive di significato sul piano psicologico e hanno implicazioni più ampie nella riflessione sui processi di elaborazione collettiva del lutto.

L'esperienza del sopravvissuto

L'esperienza del sopravvissuto consta di momenti distinti ma correlati: il trauma iniziale con i suoi effetti disgreganti e devastanti sulla personalità, e le conseguenze che durano per l'intera esistenza e richiedono un investimento unico di risorse, se non si vuole soccombere. L'essere sopravvissuti comporta, come scrive Bettelheim,

“una vaga ma molto particolare responsabilità, dovuta al fatto che quello che sarebbe dovuto essere un nostro diritto di nascita – il diritto di vivere la nostra vita in relativa tranquillità e sicurezza invece di essere arbitrariamente assassinati dallo Stato, il cui compito sarebbe quello di proteggerla – in realtà è vissuto come un colpo di immeritata e inspiegabile fortuna. È un miracolo che io mi sia salvato quando invece milioni di persone esattamente simili a me sono perite; perciò, se è accaduto, deve essere per un qualche imperscrutabile fine.

C'è una voce, quella della ragione, che alla domanda «Perché proprio io?», cerca di rispondere «È stato per pura e semplice fortuna, un caso; non esiste altra spiegazione»; ma la voce della coscienza ribatte: «È vero, ma se tu sei potuto sopravvivere è stato perché qualche altro prigioniero è morto al tuo posto». E sotto a questa voce ne sentiamo un'altra che in un bisbiglio ci muove un'imputazione ancora più grave: «Alcuni sono morti perché tu gli hai soffiato quella mansione meno faticosa; altri perché non gli hai dato quel boccone di pane di cui tu, forse, avresti potuto fare a meno». E rimane sempre l'accusa finale, alla quale non si può trovare una giustificazione accettabile: «Sei stato felice che fosse toccato a qualcun altro e non a te».

L'irrazionalità di questi sensi di colpa e dell'impressione di essere in qualche modo moralmente debitore non diminuisce il loro potere di dominare tutta la vita; per molti versi è proprio la loro irrazionalità che li rende tanto difficili da padroneggiare. I sentimenti che poggiano su una base razionale possono essere affrontati con misure razionali, ma i sentimenti irrazionali sono il più delle volte inattaccabili dalla ragione e vanno affrontati a un livello emotivo più profondo³.

Di fronte a situazioni estreme ci si può lasciare distruggere dall'esperienza, la si può rimuovere negando che possa avere una qualunque conseguenza duratura. Ma si può anche lottare per tutta l'esistenza per conservarne la consapevolezza e integrarla nella memoria. La più distruttiva delle risposte è che la reintegrazione della personalità sia impossibile, o inutile, o entrambe le cose. In questi casi il sopravvissuto percepisce la propria vita come frammentata. Una tale condizione di frammentazione e di lutto è ben rappresentata nei romanzi di Isaac Bashevis

³ Cfr. B. Bettelheim (1952-79), *Sopravvivere*, trad. it. di A. Bottini, Milano, Feltrinelli, 1981, pp. 37-38.

Singer, che non a caso ha continuato a scrivere in *jiddisch*, come se i veri destinatari dei romanzi, i lettori assassinati a milioni, fossero ancora in vita⁴. Il mondo del sopravvissuto è andato in frantumi ed egli non sa più come venirne a capo. La decisione inconscia di non essere capace di ricostruirsi la vita ha come sfondo la percezione che tutto quello che apparteneva al mondo di ieri e che dava senso all'esistenza sia andato per sempre perduto senza possibilità di recupero; sia per sempre scomparso. Altri, la maggioranza, per sopravvivere ricorrono ai meccanismi della rimozione e della negazione. Una volta usciti da un'esperienza limite, tentano di tornare alla vita di un tempo, come se nulla fosse accaduto. Siccome non era possibile dimenticare, la cosa più simile alla negazione era «di non permettere a quell'esperienza di modificare il loro modo di vivere o la loro personalità. In verità, poter ritornare immutati alla vita dopo la liberazione era il desiderio ardente di molti prigionieri; credere a questa possibilità rendeva psicologicamente più sopportabile la degradazione a cui si era sottoposti».⁵

Il ricorso a questi meccanismi non è una prerogativa esclusiva della Shoah. È una reazione comune di fronte alle tragedie della vita e della storia: ricordare i fatti solo in quanto fatti storici negandone però, o rimuovendone, la portata psicologica dato che riconoscerla esigerebbe una ristrutturazione della personalità e una modificazione della visione del mondo. Sul versante delle civiltà che si sono rese colpevoli della Shoah, si individua qui una delle molle psicologiche di un certo revisionismo storico, che non nega l'esistenza dei campi o l'entità della tragedia, ma finge che tutto sia, o debba essere, come prima, colpevolizzando le vittime perché non *vogliono* dimenticare.

