

Caterina Resta

Memoria dell'avvenire

Ciò che si richiama alla memoria ne richiama in causa la responsabilità. Come *pensare* l'una senza l'altra?

J. Derrida, *Memorie per Paul de Man*.

1. L'archivio

Solitamente la memoria viene invocata per esorcizzare la distanza, per colmare una lacuna, offrendo un rassicurante ancoraggio nei confronti di tutto quanto ci sembra irreparabilmente perduto. Di fronte alla dolorosa esperienza dell'irreversibilità del tempo, la possibilità di ricordare si mostra come compensativo espediente per trattenere, se non proprio per far continuare a vivere, tutto quanto è irrimediabilmente trascorso, passato, finito. In quella pervicace, quanto ovvia, concezione lineare del tempo – in virtù della quale passato, presente e futuro trascorrono incessantemente l'uno nell'altro, costituendo quel *continuum* che chiamiamo la Storia – pur nell'irrevocabilità del passato, tuttavia è affermata la convinzione di una durata senza interruzioni, di un fluire senza arresti, senza fratture, senza cesure o intervalli, senza lacune, come se l'oblio, questa polvere impalpabile che lentamente si deposita sugli eventi, non fosse altro che una patina, quasi una sottile pellicola che si può sempre rimuovere e non quel potente corrosivo che sgretola e incenerisce anche i ricordi più indistruttibili. È di questa illusione, giunta, nei nostri giorni, fino alla tracotanza, che si nutre una certa concezione 'volgare' del tempo e della memoria. Artificiale o virtuale, questa memoria – della quale sono dotate ormai la maggior parte delle sofisticate apparecchiature di cui facciamo uso nell'era dell'informatica e del digitale – si fonda, in ultima istanza, sull'idea di *archivio*.

È persino banale ricordare come l'uomo dell'Occidente moderno appaia sempre più attanagliato dall'angoscia dell'oblio: la "malattia storica" di cui Nietzsche, ancora una volta con grande acutezza e preveggenza, aveva lamentato il diffondersi già sul finire del secolo scorso¹, non è che l'altra faccia dell'incombere del timore della dimenticanza. Sintomo di un'insanabile contraddizione – come intuì con altrettanta preveggenza quell'acuto osservatore del nostro secolo che fu Ernst Jünger² – accade che quanto più l'uomo della modernità fa *tabula rasa* di tutte le vestigia del passato, considerate d'impaccio per un progresso che si vorrebbe infinito, quanto più la "mobilitazione totale" trasforma il mondo in un cantiere e, da ultimo, in un crescente deserto, tanto più forte l'ansia di musealizzazione ci assale. Proprio la progressiva distruzione del mondo di ieri, perpetrata nell'esaltazione del nuovo, si accompagna, infatti, con l'esigenza di catalogare, archiviare, immagazzinare, documentare il passato, di relegare in musei o imprigionare in banche

¹ Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1994.

² Ernst Jünger fu infatti tra i primi a notare, al di là dell'apparente contraddizione, il sotterraneo intreccio che unisce insieme gesto museale e attiva cancellazione delle tracce del passato, sottolineando «lo stretto parallelismo tra questo mondo conservato sotto campane di vetro e un altro mondo in cui la selvaggia crudeltà e l'ampiezza della distruzione quasi non conoscono più limiti. Un segreto rapporto lega questi due mondi» (E. Jünger, *Il cuore avventuroso. Figurazioni e Capricci* (1929), tr. it. di Q. Principe, Guanda, Parma 1994, p. 119). Su questo imprescindibile nesso si vedano anche le importanti riflessioni contenute nell'ultima parte de *L'operaio*, dove si constata come «il perfezionamento di grandiosi mezzi distruttivi vada di pari passo con l'accumulo e la conservazione di cosiddetti beni culturali» (Id., *L'operaio. Dominio e forma* (1932), tr. it. di Q. Principe, Longanesi, Milano 1984, p. 183). Su questi temi cfr. L. Bonesio-C. Resta, *Passaggi al bosco. Ernst Jünger nell'era dei Titani*, Mimesis, Milano 2000.

dati – la differenza diventa sempre più impalpabile – ormai non solo più i reperti maggiormente significativi del passato, ma quanto più reperti è possibile, al limite ciascun istante, colto e immortalato nella sua irripetibile singolarità. Come se soltanto in virtù di questa memoria d’archivio ogni accadimento potesse, infine, trovare collocazione e senso, quasi che fosse destinato subito a sprofondare, sopraffatto immediatamente dall’oblio e, proprio per questo, avesse bisogno di un supporto mnestico che ne garantisca una durata altrimenti troppo effimera³.

