

Con l'articolo di Ernst Nolte *Un passato che non vuole passare*, pubblicato sulla *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 6 giugno 1986 si suole dare inizio allo *Historikerstreit* (“disputa degli storici”): in quella intervista Nolte lanciò una provocazione destinata a sollevare un ampio dibattito non solo in terra tedesca e non solo in ambito storiografico. Egli rifletteva in quella occasione su come «con “passato che non vuol passare” si può intendere soltanto il passato nazionalsocialista dei tedeschi o della Germania. Il tema implica la tesi che ogni passato di solito passa e che in questo non passare c'è qualcosa di affatto eccezionale». La centralità di quella riflessione per il dibattito attorno alla *Shoah* non sta solamente nell'aver aperto alle tesi propagandistiche e sensazionaliste di un certo revisionismo storico quanto piuttosto nell'aver prodotto due risultati significativi. Quell'intervento permise innanzitutto la ri-abilitazione (a trent'anni di distanza dalla fine della Seconda Guerra Mondiale e soprattutto grazie alle interpretazioni di Kocka e Habermas) di un necessario “filo di continuità” all'interno del pensiero conservatore e medio-borghese della Germania. Oltre a questo elemento di carattere sociale e politico si nascondeva però un ulteriore e annoso problema, riguardante il concetto di “unicità” dell'esperienza nazista. Il nesso portante del ragionamento di Nolte era il tentativo di aprire all'idea di una “pensabilità allargata” dell'esperienza nazionalsocialista, al di là dell'aspetto dell'unicità razziale ed etnica della *Shoah* e in vista di una “normalizzazione” di quell'esperienza all'interno del “ciclo ideologico del Novecento”.

La riflessione nolteiana giungeva in realtà a emancipare definitivamente - anche a livello “nazionale” (non a caso lo *Historikerstreit* coinvolse ampiamente l'opinione pubblica) - un dibattito ormai cinquantennale, iniziato in maniera manifesta in quel piccolo saggio del 1933 del filosofo Emmanuel Lévinas dal titolo *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* e sviluppatosi poi attraverso la *Schuldfrage* di Jasper del 1946 fino alle riflessioni contenute nella *Dialettica negativa* di Adorno o alle teorie di Lyotard sul rapporto tra “Auschwitz e il post-moderno”. Leggere quei due interventi limite sulla scia di una sorta di continuità non significa forzare il discorso filosofico all'interno di scuole storiche: significa decidere di andare a fondo alla radicalità e al significato per la contemporaneità dell'esperienza della *Shoah*.

Non c'è difatto riflessione filosofica, storica o di storia sociale che possa prescindere, rapportandosi alla storia europea recente, da un riferimento a quella esperienza: la radicalità dell'oggetto di memoria *Shoah* continua tutt'oggi a determinare prospettive, teorie, politiche di chiunque intenda relazionarsi con le esperienze del secolo passato.

Se è vero quello che dice G. Agamben di come «il *Saggio sull'hitlerismo* di Lévinas, con la sua diagnosi senza indulgenze, può offrire l'occasione per prendere coscienza della nostra imbarazzante prossimità con il nazismo, non certo in nome del revisionismo ma, anzi, per affrontare una volta per tutte questa prossimità» allora sembra porsi come necessario proseguire su di una messa in luce comprensiva di quella medesima prossimità, liberando i discorsi attorno al non dicibile attraverso cui sembra definirsi la riflessione sull'Olocausto.

I quattro studi contenuti in *La lingua malata. Linguaggio e violenza nella filosofia contemporanea*, (Bologna, Clueb, 2007) di Federico Dal Bo, risentono della necessità di confrontarsi con una contemporaneità filosofica impegnata nell'approfondimento di quelle riflessioni, nel tentativo di affinare nuovi strumenti e prospettive. Il Novecento sembra avere tracciato una fenditura di ampia portata non solo per quella che è stata la incidenza effettiva dell'esperienza dell'Olocausto ma per avere messo a nudo meccanismi che vanno oltre l'insieme di quella esperienza. Il nazismo ha posto lo spirito europeo dinanzi alla radicalità di questioni che non sembrano essere risolvibili e che richiedono lo spostamento di strategie prospettiche. L'interrogazione heideggeriana friburghese del 1934-35 riguardante il rapporto tra situazione fattizia e compito storico nel rapporto fra il nazionale o proprio (*das Nationelle* o *das Eigene*) e l'estraneo (*das Fremde*), come del resto le analisi freudiane de *L'uomo Mosé* non sono semplici indagini attorno ad aspetti di cultura ontologica o di carattere psicoanalitico ma definiscono paradigmi essenziali dentro cui riversa costantemente la condizione del soggetto europeo contemporaneo. Il problema di "una vocazione storica" (a quanto pare sempre al di là dal venire) "di trasformare il già dato, il nazionale, in un dato-in-compito", problema ontologico di cui parla Heidegger a Friburgo, ripropone problematicamente la propria centralità nel gioco perverso e coevo della riflessione freudiana sul nazismo ripresa da Dal Bo ovvero di quella «visione di una lingua dell'inferno, di un accanito necrofilo e di un distruttore che hanno prodotto il male fingendo di ricercare un progetto, un'impresa politica, una rivoluzione». La psicoanalisi come l'ontologia rappresentano la possibilità di ricucire lo squarcio di senso da cui sembra essere costituito il magma nazionalsocialista. Non c'è una unicità di quella esperienza bensì una pluralità di rimandi a nessi riguardanti la modernità e i

suoi assi portanti come il rapporto tra natura e cultura, biologia e filosofia, metafisica e storia.