I sopravvissuti che negano quanto l'esperienza «del campo di concentramento abbia demolito la loro integrazione, che rimuovono il senso di colpa e la sensazione di avere uno speciale debito morale da estinguere, spesso se la cavano abbastanza bene nella vita, almeno apparentemente. Ma a livello emotivo vivono come svuotati perché gran parte della loro energia viene spesa per mantenere funzionanti la negazione e la rimozione, e perché non possono più avere fiducia che la loro integrazione gli offra la sicurezza, qualora venisse messa alla prova, giacché una volta è venuta meno a questo compito»⁶. La loro vita è in realtà costruita su un castello di carta, fondata su un'insicurezza di fondo, un'angoscia esistenziale che consuma l'esistenza, in cui basta poco per riattivare il sentimento della precarietà....

Conservare le abitudini e i riti, continuare a vivere come se tutto fosse normale, alzarsi la mattina, radersi come ogni giorno e andare al lavoro anche se tutto è ormai privo di senso, può talora essere l'estrema risorsa contro la disperazione e la tentazione del suicidio.

La condizione preliminare per il conseguimento di una nuova integrazione è data dal riconoscimento della gravità del trauma subito e della sua natura. Fatto questo, diventa più facile accettare le angosce più interne, far fronte ai sentimenti di colpa persecutori, ricostruire l'esistenza trovandovi un senso, riparare il mondo interno ed esterno lavorando affinché quei fatti non si ripetano.

Essersi trovati faccia a faccia con l'indicibile, essere giunti a diventarne vittime, è un'esperienza psicologica e morale unica, terribilmente difficile da elaborare. Ne consegue che la reintegrazione «risulterà più difficile (ma anche, forse più ricca di significato) che non per altri a cui è stata risparmiata un'esperienza tanto estrema, perché i sopravvissuti dovranno integrare nella loro personalità una delle esperienze più atroci a cui l'uomo possa essere sottoposto»⁷

⁴ Cfr. I. B. Singer, *Shosha*, introduzione di G. Voghera, Milano, Mondadori, 1978. Prima ed. Oscar 1982.

⁵ Bettelheim, *cit.*, p. 42.

⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁷ *Ibid.*, p. 45.

Lutto individuale e lutto collettivo

Nel dialogo tra le generazioni il lutto è un momento importante di riconciliazione e di ricostruzione. Possiamo separarci non solo, come rileva Freud, perché lasciamo morire la persona amata per poter vivere noi ma anche perché, ad altri livelli, ci riconciliamo con la persona perduta, facendola rivivere dentro, proiettandone il ricordo nella vita quotidiana e nel futuro dei nostri figli. Recuperando il passato, redimendo le ferite aperte, apriamo una porta sul futuro. Di fronte alla perdita di una persona cara, viviamo, agiamo e ci comportiamo in una prima fase come se noi stessi appartenessimo al mondo dei morti; siamo ripiegati su di noi, abbiamo bisogno di stare soli o in compagnia di persone cui siamo legati da profondi affetti, come i famigliari e i parenti stretti. I rituali elaborati da ogni cultura sono ricchi di indicazioni che consentono di segnalare agli altri questo nostro stato, di chiedere e ricevere aiuto. Tra gli ebrei è d'uso non radersi la barba per un intero mese se la perdita coinvolge i genitori, la moglie o i figli. Nella prima settimana del lutto si è esentati anche dalla preghiera quotidiana. L'unico obbligo è leggere il *Kaddish*, la preghiera per i defunti.⁸ In una situazione normale la vita, dopo un certo periodo, riprende il suo corso. La persona ritrova in sé le energie per tornare a vivere. Appunto in una situazione normale e per normalità intendo la presenza protettiva del gruppo famigliare e della cerchia più ampia degli amici, dei parenti, dei colleghi di lavoro.