L’archivio è in fondo la risposta che sinora abbiamo saputo dare a quella furia del nuovo che, travolgendo ogni evento, lo trasforma immediatamente in un passato remoto, sempre sul punto di dileguare. Qui esso può trovare spazio – per quanto artificiale e/o virtuale – fissato nella sua raggelata eternizzazione, anche se ormai imbalsamato e privo di vita. Così un’infaticabile, quanto necrofila, memoria archivistica, potenziata all’inverosimile nell’epoca dei computers, si sedimenta su *hard disk* e CD, su supporti multimediali, nuove Biblioteche di Babele o di Alessandria, che si sa già votate a sicura autodistruzione. Più volatile di quella depositata nei libri, questa memoria virtuale promette d’essere potenzialmente onnicomprensiva: garantisce di registrare, al limite, ogni istante, ogni gesto, ogni parola della nostra esistenza, a futura memoria, monumento funebre disponibile in quelle sempre più numerose mnemoteche da cui, come immensi cimiteri, siamo circondati e che soffocano la nostra vita. Segno – come già Nietzsche sosteneva e, con lui, anche Spengler – che viviamo in tempi epigonali, dove più nulla può davvero accadere, sulla scena di una storia che appare ormai esaurita e dove ogni avvenimento è accolto, già in partenza, come la ripetizione del già-stato, già da subito predisposto ad essere catalogato e archiviato. Per questo non ci resta che *registrare* i fatti, visto che *viverli*, sperimentarli, ci appare ormai impossibile. Spinta all’estremo, questa passione dell’archivio si nutre dell’illusione che la memoria consista in una specie di grande magazzino dove vengono depositati alla rinfusa gli oggetti più disparati: basterà allora ordinarli, volta per volta secondo percorsi tutti ugualmente plausibili, per ri-presentarli, per farli tornare ad essere presenti e vivi nel presente. Smisurata volontà di potenza ipermnestica che si esercita sul tempo, forse la dottrina dell’eterno ritorno dell’uguale – il pensiero più abissale di Nietzsche – trova oggi la sua “canzone da organetto” proprio nella convinzione che tutto può sempre tornare ancora una volta. Sarebbe dunque possibile sconfiggere l’oblio, eliminare ogni residuo di dimenticanza, in virtù di una *memoria infinita* e onnipotente che si offre a nostra disposizione, in ogni istante, e che trasforma la nostra frantumata esistenza temporale in un eterno presente, algida padronanza di un tempo cui è negato ogni autentico rapporto con un *passato da tramandare*.

2. Una memoria finita

Come se la morte non fosse sempre lì, in agguato, a mostrare derisorio, oltre che consolatorio, questo modo d’intendere la memoria. Morte – è evidente – non solo di altri esseri umani a noi più o meno vicini, la cui irrimediabile perdita nessuna traccia mnestica è in grado di sostituire, ma ineluttabile venire alla fine di ogni cosa terrena, rovinio incessante di intere civiltà come di specie animali o vegetali, irreversibile sparizione di linguaggi, culture, dèi o città, come di interi paesaggi, fiumi, laghi o foreste; di storia, insomma, come di natura. Forse la verità della memoria si schiude proprio qui, sulla soglia di questo limite invalicabile, quando essa si scopre *finita*, con-finante con quell’oblio, con quella *lethe* che, per Parmenide, era «il cuore che non trema» della «ben rotonda» *Aletheia*, l’Inobliato, l’Indimenticato, parola con la quale i greci nominavano la Verità.

³ Per converso, i supporti mnestici diventano sempre più inaffidabili: mentre un libro a stampa è in grado di attraversare indenne i secoli, gli attuali supporti per audiovisivi, sia analogici che digitali, si rivelano assai più precari: un CD musicale dura vent’anni, i nastri magnetici delle videocassette resistono da dieci a trent’anni. I DVD hanno presumibilmente la stessa durata dei CD, e comunque verranno a mancare prima gli apparecchi per leggerli. Lo stesso discorso vale per i negativi fotografici o per la pellicola cinematografica, la cui durata è ben diversa da quella offerta dalle tecnologie digitali.

Forse è proprio dalla morte – figura di questo oblio assoluto⁴ – che dobbiamo partire, dal suo segreto⁵ senza possibile decifrazione, e dal lutto che l’accompagna, per accostarci, attraverso la memoria dell’altro, magari anche ad un’altra memoria, ad una memoria inarchiviabile.

Forse è possibile parlare della memoria solo a partire dall’esperienza di questa interruzione, di questa separazione, di quell’incolmabile distanza che la morte, come un cuneo, scava nel tempo, lacerandolo, sconnettendolo, disgiungendolo, solo a partire dall’esperienza di un lutto inelaborabile, al suo fondo, forse, persino *impossibile*.