Attraverso questo gioco di specchi, *La lingua malata* di Dal Bo si produce in un contributo eclettico e innovativo del come può essere pensata la *fenditura* rappresentata da quel male radicale. Il nazismo come fatto storico racchiude una serie di nodi di ordine psicologico e linguistico che sembrano essere prefigurati dal clima culturale dentro cui verrà a definirsi. Nel secondo studio del suo testo, *La teoria freudiana dell'aggressività: nazionalsocialismo e uso demagogico della lingua*, Dal Bo riflette con abbondanza di riferimenti, sulla considerazione freudiana del rapporto tra natura e cultura e attorno alla radicalità semantico-politica di quella essenziale tensione in rapporto al fenomeno nazionalsocialista. Quando Dal Bo sottolinea «come ricorda di passaggio lo stesso Freud, il nazismo è uno oscuro grido di rivolta dell'inconscio dell'umanità contro le istanze morali rappresentate dall'intera *Bildung* europea» non sta semplicemente riprendendo il filo dell'interpretazione psicoanalitica della figura di Hitler dunque del sistema-nazismo come "incesto" bensì cerca di individuarne aspetti costitutivi in relazione alla contemporaneità novecentesca.

La nascita e il ruolo stesso della psicoanalisi, come la crisi generale presente in altri ambiti scientifici, rimandano secondo Dal Bo, a delle costanti della storia sociale e simbolica europea di inizio Novecento: una di queste è l'accessibilità ad una comprensione generale del presente storico a cui anche il nazismo sembra anelare e che coincide con la possibilità di realizzare pienamente una trasformazione positiva del dato "naturale" in quello "culturale". A questo livello Dal Bo determina la centralità critica del linguaggio che è capace di «intessere nuovamente questo legame che permetta all'uomo perlomeno di elaborare una strategia di uscita dal muto mondo della natura» ma che al tempo stesso è esposto al rischio di "potersi porre al di fuori di ciò che chiamiamo morale, buono e giusto". Non è un caso che il ruolo performativo del linguaggio torni dirompente nella riflessione attorno al dibattito tra "diritto positivo" e "rivoluzione" con cui si confronta Dal Bo nel quarto capitolo de *La lingua malata* dedicato a Benjamin e Sorel: «la lingua è, ancora, lo strumento privilegiato per questa ricerca: dalla determinazione dell'essenza del linguaggio dipende la direzione del processo rivoluzionario. Coloro che tra i teorici della rivoluzione hanno compreso il ruolo decisivo del linguaggio, senza degradarlo a propaganda oppure a semplice *instrumentum regni*, hanno dovuto affrontare la questione decisiva se la violenza sia essenzialmente estranea alla lingua, alla riflessione e alla teoria – ovvero, se la lingua sia essenzialmente e interamente al servizio di ciò che chiamiamo morale, buono e giusto». Dietro questa riflessione sul linguaggio si nasconde quella del rapporto tra la "positività" ed il "significato"

della storia politica moderna, già espressa sull'asse Benjamin-Schmitt-Derrida: in gioco non sono tanto le categorie del politico quanto il compito di una filosofia della storia nel collocare il ruolo del linguaggio come impegno politico, sociale, educativo. Nelle pagine dedicate ai *lapsus* heideggeriani, così come nella riflessione sulla comunanza tra i pensieri greco-latino ed ebraico attorno all'origine di un vocabolo come *barbar*, Dal Bo si muove sull'impervio crinale di chi cerca di "salvare" il linguaggio proprio nel momento in cui esso sembra esporsi ad una caduta verso il basso, ad una degradazione.

Ma perché lavorare sul linguaggio, perché "salvare il linguaggio"? Perché pensare che il linguaggio «riesca a riprendersi, a sfuggire alla violenza e, al pari della Parola divina, che possa tornare a cadere lieve come rugiada»? Verrebbe da chiedersi se, ancora una volta, non sia la riflessione di Hannah Arendt a sgombrare il campo dall'equivoco di una gradualità presente nel rapporto tra il linguaggio e i totalitarismi, tra il linguaggio e la violenza. La *violenza* forse non porta misura, come forse non la portano i "linguaggi dell'esclusione": «quello che ora penso è che il male non è mai "radicale", ma soltanto estremo, e che non possieda né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso "sfida" il pensiero, perché il pensiero cerca di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua banalità. Solo il bene è profondo e può essere radicale».