Nel lutto individuale, quando la situazione lo permette, facciamo rivivere al nostro interno le persone che non ci sono più. L'elaborazione del lutto è possibile non solo perché l'Io sceglie di vivere e lascia morire la persona amata ma anche perché, ad altri livelli, la persona amata e perduta, a vivere nel ricordo che ne conserviamo e che costituisce un asse portante della nostra identità individuale e collettiva.⁹ Questo è quanto generalmente accade nel lutto normale. Quando non ce la facciamo, ci accusiamo di colpe immaginarie o reali, secondo una logica tipica del processo primario, amplificandole nella nostra onnipotenza; diventiamo responsabili di tutto e dobbiamo perciò espiare sino alla morte. È il caso della melanconia. Oppure per difenderci da tale pericolo, cerchiamo rifugio nel diniego più assoluto, vivendo una vita non nostra, avvolgendo di normalità quel che non è più, trasferendo sulle generazioni che vengono dopo il peso dei conflitti irrisolti e il fardello di colpa opprimente. La vita di chi viene dopo diventa in questi dolorosi casi una continua interrogazione alla Sfinge. I figli sono costretti a diventare adulti prima del tempo, devono fare da genitori ai loro genitori per non andare a pezzi loro stessi.

Nel lutto individuale la funzione di mediazione tra le diverse istanze psichiche è svolta dall'Io. È l'Io che deve fare i conti con il fardello di colpa inconscio e mettere in atto i meccanismi di difesa e di rielaborazione. Nei processi collettivi, l'azione dell'Io si intreccia con quella dei movimenti politici, culturali e sociali e l'elaborazione individuale si intreccia con quella collettiva.

Il discorso cambia quando il lutto colpisce in modo estremo una collettività intera. Venendo meno il sostegno diretto del gruppo di riferimento, l'elaborazione richiede uno sforzo ulteriore, perché ci si trova ancor più soli.

⁸ *Kaddish* da Le-Kaddesh (santificare). È la santificazione del Nome divino. Chi è in lutto per i famigliari più stretti è tenuto a recitarlo quotidianamente per un anno.

⁹ «Il lutto – scrive Freud – è invariabilmente la reazione alla perdita di una persona amata o di un'astrazione che ne ha preso il posto, la patria ad esempio, o la libertà, o un ideale o così via [...]. Orbene, in cosa consiste il lavoro svolto dal lutto? Non credo di forzare le cose se lo descrivo nel modo seguente: l'esame di realtà ha dimostrato che l'oggetto amato non c'è più e comincia a esigere che tutta la libido sia ritirata da ciò che è connesso con tale oggetto. Contro tale richiesta si leva un'avversione ben comprensibile [...] gli uomini non abbandonano volentieri una posizione libidica, neppure quando dispongono già di un sostituto che li inviti a farlo. Questa avversione può essere talmente intensa da sfociare in un'estraniamento dalla realtà e in una pertinace adesione all'oggetto, consentita dall'instaurarsi di una psicosi allucinatoria di desiderio». S. Freud (1915), *Lutto e melanconia*, in *Opere di Sigmund Freud* (d'ora in avanti *OSF*), Milano, Bollati Boringhieri, vol. VIII, pp. 103-104.

Per chi non ce la vita può trascinarsi in un vuoto insopportabile che può condurre al suicidio. Per sopravvivere bisognava dimenticare, non pensare a quel che era accaduto, evitare di voltarsi a guardare il passato, conservare l'apparente normalità dei gesti, continuare a vivere come se tutto fosse come prima, anche se nulla poteva essere più come prima.

Per i giovani è più facile, la vita è proiettata verso il futuro, il sentimento della perdita può essere rimosso salvo riemergere molti anni dopo. Per gli anziani è più difficile, soprattutto se a essere colpite sono le ragioni dell'esistenza e la speranza di un mondo diverso per i figli. Lasciarsi morire, o peggio, suicidarsi è una tentazione molto forte, può essere una forma estrema per manifestare il sentimento di umiliazione e di dignità offesa.