Che cos’altro è il lutto⁶, infatti, se non l’esempio probabilmente più eloquente di una memoria votata allo scacco? L’altro viene incontro *a noi*, ricordato *in noi*, introiettato non semplicemente come un fantasma e neppure incorporato come una parte di noi. Il ricordo che ne abbiamo, quella memoria di lui che desideriamo mantenere in vita, se ce lo rende presente, tuttavia non è in grado in alcun modo di resuscitarlo. La sua vita non è altro, ormai, che la sua sopravvivenza in noi, in un noi che, proprio in quanto aperto ad accoglierlo in sé, non può tuttavia neppure più sentirsi identico a sé. Forse l’esperienza del lutto ci rivela allora, ancor prima di sperimentare la morte di chiunque altro, non solo il fondo abissale della memoria, e dunque l’impossibilità di portare a compimento il “lavoro” del lutto, ma anche l’impossibilità, ancor più radicale, di poterci chiudere in noi come a casa nostra, di pervenire, da ultimo, a un’identità con sé. Ancor prima della morte dell’altro, l’altro è *già da sempre in noi*, ci precede, annunciando una diacronia che mostra uno scarto di tempo irrecuperabile per la memoria⁷.

Il “vero lutto” vorrebbe introiettare l’altro fino a farlo diventare parte di noi, fino a trasformare la memoria di lui nel nostro presente. Ma proprio questo lutto elaborato, riuscito, nel suo eccesso di fedeltà alla memoria potrebbe rivelarsi, in effetti, il più infedele: perfettamente metabolizzato in noi, l’altro semplicemente sparirebbe; diventato parte di noi, ridotta a zero la sua distanza, l’altro non sarebbe infatti neppure più quello che è, assolutamente irriducibile rispetto a me, singolare e unico nella sua differenza. Al contrario, il suo ricordo *in me*, se vuole rimanere fedele alla sua memoria, non solo deve arrestarsi sull’invalidabile soglia di quell’interruzione che, ben prima della sua morte, è il luogo della nostra con-divisione, ma la sua irriducibilità a me, il suo permanere in me *inassimilabile*, rivela questo inquietante ospite come quell’estraneo che innanzitutto io sono e rimango a me stesso⁸. Esperienza di un lutto *impossibile*, inelaborabile e

⁴ Derrida ha tentato di caratterizzare questo «oblio assoluto», anche in rapporto alla concezione heideggeriana dell’essere come dono e come *Ereignis*: «Condizione di un evento di dono, condizione affinché avvenga un dono, l’oblio assoluto non dovrebbe avere più alcun rapporto né con la categoria psicofilosofica di oblio e nemmeno con la categoria psicoanalitica che lega l’oblio alla significazione, o alla logica del significante, all’economia della rimozione e all’ordine simbolico. Il pensiero di questo oblio radicale come pensiero del dono dovrebbe accordarsi con una certa esperienza della *traccia* come *cenere*» (J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, tr. it. di G. Berto, Cortina, Milano 1996).

⁵ Analoga a quella dell’oblio assoluto è anche l’idea di un segreto altrettanto radicale, che Derrida, ancora una volta prendendo le mosse da Heidegger, analizza in particolare in J. Derrida, *Passioni. «L’offerta obliqua»*, in *Il segreto del nome. Chōra, Passioni, Salvo il nome*, a cura di G. Dalmasso e F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997, p. 120: «C’è segreto. Ma non si dissimula. Eterogeneo o sottratto, all’oscurità, al notturno, all’invisibile, al dissimulabile, cioè al non manifesto in generale, non è svelabile. Resta inviolabile persino quando si crede di averlo rivelato. Non che si sappia per sempre in una cripta indecifrabile o dietro un velo assoluto. Semplicemente eccede il gioco di velamento/svelamento: dissimulazione/rivelazione, notte/giorno, oblio/anamnesi, terra/cielo, etc. [...] La sua non-fenomenalità è senza rapporto, persino negativo, con la fenomenalità». Per ulteriori riferimenti al tema del segreto in Heidegger, anche in rapporto a Derrida, rimando a C. Resta, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in M. Heidegger*, Angeli, Milano 1996.

⁶ Per una più approfondita analisi di questo tema nel contesto del pensiero derridiano mi permetto di rinviare a C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milano 1990.

⁷ Questa diacronia, questa *precedenza* dell’altro, com’è noto, costituisce l’assioma fondamentale di tutto il pensiero di Emmanuel Lévinas.

⁸ Sulla questione della *Unheimlichkeit* e del singolare rapporto che in essa si istituisce tra estraneo e familiare mi sono soffermata in particolare in C. Resta, *Ospitare l’estraneo. Freud, Heidegger e la Unheimlichkeit*, in AA. VV., *Sessuale Destino Scrittura. Ai margini della psicoanalisi*, a cura di M. Balsamo, A. Luchetti, F. Napolitano, E. Pozzi, Angeli, Milano 1998, cui rimando per ulteriore approfondimento.