Il percorso del lutto individuale passa in questi casi per quello collettivo, il primo rimanda al secondo in un intreccio di domande irrisolte che assume il carattere di un'ossessione: «Perché a me e non ad altri? Come impedire che tutto questo si ripeta?». Di fronte a un lutto estremo che coinvolge la collettività intera, anche la visione religiosa del mondo appare profondamente intaccata: «Perché Dio ha permesso questo? Dov'era Dio nel momento della solitudine più estrema?». Non a tutti è dato poter rispondere che Dio era presente con le vittime che soffrivano, nel muto urlo di chi moriva solo e abbandonato, nel grido disperato «Io sono l'ultimo!». Tale aspetto è stato oggetto di meditazioni diverse e convergenti da parte di chi, come Levi, Bettelheim, Améry e Celan¹⁰, ha affrontato il problema da posizioni laiche, e da chi, come Jonas, Frankl, Wiesel, lo ha fatto tornando a interrogare i testi della tradizione¹¹.

Se nei processi di elaborazione normale del lutto riprendiamo a vivere riconciliandoci con la persona perduta, nella melanconia, come ha sottolineato Freud, il lutto diventa senza fine e proietta le sue ombre sul futuro intero. È questa la situazione che rischia di crearsi quando il lutto investe un'intera collettività, quando la distruzione violenta colpisce un intero gruppo. Per uscirne bisogna dare significato al futuro. Ma come, se la possibilità di un futuro è stata per sempre violentemente recisa?

Il diniego, di fronte a una grande catastrofe storica, può scegliere due strade opposte: relativizzare e minimizzare, amplificare altri eventi correlati al fine di svuotare la portata dirompente della catastrofe sul pensiero e sulla teoria, lasciando con ciò che tutto resti come prima. Non potendo negare la realtà, si opta per il diniego interpretativo. Procedendo per questa strada si può anche arrivare a considerare responsabili di una colpa coloro che vogliono ricordare, rendendoli responsabili del fatto che il passato non passa, accusandoli di avere trasformato la memoria della tragedia in una rendita di posizione.

Che cosa accade se anche l'estrema difesa contro la disperazione e il nichilismo viene meno, se il tutto assume la forma di un grande buco nero al punto da rendere blasfemo l'atto stesso del risignificare? In questa luce possono essere viste le reazioni di sconcerto, rabbia e dolore di una gran parte degli israeliani, per la sconsiderata di alcuni anni fa in un sermone di qualche anno fa, di un autorevole rabbino israeliano che riferendosi alla dottrina cabbalista della trasmigrazione delle anime, le vittime erano l'incarnazione di "anime" che "hanno peccato" (*neshamoth chatoth*) nelle generazioni passate e che erano tornate in vita per purificarsi e affrettare la redenzione umana e divina

Per far fronte al crollo di un intero mondo dopo la cacciata dalla Spagna, la *Qabbalah* sottopose il testo biblico e la tradizione orale a una forte revisione, ricavando dalle Scritture significati nuovi in grado di dare un senso alla tragedia delle espulsioni. La lacerazione del corpo di Israele,

¹⁰ Cfr. P. Levi, *Opere*, 3 voll., Torino, Einaudi, Biblioteca dell'Orsa, 1958-1987 (d'ora in avanti OPL); B. Bettelheim, *Sopravvivere*, cit.; J. Améry (1977), *Intellettuale ad Auschwitz*, trad. it. di E. Gianni, Torino, Einaudi, 1987; Id. (1976), *Levar la mano su di sé*, trad. it. di E. Gianni, Torino, Bollati Boringhieri, 1990; P. Celan, *Poesie*, trad. it. di M. Kahn e M. Bagnasco, Milano, Mondadori, 1976.

¹¹ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, trad. it. di C. Angelino, Genova, Il Melangolo, 1989; V.E. Frankl, *Uno psicologo nei lager*, trad. it. di N. Schmitz Sipos, Milano, Edizioni Ares, 1994; E. Wiesel (1958), *La notte*, trad. it. di D. Vogelmann, Firenze, Giuntina, 1980.

il suo dolore, la frammentazione e la dispersione erano i simboli di un processo che si svolgeva nel mondo del *Pleroma*. In questa visione la sofferenza di Israele, le aspirazioni e i sogni di redenzione erano parte di una sofferenza cosmica che coinvolgeva oltre all'intero mondo animale e vegetale la *Shekhinah*, il grembo divino, l'essere madre di ogni creatura. L'ebreo rinchiuso nel ghetto e in fuga dall'Inquisizione, e con lui ogni altro, doveva assolvere alla funzione di liberare le scintille divine rimaste intrappolate nel cosmo dopo la rottura dei Vasi divini.¹²

Una teoria che non conosce il lutto si satura diventando inutilizzabile. Il lutto riguarda le persone e la società, ma sotto certi aspetti anche le teorie che subiscono l'influenza dei processi di elaborazione, come pure di ritualizzazione e rielaborazione della memoria. La discussione sul passato è anche la maschera con cui si guarda il presente e si progetta il futuro. La memoria diventa così il terreno di scontro che comprende la capacità di fare tesoro dell'esperienza, l'idea che abbiamo della società, il futuro che vogliamo darci. Quest'ultimo è sempre il risultato di come guardiamo al passato proiettandolo nelle aspirazioni e nei sogni.