“inoperoso”, ma forse per questo l’unico davvero possibile, l’unico che ci sia dato di sperimentare, l’unico in grado di mantenersi fedele alla memoria dell’altro, rispettandone l’irriducibile distanza. Esperienza di una memoria, dunque, che, nella prova della finitezza delle nostre esistenze, si riconosce anch’essa finita. «Se – come afferma Jacques Derrida – esiste una finitudine della memoria, è perché vi è l’altro, vi è memoria come memoria dell’altro, che viene dall’altro e ritorna all’altro»⁹. Nell’estrema prova della solitudine di fronte alla quale la morte dell’altro ci espone, non solo scopro che proprio questa interruzione è ciò che istituisce il mio rapporto con ogni altro come con me stesso, ma anche che nessuna memoria potrà mai colmare questa lacuna, superare questo iato. La sua irrevocabile finitezza proviene infatti dalla *precedenza* dell’altro su di me, da una diacronia insuperabile, da «un passato che non è mai stato presente», come direbbe Emmanuel Lévinas. In questo senso, anche, essa è una memoria inconsolabile, poiché sa il lutto, il vero lutto, impossibile ed il passato, in ultima analisi, inassumibile.

Non si rivela qui, allora, nell’esperienza irredimibile del lutto, ad un tempo l’essenza della memoria e di noi stessi? Nell’irrevocabile assenza dell’altro, in virtù della quale soltanto egli si mostra davvero, nella sua unicità insostituibile, quell’*altro* che, mantenendosi inassimilabile in me, impedisce così anche ogni riappropriazione di me, la memoria, esposta alla sua finitezza, non solo rivela l’inappropriabilità di un passato impresentabile, ma anche mi consegna all’avvenire. Lungi dal poterci liberare dell’altro *in noi-fuori-di-noi*, lungi dal poterlo archiviare, ora comprendiamo di essere *destinati* alla sua memoria, di essere votati al ricordo, di essere impegnati, *obbligati* ad una fedeltà, ad una promessa che manteniamo quanto più essa si mostra inesaudibile. Ben diversa da ogni memoria archiviante, questa memoria è inquietata dall’altro, rispinta dall’impossibilità di saldare il suo debito in un’incessante tensione verso il futuro.

Tutt’altro che deposito di quanto è già stato, che in ogni momento sarebbe in grado di ri-presentare, questa «memoria si proietta verso l’avvenire e costituisce la presenza del presente»¹⁰. Essa, dietro l’apparenza di un tempo lineare, omogeneo e vuoto senza fratture, scopre intervalli, cesure, discontinuità, le disgiunzioni e le sconessioni che scandiscono il tempo, che ne interrompono il presunto *continuum*, svelando l’illusorietà di un ricordo che sia in grado di colmare questa distanza. Ma proprio perché *finita*, proprio perché in essa si affaccia, insopprimibile, un oblio più antico di ogni possibile riassunzione, questa memoria non si illude di ripresentare un passato che, anteriormente, sarebbe stato presente. Le tracce di cui si assume la custodia non sono un *dato* di cui saprebbe disporre, quanto, piuttosto un voto, una promessa, un dono che impegnano per l’avvenire. Proprio perché essa lambisce un passato assoluto, un passato che non è mai stato presente, questa memoria sarà sempre rivolta all’avvenire, alla riaffermazione di un debito inestinguibile, come di una fedeltà sempre esposta al tradimento. Nell’oscillazione inarrestabile e nell’indecisione tra ipermnesia e amnesia, questa memoria fedele dell’immemorabile mostra e cela, al tempo stesso, la comune sorgente da cui sgorgano Ricordo e Dimenticanza, per confluire in *Aletheia*, l’Inobliabile.

È quest’altra memoria quella che siamo chiamati a pensare, che ci chiama a pensare, una memoria senza archivio e senza dati, non capitalizzabile o accumulabile, incalcolabile e inanticipabile, come la venuta dell’altro che ci interpella non dal passato, ma sempre ancora da quell’a-venire nel quale soltanto possiamo sperare d’incontrarlo. Non “ricordo”, ma piuttosto “richiamo”, non tanto nel senso di un “richiamare alla mente”, quanto, invece, in quello di sentirsi interpellati dall’altro, forse questa «memoria senza anteriorità, la memoria di un passato che non è mai stato presente, una memoria senza origine, una memoria dell’avvenire, non intrattiene alcun rapporto determinato o determinabile con ciò che di solito chiamiamo memoria»¹¹, eppure solo essa sa mostrarci, senza pretendere di violarlo, il mistero della nostra finitezza. Per questo, in un certo senso, una simile memoria non può cedere al rimpianto: non si tratterà, infatti, di nutrirsi

⁹ J. Derrida, *Memorie per Paul de Man. Saggio sull’autobiografia*, a cura di S. Petrosino, tr. it. di G. Borradori e E. Costa, Jaca Book, Milano 1995, p. 41.

¹⁰ *Ivi*, p. 56.

¹¹ *Ivi*, p. 111.

nostalgicamente di ricordi, quanto, piuttosto, di mantener fede ad una promessa. Tra l'impossibile ri-presentificazione del passato e l'imperscrutabilità del futuro, «la memoria del passato come esperienza della promessa»¹² apre all'imprevedibile di un a-venire, proprio quando dall'altro nulla più sembrava poterci venire¹³. «Alla morte dell'altro tutto resta “in me” o “in noi”, “tra noi”; tutto *mi* è affidato, *ci* è lasciato in eredità o dato *a* ciò che chiamo memoria, *alla memoria*, luogo di questo strano dativo»¹⁴. Ogni sparizione si *consegna* alla memoria, si affida a noi, confida in noi, si offre alla memoria non come un *dato* archiviabile e riassumibile, quanto piuttosto come un *dono* che è impossibile custodire, dal momento che mai potremmo dirlo davvero nostro, ma che si tratta di accogliere, di ricevere come un lascito, un'eredità, da cui ci sentiamo interpellati e che richiede, per essere davvero assunta, la nostra testimonianza. “Alla memoria”, “a futura memoria” non sarà allora solo la parola testamentaria di un *de profundis*, ma quell'appello che dall'immemoriale ci impegna per l'a-venire.

3. Eredità

Quest'altra memoria, di cui vorremmo parlare, riconoscerà allora nella propria finitezza non ciò che la condanna a non poter capitalizzare il passato, a “farne tesoro”, ma quel *limite* che le consente di aprirsi all'avvenire. In quale altro modo, se non nella forma di un'eredità la quale, provenendo da un passato im-presentabile, proprio per questo si annuncia carico di futuro? Strana eredità, questa, a tal punto singolare, da rischiare di essere inaccettabile, irricevibile. Per comprenderne davvero il significato, bisognerà allora, ancora una volta, liberare il campo da quell'idea di memoria come archivio dalla quale siamo partiti. Come osserva Derrida, «non si eredita uno stock, una riserva costituita che si riceverebbe o che si troverebbe come un deposito. [...] Ereditare non consiste nel ricevere un bene o un capitale che sarebbe già e per sempre in un luogo, localizzato in una banca, una banca dati, una banca di immagini o di qualsiasi altra cosa»¹⁵. In questo senso, dunque, siamo eredi non già perché riceviamo *qualcosa*, un *dato* di cui possiamo disporre, entrandone in possesso, ma solo perché, in virtù di una nostra decisione che è sempre selettiva, *ci siamo assunti l'eredità come un compito*. Il recepimento puro e semplice di dati, la memorizzazione e la ricezione di quanto così viene trasmesso, non sono ancora *ereditare*. Perché ciò avvenga, non basta semplicemente immagazzinare e registrare le testimonianze del passato, è necessario anche *riaffermarle*, non senza, prima, aver operato un'attenta selezione. Esse, infatti, non si offrono a noi nell'unità e nella trasparenza di un insieme omogeneo di dati: ciò che la memoria trasmette – lo abbiamo visto – trasporta inevitabilmente con sé lacune e intervalli, possibilità inesprese, insondabili oblii, fratture che impediscono al tempo di raccogliersi nell'unità di un luogo, al quale potremmo attingere. Se davvero il lascito che si tratta di accogliere fosse interamente leggibile e comprensibile, trasparente da parte a parte, non ci sarebbe più nulla da ereditare, ma solo codici da registrare e trasmettere. Dobbiamo ammetterlo, «si eredita sempre a partire da un segreto»¹⁶, da un'opacità ineliminabile. Ma, lungi dal costituire un ostacolo, è proprio questa illeggibilità al cuore di ogni memoria, come di ogni tradizione e trasmissione, – altro nome per dire la sua finitezza – che la rilancia, che invoca una decisione, che richiede, interpellandoci, una scelta, che impone «nell'*ingiunzione di riaffermare scegliendo*»¹⁷. Aperta all'avvenire, quella memoria che ci fa diventare eredi implica allora sempre una *risposta*, una *responsabilità* che ci dobbiamo assumere nei confronti del passato e in vista dell'avvenire. Per questo non si tratterà mai

¹² *Ivi*, p. 128.

¹³ Per questo tema dell'evento, centrale nell'ultimo Derrida, che riprende e radicalizza il pensiero heideggerino dell'*Ereignis*, approfondendolo nella direzione di un “messianismo senza messia”, mi permetto di rinviare a C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

¹⁴ J. Derrida, *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, cit., p. 43.

¹⁵ J. Derrida – B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, tr. it. di G. Piana, Cortina, Milano 1997, pp. 75-76.

¹⁶ J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, tr. it. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1994, p. 26.