Il rapporto dei singoli e del gruppo con le rispettive teorie e credenze obbedisce agli stessi meccanismi che presidono quello fra le persone e le istituzioni. Nel legame di tipo «conviviale» il gruppo e le sue rappresentazioni possono essere apparentemente accettati e riconosciuti nella loro autorità, lasciando il tutto inalterato. È come se l'incontro fra due persone non fosse mai realmente avvenuto. Ciascuno resta com'era prima. Il singolo accetta le credenze del gruppo che gli riconosce un ruolo senza che in realtà avvenga mai nulla che vivifichi né l'uno né le altre. Per dirla con Bion è un tipo di rapporto che non produce odio, ma nemmeno amore, conoscenza e cambiamento. Nel legame «parassitario» invece il gruppo e le sue rappresentazioni sono svuotati di ogni valore anche quando sono apparentemente assunti. A dominare sono l'odio e l'invidia. In quello «simbiotico», il gruppo e le sue rappresentazioni sono presi sul serio, sottoposti a processi di verifica che producono odio, amore e conoscenza¹³.

Che cosa accade dunque se il lutto coinvolge l'intera collettività di appartenenza, la famiglia, i parenti più lontani e quelli più stretti, il paese, il villaggio o la città in cui si vive? Quali effetti produce nella rappresentazione del mondo? In che modo influenza la precedente visione della vita e delle cose? In che modo viene elaborato in questi casi il lutto? A quali meccanismi deve far ricorso il gruppo o quel che ne resta per non divenire preda di un lutto senza fine? A quali fonti bisogna attingere perché un'intera civiltà non vada interamente a pezzi?

Ho cercato di rispondere alle domande affrontando situazioni concrete, ricostruendo percorsi specifici, evitando indebite generalizzazioni e ho scelto quattro personaggi paradigmatici della cultura del nostro tempo che hanno svolto un ruolo nel dibattito politico e culturale: Marek Edelman, Primo Levi, Isaac Deutscher e Gershom Scholem¹⁴. La memoria dolorante di questi quattro autori si misura realmente coi problemi da angolature diverse e con prospettive diverse. Marek Edelman è stato vice comandante della rivolta del ghetto di Varsavia, leader del Bund, il movimento operaio ebraico che lottava per l'autonomia culturale, e come tale figura rappresentativa di un'organizzazione politica che ha svolto un ruolo di primo piano nello sviluppo del movimento ebraico di emancipazione. Rileggendo tre suoi importanti scritti ho cercato di indagare il percorso del lutto e le conseguenze sulla teoria. Il primo testo risale all'indomani della seconda guerra mondiale. Si tratta di un documento politico, in cui l'autore parla per conto di un movimento che è stato annientato e racconta la storia di un popolo che è stato sterminato. Lo sfondo è la Polonia che sta per cadere in mano alla dittatura comunista. Edelman sceglie di restare, nonostante gli sia ben chiaro quale sarà il destino del suo paese.

¹² Cfr. G. Scholem (1941, 1957), *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, Il Saggiatore, 1965.

¹³ Cfr. W.R. Bion, *Attenzione e interpretazione*, Roma, Armando, 1973.

¹⁴ Per una disamina di questi autori e delle loro opere cfr. Cfr. D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, Venezia, Marsilio, 2005.