¹⁷ *Ivi*, p. 25.

semplicemente di essere passivi recettori e ripetitori del passato, ma di rispondere *a* e *di* esso, assumendolo come un compito ancora da realizzare, in una fedeltà mai ossequiosa, ma anche mai dimentica del suo mandato. «Non c'è eredità senza appello alla responsabilità»¹⁸, non possiamo dirci eredi senza riconoscerci in debito di una risposta a ciò che ci interpella. E questo compito da assolvere non riguarda anonime istituzioni collettive, ma ciascuno di noi, nella sua singolarità: *solo una memoria singolare può ereditare*, anzi vi è singolarità solo in quanto è possibile ereditare, solo in quanto vi è una precedenza, un'antecedenza dell'altro, un passato che mi concerne, mi riguarda, mi interpella e del quale devo rispondere. Ereditare significa quindi sentirsi responsabili di quello che mi viene assegnato e che ho deciso di assumermi, vuol dire prestar fede ad un impegno, ad una parola data, rimanere fedeli ad una promessa.

Per questo non è possibile *appropriarsi* di una eredità: proprio perché non è mai un *dato*, bensì un insieme di ingiunzioni e di appelli, essa tuttavia mi è *destinata*, sebbene non vada confusa con un bene di cui io possa rivendicare l'assoluto possesso. *Non si è proprietari o possessori di un'eredità*, ma solo i suoi custodi, i suoi depositari e "locatari"¹⁹. Di più: i suoi *testimoni*.

Hölderlin e Heidegger hanno perfettamente colto che cosa significhi obbedire a questo compito, quando hanno riconosciuto nell'essere erede il carattere più "proprio" dell'uomo, ciò che davvero gli consente di *realizzare* ciò che è destinato ad essere.

Secondo Heidegger, che presta attenzione al tema dell'eredità [*Erbe*] già nel penultimo capitolo di *Essere e tempo*²⁰, ogni autentica decisione non nasce dal nulla, ma apre un insieme di possibilità inedite solo «*a partire dall'eredità* che essa, in quanto gettata, *assume*»²¹. Si tratterà allora sempre, per quell'esistenza che voglia davvero pervenire a se stessa, di *accogliere* quel tramandamento di possibilità che non sono mai semplicemente *date*, ma che si tratta ogni volta di *ricevere*, di *assumere* e dunque di *scegliere*, ri-affermandole. La ripetizione, la ripresa, nella libera assunzione di un'eredità, che richiede anche una certa fedeltà nei confronti del passato, tuttavia non va intesa come una mera restaurazione. Heidegger non condivide l'illusoria e confortante idea di un facile collegamento tra il presente e ciò che lo ha preceduto, non intende cadere nella seducente immagine di una ripresentazione del passato: la ripetizione è piuttosto una *replica* che, nell'attimo in cui de-cide del e nel possibile, anche interrompe quella connessione che, nell'immagine di un *continuum* temporale, lega e collega il passato al presente. La ripresa, allora, lungi dall'essere mera ripetizione, è ri-affermazione che, nell'attimo de-cisivo, provoca una *revoca*, una sospensione, una cesura che, ritmando il tempo, lo *scandisce*, mostrandolo sconnesso, dis-giunto. Solo in virtù di un tempo *interrotto*, un'eredità può divenire non soltanto testimonianza del passato, ma anche apertura all'a-venire.

È tuttavia nel contesto dell'interpretazione della poesia di Hölderlin che Heidegger si soffermerà ancora una volta, ed in modo ancor più incisivo e radicale, sulla definizione dell'uomo come colui che, mediante la parola, deve *testimoniare di un'eredità*. Come Hölderlin suggerisce in un frammento risalente al 1800, «il più pericoloso dei beni, il linguaggio, all'uomo è dato, affinché creando e distruggendo, e perendo, e ritornando a colei che sempre vive, la madre e maestra, egli testimoni ciò che egli è: / di aver ereditato, appreso da lei quanto ella ha di più divino: l'amore che tutto sostiene»²². Questo vuol dire che «il linguaggio ci è stato dato affinché testimoniamo ciò di cui siamo l'eredità. Non l'eredità che abbiamo o riceviamo, ma l'eredità che siamo, interamente. Ciò che siamo, lo ereditiamo. Ed ereditiamo il linguaggio che ci serve a testimoniare il fatto che siamo in quanto ereditiamo»²³. Che lo si sappia o no, che se ne sia più o meno consapevoli, proprio perché

¹⁸ *Ivi*, p. 118.

¹⁹ Cfr. J. Derrida – B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, cit., p. 124.

²⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, § 74.

²¹ *Ivi*, p. 572.

²² Questo frammento viene commentato da Heidegger in *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, tr. it. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988.

²³ È Jacques Derrida a sottolinearlo, nella sua ripresa di questo tema, sulla scia dei due autori menzionati (J. Derrida, *Artefattualità*, in J. Derrida – B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, tr. it. di G. Piana, Cortina, Milano 1997, p. 28; cfr. anche J. Derrida – B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, cit., pp. 147-148).

ereditare non è appropriarsi di un bene, ma rispondere ad un'ingiunzione, «l'essere di ciò che siamo è innanzitutto eredità»²⁴. Dunque, in un certo senso, colta alla sua radice, l'eredità, prima ancora di essere assunzione di qualunque cosa, nomina la nostra stessa "essenza", che consisterebbe nell'essere eredi da parte a parte, anche nel senso paradossale per cui ciò che *siamo* non ci appartiene, ma lo ereditiamo solo per darne *testimonianza*, per testimoniare, dunque, prima ancora che *di* qualcosa, del fatto stesso d'essere *quegli eredi che siamo*. La struttura circolare nella quale siamo già da sempre inestricabilmente impigliati, in virtù della quale ereditiamo la capacità di ereditare che ci fa testimoni di essere eredi, il fatto che «noi non possiamo che *testimoniare*», cioè «dare testimonianza di ciò che *siamo* in quanto ne *ereditiamo*»²⁵ mostra, nell'evidente torsione, ancora una volta il limite al quale non possiamo sottrarci, l'orizzonte della nostra irrevocabile finitezza²⁶.

4. Il dovere di ricordare

Non c'è avvenire senza fedeltà a questo compito, senza il riconoscimento dell'obbligo, del dovere di ricordare nel senso di *testimoniare*. E ancor più urgente si fa per noi questo imperativo, poiché ci è stato dato di chiudere un intero secolo e, con esso, addirittura un millennio. Se è vero che essere eredi significa innanzitutto assumere, scegliendo, ciò che ci è stato assegnato, in quale modo potremo essere i traghettatori del secolo scorso, appena concluso, in quello appena cominciato? È inutile nasconderselo: al di là di rinascenti attese millenaristiche, spesso abilmente sfruttate dalle nuove industrie della spiritualità, tutti noi avvertiamo che, con la fine del Novecento, si tratta di una svolta epocale. Sorge allora inaggirabile la domanda: quale memoria, di chi e di che cosa, sarà in grado di trasformarci da semplici spettatori della nostra storia in eredi e solo così, anche, in quei testimoni che siamo chiamati a diventare?

Solo dalla risposta a questa domanda, infatti, sarà possibile non tanto prevedere il futuro – dal momento che senza incalcolabilità e impreveduto non c'è evento e nulla può davvero accadere – quanto, almeno, lasciare spazio al possibile. Tuttavia, per rispondere all'ingiunzione che ci impone di essere eredi, che ci detta di ricordare e di testimoniare, certo dovremmo prima ripercorrere con la memoria il nostro passato, almeno quello più recente, non tanto per "redimerlo", quanto piuttosto per "salvare" dall'oblio ciò che ci sembra indispensabile per l'avvenire. Non si tratta, evidentemente, di un mero lavoro di ricostruzione storiografica: come abbiamo già detto, la nostra epoca soffre sin troppo di questa "malattia storica". Si tratta piuttosto di prestare ascolto a quell'appello che dal passato ci raggiunge e che parla a ciascuno di noi, *singolarmente*, e al quale ciascuno, nella sua singolarità, è chiamato a rispondere, diventandone l'erede e il testimone. Essere eredi significa anche questo: nella ri-assunzione di ciò che ci viene assegnato, nella riscossione di questo lascito, essere consapevoli di doverne sempre anche rispondere. *Non c'è memoria senza questa preventiva assunzione di responsabilità*. Nel nuovo secolo che ha da poco preso l'avvio, essere eredi di quello che ci è ormai alle spalle significherà allora, in primo luogo, non dimenticare l'immane carico di dolore con il quale esso ha preso congedo da noi. Non si tratta di fare bilanci, di soppesare da una parte le prodigiose scoperte della scienza e della tecnica dalle quali, a mio avviso illusoriamente, attendiamo la salvezza, e dall'altra le nuove frontiere della violenza e della distruzione, dell'ingiustizia e della sopraffazione.

Del nostro "tempo di povertà", com'è stato chiamato, occorre saper riconoscere, anche sotto il velo delle sue rilucenti conquiste, l'immane catastrofe che, come un campo di rovine, ci viene lasciata in eredità, quel "deserto che cresce" o quella "terra desolata" che i più acuti osservatori del nostro tempo hanno saputo vedere nella filigrana del cosiddetto progresso. Il lascito del Novecento si può riassumere nell'assordante fragore di due guerre mondiali, come nel silenzio di un campo di

²⁴ J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, tr. it. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1994, p. 73.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Osserva ancora Derrida: «L'infinito non eredita, non si eredita» (*ivi*, p. 26).