Rifiutando di adeguarsi al nuovo clima vive isolato, ai margini della società. La sua è l'immagine di un custode. Custode di un'idea che è stata sconfitta, di tombe che non ci sono. Per vent'anni Edelman tace e sublima l'angoscia svolgendo la professione di medico. Inventa una tecnica per la trasfusione di sangue, molto apprezzata, ma non fa carriera perché non vuole comprometersi col nuovo regime. Il testo successivo è l'intervista realizzata nel 1977 da Hanna Krall, una sopravvissuta della seconda generazione, e rappresenta un ponte tra due generazioni. Infine lo scritto nel quale ripercorre gli stessi argomenti vent'anni dopo. Primo Levi era un ebreo torinese e laico, che di mestiere faceva il chimico e a tempo perso lo scrittore. Attraverso la sua opera, mi sono interrogato sul rapporto tra la scrittura, la letteratura e la testimonianza. La domanda sui legami che intercorrono tra il lutto e la teoria riguarda in questo caso il ruolo della testimonianza e i suoi nessi con la letteratura. Mi sono chiesto: «Può la letteratura diventare testimonianza? Può la testimonianza diventare letteratura?». Nel caso di Levi il ruolo di testimone ha messo per molto tempo in ombra lo scrittore. Alcuni hanno visto ne *La tregua* gli inizi di Levi come scrittore. Altri hanno preferito attendere i romanzi di invenzione per parlare di letteratura. In realtà Levi fu scrittore, nel senso più alto del termine, già col suo primo libro: *Se questo è un uomo*. Il segreto della sua fortuna in qualità di testimone sta proprio nel fatto che era un grande scrittore che aveva elaborato un modello di costruzione del testo adatto all'argomento. Scrittura, testimonianza e rappresentazione del mondo sono in Levi elementi inscindibili di un processo in cui il lutto personale e il lutto collettivo diventano lutto della scrittura.

Levi non si adattò mai a diventare uno scrittore come gli altri, anche quando la fortuna gli arrise si tenne lontano dai riflettori. Con discrezione e senso del pudore, opponeva agli autori della sua generazione un'irriducibile diversità che gli derivava dalla sua condizione di testimone. La letteratura, o meglio, i letterati si sono vendicati relegandolo al ruolo di testimone e mettendo in secondo piano il ruolo di scrittore. Si poteva in questo modo evitare di affrontare la domanda che egli si poneva: «Come fare letteratura dopo Auschwitz?».

La storia di Deutscher è ben racchiusa in un adagio talmudico che utilizzò in un incontro con la gioventù ebraica. Rabbì Meir (una figura importante del Talmud non interruppe i rapporti con Elisha' Ben Abuya), nonostante questi avesse abbandonato la fede e ogni pratica religiosa. L'eretico, scrive Deutscher, era in groppa a un asinello. Per rispetto della santità del Sabato il suo amico procedeva a piedi. La profondità della discussione fu tale che Meir non si accorse di aver raggiunto il confine oltre il quale, stando alle norme rabbiniche, è vietato per un ebreo avventurarsi nel giorno di sabato. Il maestro si rivolse all'allievo dicendogli che era stato raggiunto il confine e che bisognava dividersi: "non accompagnarci oltre".

Su questo interessante dialogo, Deutscher avrebbe voluto scrivere un componimento teatrale che rimase però al primo atto. Elisha era per Deutscher il prototipo di una figura nuova dell'ebraismo contemporaneo, collocata ai confini di mondi diversi: il "prototipo" di "grandi rivoluzionari del pensiero", degli ebrei "non ebrei", con cui si identificava. Nella sua unilateralità l'interpretazione di Deutscher lasciava senza risposta la domanda più importante. Che cosa ne sarebbe rimasto di Meir e del suo mondo? Doveva "sparire" come gruppo distinto con una propria cultura, in nome di un universalismo astratto che lo colpevolizzava e che non sarebbe mai stato richiesto ad altri gruppi umani? O doveva al contrario vivere e sviluppare la propria cultura in aperto dialogo con il mondo esterno? E in che modo tutto questo avrebbe potuto essere possibile in una realtà in cui il popolo ebraico era stato condannato ad una estinzione violenta. Prigioniero della sua cultura politica, Deutscher non riuscì a dare una risposta positiva al problema dell'identità ebraica e alla ricostruzione di un mondo violentemente estinto. Nel caso di Scholem abbiamo a che fare con una soluzione opposta. La storia di Scholem è di un ebreo tedesco in rotta con il mito della simbiosi ebraico tedesca e che diventa sionista. Il fratello da cui era stato avviato al sionismo, divenne un leader comunista. Entrambi entrarono in rotta con il padre. Per non partecipare alla grande carneficina della guerra, Scholem riuscì a farsi passare per schizofrenico. Nel 1923 si trasferì a Gerusalemme

contribuendo con la sua imponente opera a riscoprire la storia del misticismo ebraico. Il suo epistolario con Benjamin, di cui fu grande amico, è una delle più grandi testimonianze culturali del Novecento. Il fratello di Scholem morì a Terezin. L'amico Benjamin morì suicida sul confine spagnolo per evitare di finire in mano ai nazisti. Aveva con sé le tesi sulla storia, un'opera breve e grandiosa che anticipava di alcuni decenni la presa di coscienza collettiva da posizioni progressiste, sui limiti dell'idea di "progresso".

Nel dialogo intrecciato tra i quattro autori scelti, Deutscher mi pareva rappresentare per la storia la figura dell'eretico. Nell'affrontare la complessa personalità di Deutscher sono risalito nel tempo per rintracciare una sorta di mito personale che attraversa tre generazioni: quella del trisavolo, di cui Isaac portava il nome, del nonno e del padre.

Senza voler racchiudere arbitrariamente gli autori scelti in una singola e unica figura, ho cercato di intravedere tra le pieghe gli echi di questioni che attraversano le generazioni. Pur nelle differenze riscontrate, essi hanno qualcosa che li accomuna: sono in grado di parlarsi a distanza sebbene appartengano a universi politici e culturali diversi.

Bibliografia

- Amery, J. (1976), *Levar la mano su di sé*, trad. it. di E. Gianni, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.
- Améry, J. (1977), *Intellettuale ad Auschwitz*, trad. it. di E. Gianni, Torino, Einaudi, 1987.
- Bettelheim, B. (1952-79), *Sopravvivere*, trad. it. di A. Bottini, Milano, Feltrinelli, 1981.
- Bion, W. R. *Attenzione e interpretazione*, Roma, Armando, 1973.
- Celan, P. *Poesie*, trad. it. di M. Kahn e M. Bagnasco, Milano, Mondadori, 1976.
- Corsa, R., (a cura di) "Enzo Bonaventura e la psicoanalisi: intervista a David Meghnagi, IN *Spi/Web*, intervista realizzata il 26/6/2018.
- Frankl, V.E. *Uno psicologo nei lager*, trad. it. di N. Schmitz Sipos, Milano, Edizioni Ares, 1994;
- Freud, S., *Lutto e melanconia*, in *OSF*, Milano, Bollati Boringhieri, vol. VIII.
- Jonas, H. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, trad. it. di C. Angelino, Genova, Il Melangolo, 1989.
- Levi, P., *Opere*, 3 voll., Torino, Einaudi, Biblioteca dell'Orsa, 1958-1987.
- Meghnagi, D., *Il padre e la legge. Freud e l'ebraismo*, Venezia, Marsilio, 1992. Terza edizione riveduta e ampliata, 2004.
- Meghnagi, D., *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, Venezia, Marsilio, 2005.
- Meghnagi, D., *Le sfide di Israele. Lo stato ponte tra Occidente e Oriente*, Venezia, Marsilio, 2010.
- Meghnagi, D., "From the dreams of a generation to the theory of dreams: Freud's Roman dreams" *Int. J Psychoanal* (2011) 92:675-694.
- Meghnagi, D., "Silvano Arieti's novel The Parnas: A scene from the Holocaust", in *Int J Psychoanal* (2014) 95:1155-1181
- Meghnagi, D., "La psicoanalisi di Enzo Bonaventura. Attualità di un pensiero, storia di una rimozione", in *Psicoterapia e Scienze Umane*, 2017, 51 (2): 247-266.
- Meghnagi, D., "Memoria e storia della Shoah. Una sfida per la didattica", in *Genocidio. Conoscere per prevenire e ricordare*, a cura di F. Latanzi, Roma, Tre Press, 2020.
- Meghnagi, D. *Il Parnas, "testamento spirituale di Silvano Arieti"*, in *Shoah. Declinazioni del Trauma*, Atti del Convegno in occasione della Giornata della Memoria (Palermo, 25 e 26 gennaio 2018), a cura di M. Ferrante, Palermo University Press, 2018
- Scholem, G. (1941, 1957), *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, Il Saggiatore, 1965.
- Singer, I.B. *Shosha*, introduzione di G. Voghera, Milano, Mondadori, 1978. Prima ed. Oscar 1982.
- Wiesel E. (1958), *La notte*, trad. it. di D. Vogelmann, Firenze, Giuntina, 1980.