concentramento; nelle bombe su Hiroshima e Nagasaki, come nella sciagura di Chernobyl; nella progressiva desertificazione del pianeta come nell'estinzione di numerosissime specie animali e vegetali o nella definitiva sparizione di intere popolazioni e culture; nell'affermarsi dei totalitarismi come nel diffondersi di nuovi fondamentalismi. E il registro della catastrofe potrebbe continuare, se non avessimo un nome, un nome proprio, per dire l'infinita derelizione di un'intera epoca: questo nome, appena pronunciabile, è quello di Auschwitz. Qualcuno ha scritto che «lo Sterminio è per l'Occidente la terribile rivelazione della sua essenza»²⁷ poiché, in questo *evento singolare e unico*, la storia stessa si è interrotta. Segno di una rottura, di una ferita irrimarginabile, questo nome ci interpella innanzitutto come una domanda alla quale siamo ben lungi dal saper rispondere. Forse, come ha scritto André Neher, «la Shoà resterà indefinitamente una domanda»²⁸, ma proprio a questa domanda, alla quale probabilmente non troveremo mai risposta, non possiamo sottrarci. Se non riusciremo mai a trovare la risposta, tuttavia di questa domanda dobbiamo rispondere: non c'è avvenire senza memoria di questa domanda, non c'è eredità senza l'impegno a ricordarla. Ciò che infatti è accaduto in quel luogo e in un tempo poi non molto lontano dal nostro non è qualcosa che semplicemente possiamo abbandonare al passato e alla storia, non solo, banalmente, perché esso costituisce un inquietante precedente che può sempre ripresentarsi, ma perché lo spazio del Campo²⁹ e il compiersi dello Sterminio nel cuore dell'Europa hanno aperto un abisso incolmabile che non riguarda solo il nostro passato recente, ma che ci interroga dall'avvenire. Infatti quell'evento, che pure ha trovato compimento in un tempo che chiamiamo storico, non cessa tuttavia di compiersi, non ha fine, come infinita è la domanda con la quale ci interroga. Sapremo essere gli eredi di Auschwitz? E, ancora più radicalmente, si può ereditare Auschwitz?

Anche l'Olocausto sta diventando di moda: films di successo, sceneggiati televisivi a puntate, documentari, *dossiers*, convegni, visite guidate – un vero e proprio “Turismo dello sterminio” – conferenze nelle scuole, libri, testimonianze, ricordi. L'imperativo di non dimenticare sembra trovare in queste forme la sua più scrupolosa e fedele realizzazione. Ma così non rischia anche Auschwitz di diventare merce di consumo di massa, sontuosa icona per la retorica dei buoni sentimenti e dei buoni propositi? Sommersa tra dibattiti, inchieste e documenti, Auschwitz si ricopre ancora una volta di fumo e di cenere, il primo passo per archivarla nella storia. E per liberarci di questo fardello insopportabile. Forse solo una memoria dell'avvenire, aperta all'a-venire, una memoria finita e inerme, come le vittime del campo, può ereditare l'inereditabile, rammemorare l'immemorabile, poiché Auschwitz è quell'interruzione del tempo che nessun ricordo può capitalizzare, che nessuna memoria può raccogliere e rammentare, e che tuttavia è imprescindibile non dimenticare. In questo senso, anche, sulla scorta soprattutto di Eli Wiesel, Neher ha potuto affermare che «Auschwitz è prima di tutto il silenzio»³⁰, non soltanto nel senso che lo Sterminio fu reso possibile solo in virtù di una vera e propria congiura del silenzio, così come fu portato a compimento nel silenzio più assoluto, ma in primo luogo perché nessuna parola può davvero giungere a dire quell'evento cui, per pura convenzione, diamo questo nome. È questo silenzio a interrogarci, è a questo silenzio che non possiamo trovare risposta, ma è ancora questo silenzio quello che abbiamo da ereditare, non per depositarlo in rassicuranti archivi, ma perché solo spingendoci sui bordi di quell'abisso dal quale risuona, da quell'imperscrutabile voragine che è al fondo dei nostri stessi cuori, sarà possibile, forse, un altro inizio della storia. Se Auschwitz è il nome di un «passato che non è mai stato presente», se è la figura stessa dell'Impresentabile – e dunque rischia sempre l'idolatria chiunque voglia tradurlo in immagini e parole, me compresa, qui, adesso, nonostante tutte le precauzioni – se dunque è impossibile richiamarlo alla memoria, tuttavia,

²⁷ P. Lacoue-Labarthe, *La finzione del politico*, tr. it. di G. Scibilia, il melangolo, Genova 1991, p. 56.

²⁸ A. Neher, *Chiavi per l'ebraismo*, tr. it. di E. Piattelli, Marietti, Genova 1988, p. 122.

²⁹ Sul carattere paradigmatico del campo di concentramento come luogo per eccellenza in cui si rivela il carattere biopolitico della politica della Modernità cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995. Per una rilettura in questa chiave dello Sterminio cfr. Id., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Boringhieri, Torino 1998.

³⁰ A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, tr. it. di G. Cestari, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 151.

dall'altra parte, proprio per ciò, di nient'altro possiamo testimoniare e dirci eredi per l'avvenire se non di questo intestimoniabile³¹, che si consegna a noi come una promessa cui non possiamo mancare di parola.

³¹ Sul paradosso di dover testimoniare ciò che non può essere testimoniato perché ha oltrepassato lo stesso limite della rap-presentazione ha efficacemente insistito G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit..