



Lecture bibliche su “Bibbia, letteratura e filosofia

Conferenza di **Gabriella Farina** sul tema

L'ANTISEMITISMO: LA COLPA DI ESSERE EBREI **Radici bibliche del conflitto Israele-Palestina**

giovedì 21 marzo 2024 ore 18.00

Il tema

L'incontro verte sul tema dell'Antisemitismo (“la colpa di essere ebrei”) che ha una importante ricaduta anche per comprendere e analizzare la drammatica situazione contemporanea. Si partirà dalle radici bibliche dell'Antisemitismo, particolarmente da Genesi (15-16 e 25) e precisamente dai due figli di Abramo: Isacco e Ismaele. Se Israele, discendente da Isacco, è il popolo del patto e della promessa, anche il popolo arabo, discendente da Ismaele ha un posto nel piano di Dio e nella storia. Se è vero che Dio ha promesso ad Israele la terra, è altresì vero che ha promesso ad Ismaele una sede che si confaccia alla sua stessa natura e cultura. Dopo la morte di Abramo, i suoi discendenti non si incontreranno più come fratelli, ma sempre come antagonisti. Al centro di queste riflessioni verrà posto il testo di Sartre *Réflexions sur la question juive* (1946), un saggio polemico ed un'analisi spietata di come l'antisemitismo sia contemporaneamente una condotta individuale ed un'atmosfera che si è respirata in ogni angolo d'Europa, molto prima della tragedia dell'Olocausto. Farà seguito l'opera *La speranza oggi* (trad. it. Milano, Mimesis, 2019), in cui Sartre, intervistato dal segretario personale Benny Lévy, ripercorre alcuni degli snodi critici del suo pensiero, in particolare nel capitolo 12, *Il vero ebreo e l'Uno*. Infine l'interpretazione che del saggio di Sartre sull'antisemitismo ha offerto Bernard-Henri Lévy in *Il secolo di Sartre* (trad. it. Milano, Il Saggiatore, 2004).

Il relatore

Gabriella Farina, insegnante senior di Storia della Filosofia contemporanea presso l'Università degli Studi Roma Tre, ha fatto parte del Comitato Scientifico del Centro di Studi Italo-Francesi e, a partire dal 2008, del Consiglio d'Amministrazione del Gruppo di Studi Sartriani di Parigi. È Promotrice e Direttore Responsabile della Collana d'inediti in italiano di J.-P. Sartre (Milano Marinotti Editore) e della rivista «Studi sartriani» (Roma TrE - Press, Edizioni universitarie di Roma Tre). Dopo aver condotto ricerche sull'estetica e sulla filosofia del Romanticismo tedesco, ha dedicato i suoi interessi al pensiero di Sartre. Tra i più recenti lavori: *J.-P. Sartre. Sguardo e visibilità inafferrabile della trascendenza*, in *Il volto nel pensiero contemporaneo*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2010; (a cura di) *Soggettivazione e destino. Saggi intorno al Flaubert di Sartre*, Milano, Bruno Mondadori, 2009; *L'intellettuale e le sue contraddizioni*, in *Franco Basaglia. Un laboratorio italiano*, Milano, Bruno Mondadori, 2011; *Sartre. Fenomenologia e passioni della crisi*, Firenze, Le Lettere, 2012; *'Coscienza e conoscenza'. Sartre lettore di Freud*, in «Bollettino Studi Sartriani», IX, 2013, Roma, Binklink Editore; *Sartre*, (a cura di G. Farina), Milano, Corriere della Sera, 2014 (Il Grandangolo, 12); *Il Genet di Sartre*, in *Jean Genet, la scrittura della rivolta*, Spoleto, Editoria & Spettacolo, 2016; *Introduzione a Sartre e il problema della soggettività. Intorno alla Conferenza di Roma del 1961*, in «Bollettino Studi Sartriani», XI, 2017; *Esistenza, infanzia e desiderio*, in «Rivista Studi Sartriani», XVI, 2022.

TESTI

pp. 2 -4 Genesi 15-16, 25

pp. 5 -7 Sartre, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, pp. 109-15

pp. 8 -13 Sartre - Lévy, *La speranza oggi*, pp. 120-135

pp. 14 -18 Lévy, *Il secolo di Sartre*, pp. 506-515

Genesi 15

Dialogo tra Dio e Abramo: l'alleanza

¹ Dopo tali fatti, fu rivolta ad Abram, in visione, questa parola del Signore: "Non temere, Abram. Io sono il tuo scudo; la tua ricompensa sarà molto grande". ²Rispose Abram: "Signore Dio, che cosa mi darai? Io me ne vado senza figli e l'erede della mia casa è Elièzer di Damasco". ³Soggiunse Abram: "Ecco, a me non hai dato discendenza e un mio domestico sarà mio erede". ⁴Ed ecco, gli fu rivolta questa parola dal Signore: "Non sarà costui il tuo erede, ma uno nato da te sarà il tuo erede". ⁵Poi lo condusse fuori e gli disse: "Guarda in cielo e conta le stelle, se riesci a contarle" e soggiunse: "Tale sarà la tua discendenza". Egli credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia. ⁷E gli disse: "Io sono il Signore, che ti ho fatto uscire da Ur dei Caldei per darti in possesso questa terra". ⁸Rispose: "Signore Dio, come potrò sapere che ne avrò il possesso?". ⁹Gli disse: "Prendimi una giovenca di tre anni, una capra di tre anni, un ariete di tre anni, una tortora e un colombo". ¹⁰Andò a prendere tutti questi animali, li divise in due e collocò ogni metà di fronte all'altra; non divise però gli uccelli. ¹¹Gli uccelli rapaci calarono su quei cadaveri, ma Abram li scacciò. ¹²Mentre il sole stava per tramontare, un torpore cadde su Abram, ed ecco terrore e grande oscurità lo assalirono. ¹³Allora il Signore disse ad Abram: "Sappi che i tuoi discendenti saranno forestieri in una terra non loro; saranno fatti schiavi e saranno oppressi per quattrocento anni. ¹⁴Ma la nazione che essi avranno servito, la giudicherò io: dopo, essi usciranno con grandi ricchezze. ¹⁵Quanto a te, andrai in pace presso i tuoi padri; sarai sepolto dopo una vecchiaia felice. Alla quarta generazione torneranno qui, perché l'iniquità degli Amorrei non ha ancora raggiunto il colmo". ¹⁷Quando, tramontato il sole, si era fatto buio fitto, ecco un braciere fumante e una fiaccola ardente passare in mezzo agli animali divisi. In quel giorno il Signore concluse quest'alleanza con Abram:

"Alla tua discendenza
io do questa terra,
dal fiume d'Egitto
al grande fiume, il fiume Eufrate;

la terra dove abitano i Keniti, i Kenizziti, i Kadmoniti, ²⁰gli Ittiti, i Perizziti, i Refaìm, ²¹gli Amorrei, i Cananei, i Gergesei e i Gebusei".

Genesi 16

Nascita di Ismaele e cacciata di Agar

Sarài, moglie di Abram, non gli aveva dato figli. Avendo però una schiava egiziana chiamata Agar,

²Sarài disse ad Abram: "Ecco, il Signore mi ha impedito di aver prole; unisciti alla mia schiava: forse da lei potrò avere figli". Abram ascoltò l'invito di Sarài.

³Così, al termine di dieci anni da quando Abram abitava nella terra di Canaan, Sarài, moglie di Abram, prese Agar l'Egiziana, sua schiava, e la diede in moglie ad Abram, suo marito. ⁴Egli si unì ad Agar, che restò incinta. Ma, quando essa si accorse di essere incinta, la sua padrona non contò più nulla per lei.

⁵Allora Sarài disse ad Abram: "L'offesa a me fatta ricada su di te! Io ti ho messo in grembo la mia schiava, ma da quando si è accorta d'essere incinta, io non conto più niente per lei. Il Signore sia giudice tra me e te!". ⁶Abram disse a Sarài: "Ecco, la tua schiava è in mano tua: trattala come ti piace". Sarài allora la maltrattò, tanto che quella fuggì dalla sua presenza. La trovò l'angelo del Signore presso una sorgente d'acqua nel deserto, la sorgente sulla strada di Sur, ⁸e le disse: "Agar, schiava di Sarài, da dove vieni e dove vai?". Rispose: "Fuggo dalla presenza della mia padrona Sarài". ⁹Le disse l'angelo del Signore: "Ritorna dalla tua padrona e restale sottomessa". ¹⁰Le disse ancora l'angelo del Signore: "Moltiplicherò la tua discendenza e non si potrà contarla, tanto sarà numerosa". ¹¹Soggiunse poi l'angelo del Signore:

"Ecco, sei incinta:
partorirai un figlio
e lo chiamerai Ismaele,
perché il Signore ha udito il tuo lamento.

¹²Egli sarà come un asino selvatico;
la sua mano sarà contro tutti
e la mano di tutti contro di lui,
e abiterà di fronte a tutti i suoi fratelli".

Agar, al Signore che le aveva parlato, diede questo nome: "Tu sei il Dio della visione", perché diceva: "Non ho forse visto qui colui che mi vede?". ¹⁴Per questo il pozzo si chiamò pozzo di Lacai-Roi; è appunto quello che si trova tra Kades e Bered. ¹⁵Agar partorì ad Abram un figlio e Abram chiamò Ismaele il figlio che Agar gli aveva partorito. ¹⁶Abram aveva ottantasei anni quando Agar gli partorì Ismaele.

Genesi 25 - Morte di Abramo e genealogia

¹ Abramo prese un'altra moglie, che aveva nome Keturà. ²Ella gli partorì Zimran, Ioksan, Medan, Madian, Isbak e Suach. ³Ioksan generò Saba e Dedan, e i figli di Dedan furono gli Assurìm, i Letusim e i Leummim. ⁴I figli di Madian furono Efa, Efer, Enoc, Abidà ed Eldaà. Tutti questi sono i figli di Keturà.

⁵Abramo diede tutti i suoi beni a Isacco. ⁶Invece ai figli delle concubine, che aveva avuto, Abramo fece doni e, mentre era ancora in vita, li licenziò, mandandoli lontano da Isacco suo figlio, verso il levante, nella regione orientale.

⁷L'intera durata della vita di Abramo fu di centosettantacinque anni. ⁸Poi Abramo spirò e morì in felice canizie, vecchio e sazio di giorni, e si riunì ai suoi antenati. ⁹Lo seppellirono i suoi figli, Isacco e Ismaele, nella caverna di Macpela, nel campo di Efron, figlio di Socar, l'Ittita, di fronte a Mamre. ¹⁰È appunto il campo che Abramo aveva comprato dagli Ittiti: ivi furono sepolti Abramo e sua moglie Sara. ¹¹Dopo la morte di Abramo, Dio benedisse il figlio di lui Isacco e Isacco abitò presso il pozzo di Lacai-Roi.

Questa è la discendenza di Ismaele, figlio di Abramo, che gli aveva partorito Agar l'Egiziana, schiava di Sara. ¹³Questi sono i nomi dei figli d'Ismaele, con il loro elenco in ordine di generazione: il primogenito di Ismaele è Nebaiòt, poi Kedar, Adbeèl, Mibsam, ¹⁴Misma, Duma, Massa, ¹⁵Adad, Tema, Ietur, Nafis e Kedma. ¹⁶Questi sono i figli di Ismaele e questi sono i loro nomi secondo i loro recinti e accampamenti. Sono i dodici principi delle rispettive tribù. ¹⁷La durata della vita di Ismaele fu di centotrentasette anni; poi spirò e si riunì ai suoi antenati. ¹⁸Egli abitò da Avìla fino a Sur, che è lungo il confine dell'Egitto in direzione di Assur. Egli si era stabilito di fronte a tutti i suoi fratelli.

ISACCO E I SUOI FIGLI ESAÙ E GIACOBBE

Esau e Giacobbe

Questa è la discendenza di Isacco, figlio di Abramo. Abramo aveva generato Isacco. ²⁰Isacco aveva quarant'anni quando si prese in moglie Rebecca, figlia di Betuèl l'Arameo, da Paddan-Aram, e sorella di Làbano, l'Arameo. Isacco supplicò il Signore per sua moglie, perché ella era sterile e il Signore lo esaudì, così che sua moglie Rebecca divenne incinta. ²²Ora i figli si urtavano nel suo seno ed ella esclamò: "Se è così, che cosa mi sta accadendo?". Andò a consultare il Signore. ²³Il Signore le rispose:

"Due nazioni sono nel tuo seno
e due popoli dal tuo grembo si divideranno;
un popolo sarà più forte dell'altro
e il maggiore servirà il più piccolo".

²⁴Quando poi si compì per lei il tempo di partorire, ecco, due gemelli erano nel suo grembo. ²⁵Uscì il primo, rossiccio e tutto come un mantello di pelo, e fu chiamato Esaù. ²⁶Subito dopo, uscì il fratello e teneva in mano il calcagno di Esaù; fu chiamato Giacobbe. Isacco aveva sessant'anni quando essi nacquero.

²⁷I fanciulli crebbero ed Esaù divenne abile nella caccia, un uomo della steppa, mentre Giacobbe era un uomo tranquillo, che dimorava sotto le tende. ²⁸Isacco prediligeva Esaù, perché la cacciagione era di suo gusto, mentre Rebecca prediligeva Giacobbe.

²⁹Una volta Giacobbe aveva cotto una minestra; Esaù arrivò dalla campagna ed era sfinito. Disse a Giacobbe: "Lasciami mangiare un po' di questa minestra rossa, perché io sono sfinito". Per questo fu chiamato Edom. ³¹Giacobbe disse: "Vendimi subito la tua primogenitura". ³²Rispose Esaù: "Ecco, sto morendo: a che mi serve allora la primogenitura?". ³³Giacobbe allora disse: "Giuramelo subito". Quegli lo giurò e vendette la primogenitura a Giacobbe. ³⁴Giacobbe diede a Esaù il pane e la minestra di lenticchie; questi mangiò e bevve, poi si alzò e se ne andò. A tal punto Esaù aveva disprezzato la primogenitura.

Queste indicazioni dovrebbero permetterci di tracciare i caratteri principali della sensibilità ebraica. Essa è senza dubbio profondamente segnata dalla scelta che l'ebreo fa di se stesso e del senso della sua situazione. Ma non ci interessa delineare un ritratto. Ci contenteremo dunque di evocare la lunga pazienza dell'ebreo e quell'attesa della persecuzione, quel presentimento della catastrofe che egli cerca di mascherare a se stesso durante gli anni felici e che scaturisce improvvisamente, quando il cielo si copre, sotto forma di *aura* profetica; sottolineeremo la natura particolare del suo umanesimo, quella volontà di fratellanza univer-

sale destinata a scontrarsi con il più ostinato dei particolarismi, e il miscuglio bizzarro di amore, disprezzo, ammirazione, diffidenza che nutre per quegli uomini che non vogliono saperne di lui. Non crediate che basti andare verso di lui a braccia aperte perché vi conceda la sua fiducia: ha appreso a discernere l'antisemitismo sotto le più rumorose manifestazioni di liberalismo. È altrettanto diffidente verso i cristiani quanto gli operai verso i giovani borghesi che « vanno verso il popolo ». La sua psicologia utilitarista lo porta a cercare dietro le testimonianze di simpatia che alcuni gli prodigano il gioco di interessi, il calcolo, la commedia della tolleranza. E del resto rare volte si sbaglia. Ma ciò nondimeno cerca appassionatamente queste testimonianze, ama gli onori di cui diffida, desidera essere dall'altra parte della barricata con loro, in mezzo a loro, accarezza il sogno impossibile di essere subitaneamente guarito del suo sospetto universale ad opera di qualche evidente prova di affetto, di buona volontà. Bisognerebbe descrivere questo mondo a due poli, questa umanità scissa in due e notare che ciascun sentimento ebraico ha una qualità diversa secondo che si rivolga ad un cristiano o ad un ebreo. L'amore di un ebreo per una ebrea non è della stessa natura dell'amore che egli porta ad una « ariana »; c'è uno sdoppiamento profondo nella sensibilità ebraica, mascherato sotto l'apparenza di un umanesimo universalistico. Bisognerebbe notare infine la freschezza disarmata e la spontaneità incolta dei sentimenti ebraici: occupato interamente a razionalizzare il mondo, l'israelita non autentico può senza dubbio *analizzare* i suoi affetti, ma non li può coltivare; può essere Proust ma non Barrès. La cultura dei sentimenti e dell'io presuppone un tradizionalismo profondo, un gusto del particolare e dell'irrazionale, un ricorso a metodi empirici, il godimento tranquillo di ben meritati privilegi

principi tutti di una sensibilità aristocratica. Basandosi su di essi, il cristiano si darà ogni cura per trattarsi come una pianta di lusso o come quei fusti di buon vino che venivano mandati sino nelle Indie per riportarli poi in Francia perché l'aria marina li penetrava e dava al vino un incomparabile sapore. La cultura dell'io è del tutto magica e partecipazionista, ma questa attenzione perpetuamente rivolta verso di sé finisce per portare qualche frutto. L'ebreo, che fugge se stesso e concepisce i processi psicologici come operazioni meccaniche piuttosto che come le attività di un organismo, assiste bensì al gioco delle sue inclinazioni, poiché si è posto sul piano riflessivo, ma senza intervenire attivamente; non è nemmeno sicuro di afferrare il vero senso: l'analisi riflessiva non è il migliore strumento d'indagine psicologica. Perciò il razionalista è continuamente sopraffatto da una massa mobile e fresca di passioni e di emozioni. Egli somma una sensibilità brutta alle raffinatezze della cultura intellettuale. C'è una sincerità, una giovinezza, un calore nelle manifestazioni di amicizia di un ebreo come raramente si potrà trovare presso un cristiano, invischiato nelle sue tradizioni e nelle sue cerimonie. Da ciò deriva anche il carattere disarmato della sofferenza ebraica, la più sconvolgente delle sofferenze. Ma non rientra nel nostro compito insistervi. Ci basta avere indicato le conseguenze che può avere la non autenticità ebraica. Ci contenteremo, per finire, di delineare a grandi tratti ciò che si chiama l'*inquietudine* ebraica. Gli ebrei infatti sono spesso inquieti. Un israelita non è mai sicuro del suo posto o delle sue proprietà; non potrebbe nemmeno affermare che domani sarà ancora nel paese che abita oggi; la sua situazione, i suoi poteri e persino il suo diritto di vivere possono essere messi in discussione da un momento all'altro; inoltre, come abbiamo già visto, egli è ossessionato dall'immagine inafferrabile e umilian-

te che le folle ostili hanno di lui. La sua storia è la storia di un errare di venti secoli; ad ogni istante deve attendersi di riprendere il suo bastone. Si trova a disagio persino nella sua pelle, nemico irrinconciliabile del suo corpo, intento a perseguire il sogno impossibile di una assimilazione che si allontana via via che egli tenta di raggiungerla. Non ha mai la sicurezza ottusa dell'« ariano », solidamente stabilito sulle sue terre e così certo dei suoi titoli di proprietà da poter anche dimenticare che è proprietario e trovare *naturale* il legame che lo unisce al suo paese. Ma non bisogna credere che l'inquietudine ebraica sia metafisica. Sarebbe sbagliato assimilarla all'angoscia che provoca in noi la considerazione della condizione umana. Direi che l'inquietudine metafisica è un lusso che l'ebreo, come l'operaio, non può oggi permettersi. Bisogna essere certi dei propri diritti e profondamente radicati nel mondo, bisogna non avere nessuno dei timori che assalgono ogni giorno le classi o le minoranze oppresse, per permettersi di interrogarsi sul posto dell'uomo nel mondo e sul suo destino. In una parola, la metafisica è appannaggio delle classi dirigenti ariane. Non si veda in queste osservazioni un tentativo di screditarla: essa ritornerà la preoccupazione essenziale dell'uomo, quando gli uomini si saranno liberati. L'inquietudine dell'ebreo non è metafisica, è sociale. L'oggetto consueto della sua preoccupazione non è ancora il posto dell'uomo nel mondo, ma il suo posto nella società: non vede l'abbandono di ciascuno in mezzo ad un universo muto, perché non emerge ancora dalla società nel mondo. È in mezzo agli uomini che egli si sente abbandonato; il problema razziale gli chiude l'orizzonte. La sua inquietudine non è di quelle che vogliono perpetuarsi; egli non se ne compiace: vuole essere assicurato. Mi si faceva notare che non vi sono stati in Francia degli ebrei surrealisti. La ragione è che il surrealismo pone, a suo

modo, la questione del destino umano. Le sue imprese di demolizione e il gran rumore fattovi intorno erano dei giochi lussuosi di giovani borghesi a proprio agio in un paese vittorioso che loro apparteneva. L'ebreo non si sogna di demolire, né di considerare la condizione umana nella sua nudità. È l'uomo sociale per eccellenza, perché il suo tormento è un tormento sociale. È la società, non il decreto di Dio, che ha fatto di lui un ebreo, che ha fatto nascere il problema ebraico; obbligato a scegliersi intieramente entro le prospettive definite da questo problema, è nella e dalla socialità che l'ebreo sceglie la sua stessa esistenza; il suo progetto costruttivo di integrarsi nella comunità nazionale è sociale, sociale lo sforzo che fa per pensarsi, cioè per situarsi in mezzo agli altri uomini, sociali le sue gioie e le sue pene; così è, perché la maledizione che pesa su di lui è sociale. Di conseguenza se gli si rimprovera la sua inautenticità metafisica, se gli si fa notare che la sua perpetua inquietudine è accompagnata da un radicale positivismo, non si dimentichi che i rimproveri si ritorcono contro chi li formula: l'ebreo è sociale perché l'antisemita l'ha fatto tale.

Tale è dunque quest'uomo braccato, condannato a scegliersi sulla base di falsi problemi e in una situazione falsa, privato del senso metafisico dall'ostilità minacciosa della società che lo attornia, ridotto ad un razionalismo della disperazione. La sua vita non è che una lunga fuga davanti agli altri e davanti a se stesso. Gli si è tolto persino il suo proprio corpo, si è tagliata in due la sua vita affettiva, lo si è ridotto a perseguire, in un mondo che lo respinge, il sogno impossibile di una fraternità universale. Di chi la colpa? Sono i nostri occhi che gli rispecchiano l'immagine inaccettabile che egli vuole dissimulare. Sono le nostre parole e i nostri gesti — *tutte* le nostre parole e *tutti* i nostri gesti, il nostro antisemitismo ma anche il no-

stro liberalismo condiscendente — che lo hanno avvelenato fino al midollo; siamo noi che lo costringiamo a *sceglersi ebreo*, sia che fugga, sia che si rivendichi, siamo noi che lo abbiamo costretto al dilemma della non autenticità o della autenticità ebraica. Noi abbiamo creato questa specie di uomini che non ha senso se non come prodotto artificiale di una società capitalista (o feudale), che non ha altra ragion d'essere che di servire da capro espiatorio di una collettività ancora prelogica. Questa specie di uomini che *testimonia dell'uomo* più di tutte le altre perché è nata da reazioni secondarie nell'interno dell'umanità, questa quintessenza d'uomo, disgraziata, sradicata, originariamente votata alla non autenticità o al martirio. Non c'è uno tra di noi che non sia, in questa circostanza, totalmente colpevole e anzi criminale; il sangue ebraico che i nazisti hanno versato ricade su tutte le nostre teste.

Resta vero, si dirà, che l'ebreo è libero: può scegliere di essere autentico. È vero, ma bisogna appunto comprendere che *ciò non ci riguarda*: il prigioniero è sempre libero di evadere, restando inteso che rischia la morte oltrepassando i reticolati; forse il suo carceriere è perciò meno colpevole? L'autenticità ebraica consiste nello scegliersi *come ebreo*, cioè nel realizzare la propria condizione ebraica. L'ebreo autentico abbandona il mito dell'uomo universale: si riconosce e si vuole nella storia come creatura storica e condannata; ha smesso di fuggire e di avere vergogna dei suoi. Ha compreso che la società è cattiva; al monismo ingenuo dell'ebreo non autentico sostituisce un pluralismo sociale; sa di essere *a parte*, intoccabile, maledetto, proscritto, ed è *come tale* che si rivendica. Rinuncia al suo ottimismo razionalista: vede che il mondo è smembrato in divisioni irrazionali ed accettando questo smembramento, almeno per quanto lo concerne, proclamandosi ebreo, fa suoi alcuni di codesti valori e di codesti

divisioni; sceglie i suoi fratelli e i suoi pari: sono gli altri ebrei; ambisce alla grandezza umana poiché accetta di vivere in una condizione che si definisce precisamente come impossibile a viverci, poiché trae il suo orgoglio dalla sua umiliazione. Toglie ogni potere ed ogni virulenza all'antisemitismo nel momento stesso in cui cessa di essere passivo. Infatti l'ebreo non autentico fuggiva la sua realtà ebraica ed era l'antisemita che lo faceva ebreo suo malgrado: mentre invece l'ebreo autentico *si fa ebreo* egli stesso e da se stesso, a dispetto di tutti; accetta tutto fino al martirio e l'antisemita, disarmato, deve accontentarsi di abbaiare al suo passaggio senza poterlo azzannare. Di colpo l'ebreo, come ogni uomo autentico, sfugge alla descrizione: i caratteri comuni che abbiamo rilevato negli ebrei non autentici provenivano dalla loro comune non autenticità. Non ne ritroveremo nessuno nell'ebreo autentico: questi è ciò che si fa, ecco tutto quanto ne possiamo dire. Si ritrova nel suo abbandono consentito, come uomo, un uomo intero, con gli orizzonti metafisici che comporta la condizione umana.

Le anime belle non possono però tranquillizzarsi dicendo: « Ebbene, poiché l'ebreo è libero, che sia dunque autentico e avremo pace ». La scelta dell'autenticità non è una soluzione sociale del problema ebraico; non è nemmeno una soluzione individuale. Certo, gli ebrei autentici sono oggi assai più numerosi di quanto non si immagini. Le sofferenze che hanno dovuto sopportare durante questi ultimi anni hanno contribuito non poco ad aprire loro gli occhi, e a me sembra anzi probabile che esistano più ebrei autentici che autentici cristiani. Ma la scelta che hanno fatto di se stessi non facilita per nulla la loro azione individuale, al contrario. Ecco per esempio un ebreo francese « autentico » il quale, dopo essersi battuto nel 1940, dirige a Londra una rivista di propaganda francese duran-

Bernard-Henry LÉVI e Jean-Paul SARTRE,
La speranza oggi, a cura di Maria Russo,
Milano, Mimesis, 2019

12. *Il vero ebreo e l'Uno*

B.L. Forse non abbiamo preso abbastanza sul serio il significato di una certa diffidenza ebraica nei confronti della massa rivoluzionaria. Forse non ci siamo abbastanza chiesti che verità racchiudeva questa sfiducia. L'uomo ebreo, in particolare nella società cristiana, non poteva forse presagire nella massa rivoluzionaria la massa del pogrom? Egli non ha in qualche modo l'esperienza della perversione che noi cerchiamo oggi di criticare?

J.-P.S. Non dimenticare che c'era un numero considerevole di ebrei nel Partito Comunista nel 1917. In un certo senso, potremmo dire che sono loro che hanno guidato la rivoluzione. Dunque, qui c'è qualcosa che non va del tutto nel senso che dici.

B.L. Io ti parlo, ovviamente, dell'uomo ebreo che è rimasto ebreo. L'ebreo sa che è minacciato nel momento in cui una folla si considera un corpo mistico. Grazie alla sua esperienza, non può fare della plebe un organismo puro di resistenza. Può, al contrario, distinguere ciò che rientra nella verità fraterna in un movimento rivoluzionario e ciò che rientra nel sacro e nelle sue minacce terroriste. Questo ci porta alla seguente conclusione, e cioè che l'esperienza ebraica è essenziale per ripensare la rivoluzione e che bisogna comprendere l'intero potenziale di questa esperienza? L'uomo ebreo è doppiamente interessato al nostro problema. Anzitutto, alla radice dell'idea rivoluzionaria, egli deve riconoscere, malgrado tutte le perversioni, l'idea messianica. E, d'altra parte, è il primo a soffrire della perversione di questa idea. S'impone dunque un compito: comprendere propriamente questa idea, restaurare il suo senso.

J.-P.S. Penso che tu non abbia torto.

B.L. Da questo punto di vista, il contesto intellettuale presenta un pericolo. È come se un po' dappertutto si facesse del messianismo la fonte di tutti i nostri mali. Quando la "nuova destra" prende di mira il

messianismo, fa il suo lavoro. La cosa più grave è che anche nella sinistra va di moda prendersela con tutti i messianismi. Ma ci siamo chiesti che cosa fosse il messianismo? Propriamente il messianismo ebraico? No, facciamo finta di saperlo. Quando ammetteremo di non saperlo e che dobbiamo saperlo con la massima urgenza? Possiamo ancora dimenticare che alla base dello schifo antisemita troviamo l'ignoranza?

J.-P. S.: Il messianismo era per me un'idea vuota di significato nel momento in cui scrivevo le *Riflessioni sulla questione ebraica*. Se oggi ha assunto un ricco significato per me è in parte grazie alle nostre conversazioni, che mi hanno fatto capire che cosa rappresenta per te.

B. L.: Ai tempi delle *Riflessioni sulla questione ebraica* tu avevi pensato che l'ebreo - diciamolo in una formula provocatoria - era un'invenzione dell'antisemita. In ogni caso, non c'era un pensiero ebraico, non c'era una storia ebraica. Hai cambiato questa idea?

J.-P. S.: No. Io considero questa una descrizione superficiale dell'ebreo tale quale è, per esempio, nel mondo cristiano, dove egli è costantemente risucchiato a tutti gli angoli delle strade dal pensiero antisemita che lo divora e che cerca di pensarlo, di coglierlo nel più profondo del suo essere. Certamente, l'ebreo è vittima dell'antisemita. Solo che io mi limitavo a quella forma di esistenza dell'ebreo. Tuttavia, ne conoscevo di ebrei. Attualmente, penso che ci sia

una realtà ebraica al di là dei danni dell'antisemitismo sugli ebrei, che ci sia una realtà profonda dell'ebreo come del cristiano. Molto diversa, certo, ma dello stesso tipo in confronto a certe totalità. L'ebreo pensa di avere un destino. Bisognerebbe che spiegassi come sono arrivato a pensare questo.

B. L.: Stavo per chiedertelo.

J.-P. S.: È stato frequentando più ebrei dopo la Liberazione. Prima ne conoscevo, certo, ma non avevo un legame profondo con loro. Dopo, ho conosciuto Claude Lanzmann, che è diventato uno dei miei migliori amici. Successivamente, ho adottato mia figlia, che è ebrea, Arlette; pertanto ho vissuto spesso con lei, e so come pensa, e poi ho incontrato te, abbiamo lavorato insieme, e abbiamo anche vissuto insieme dei momenti di vita più rilassati e quotidiani. Di conseguenza, ho una visione molto più accurata sulle questioni ebraiche. È questo ciò che è essenzialmente cambiato, credo. In fondo, fino alla *Questione ebraica* ero soprattutto ostile all'antisemitismo, e la *Questione ebraica* è una dichiarazione di guerra contro gli antisemiti, niente di più.

B. L.: Quando ho letto a diciassette anni le *Riflessioni sulla questione ebraica*, quel libro ha funzionato come una lodevole legittimazione del mio desiderio di guerra contro l'antisemitismo. Ma allo stesso tempo tu mi assicuravi che se questa guerra fosse stata vit-

toriosa, io avrei scoperto ciò che desideravo scoprire: che sono un uomo, non un ebreo. Il libro legittimava oscuramente anche una forma di disconoscimento di sé. Io non lo pensavo allora, nota bene.

J.-P. S.: È possibile. Tu lo hai sentito così e penso che anche altri abbiano potuto sentirlo in questo modo. È perché ciò che mancava era precisamente la realtà dell'ebreo. Nota che questo tipo di realtà, che è insomma metafisica, come quella dei cristiani d'altronde, occupava un posto troppo piccolo all'epoca nella mia filosofia. C'era la coscienza di sé, che spogliavo di tutte le caratteristiche particolari che venivano dall'interno e che poi facevo riscoprire dall'esterno. Privato delle caratteristiche metafisiche e soggettive, l'ebreo non poteva esistere in quanto tale nella mia filosofia. Adesso, vedo gli uomini diversamente. Mi è venuta la curiosità di cercare quale poteva essere la realtà ebraica da dentro. Ma ecco: riuscire a comprendere l'ebreo da dentro, per me è veramente impossibile: bisognerebbe essere ebreo.

B. L.: Ma perché hai potuto farlo con Gustave Flaubert?

J.-P. S.: Perché Gustave Flaubert mi ha dato molti più dettagli di quelli che mi ha dato un ebreo. La maggior parte delle cose più importanti sugli ebrei sono scritte in lingua straniera, in particolare in ebraico, qualche volta in *yiddish*.

124

B. L.: Avresti potuto aprire un qualche libro, per esempio quello che hai appena finito di leggere, la *Storia di Israele* di Baron; questo forse non ti avrebbe spinto a scrivere che non c'è una storia ebraica...

J.-P. S.: Mi rendo conto, leggendo Baron, che non avrebbe cambiato il mio punto di vista di allora.

B. L.: Perché?

J.-P. S.: Perché nel momento in cui ho detto che non c'era una storia ebraica pensavo la storia sotto una forma ben definita: la storia della Francia, la storia della Germania, la storia dell'America, degli Stati Uniti. In ogni caso, la storia di una realtà politica sovrana con una terra e con rapporti con altri Stati simili. Mentre bisognava pensare che la storia potesse essere un'altra cosa se si voleva dire che c'è una storia ebraica. Bisognava concepire la storia ebraica non soltanto come la storia di una dispersione degli ebrei nel mondo, ma anche come l'unità di questa diaspora, l'unità degli ebrei dispersi.

B. L.: L'ebreo, nella sua realtà profonda, può dunque permetterci di sganciarci dal rapporto con la filosofia della storia.

J.-P. S.: Precisamente. La filosofia della storia non è la stessa se c'è una storia ebraica o se non c'è. Eppure, c'è una storia ebraica, è evidente.

126

B. L.: Avresti forse potuto superare questo ostacolo.

J.-P. S.: Non è un ostacolo assoluto per un francese che non sa l'ebraico: gli basta studiarlo. Ma passa molto tempo tra il momento in cui egli comincia e il momento in cui si potranno leggere i libri che lo interessano. Insomma, io non posso andare fino in fondo alla mia conoscenza della realtà ebraica, ma posso vedere alcuni principi e inizi di cammino che potrebbero condurmi verso quella conoscenza.

B. L.: Ma quando hai scritto le *Riflessioni*, tu hai certamente raccolto della documentazione...

J.-P. S.: No.

B. L.: Come no?

J.-P. S.: Mai. Ho scritto la *Questione ebraica* senza alcuna documentazione, senza leggere un libro ebraico.

B. L.: Come hai fatto?

J.-P. S.: Ho scritto quello che pensavo.

B. L.: Ma a partire da cosa?

J.-P. S.: A partire da niente, a partire dall'antisemitismo che volevo combattere.

125

B. L.: In altre parole, la storia che Hegel ha introdotto nel nostro orizzonte ha voluto farla finita con l'ebreo, ed è l'ebreo che permetterà di uscire da questa storia che ha voluto imporci Hegel.

J.-P. S.: Assolutamente, perché questo dimostra che c'è un'unità reale degli ebrei nel tempo storico, e questa unità reale non è dovuta a un'aggregazione su un territorio storico, ma a delle azioni, a degli scritti, a dei legami che non derivano dall'idea di patria, se escludiamo gli ultimi anni.

B. L.: Da dove viene, secondo te, questa unità della realtà ebraica?

J.-P. S.: È esattamente ciò che ho cercato di comprendere. Ma, a ben vedere, io credo che l'essenziale per l'ebreo sia che, da molte migliaia di anni, abbia un rapporto con un solo Dio; l'ebreo è monoteista, ed è ciò che lo distingueva da tutti gli altri popoli antichi che avevano tutti una pluralità di divinità, ed è ciò che lo ha reso essenziale e autonomo. Questo rapporto con Dio era, in più, molto particolare. Certo, le divinità hanno sempre avuto rapporti con gli uomini: Zeus aveva dei rapporti con gli uomini, intratteneva delle relazioni sessuali con le donne, in breve, si trasformava in un uomo quando voleva, quindi non c'è niente di nuovo in questo.

Ciò che è nuovo è il modo in cui questo Dio si relazionava con gli uomini. Il rapporto che caratterizza-

127

va gli ebrei è un rapporto immediato con quello che chiamavano il Nome, cioè Dio. Dio parla con l'ebreo, l'ebreo capisce la sua parola e, attraverso tutto questo, quello che c'è di reale è un primo legame metafisico tra l'ebreo e l'infinito. È questa, io credo, la prima definizione dell'antico ebreo, l'uomo la cui vita è in qualche modo determinata e regolata dal suo rapporto con Dio. E tutta la storia ebraica consiste proprio in questo rapporto primario.

Per esempio, il grande evento che ha cambiato la vita degli ebrei, in modo considerevole, che ne ha fatto in generale un popolo di sofferenti, esuli o martiri, è stato l'apparizione del cristianesimo, cioè di un'altra religione con un solo Dio. Ci sono stati dunque due monoteismi, e il secondo – sebbene s'ispiri al primo e consideri la Bibbia come testo sacro – non è stato per questo meno ostile in modo costante al popolo ebraico.

B. L.: Dimmi: in che cosa ti interessa questo rapporto con un Dio unico, questo destino d'Israele?

J.-P. S.: Ma non è neanche il Nome che ha un significato per me. L'essenziale è il fatto che l'ebreo ha vissuto e che ancora vive metafisicamente.

B. L.: Allora, è il carattere metafisico dell'ebreo che ti interessa?

J.-P. S.: È il suo carattere metafisico, che gli è venuto dalla religione.

B. L.: Ovviamente. E allora, è questo che ti interessa?

J.-P. S.: Questo. Ma anche il fatto che abbia un destino.

B. L.: È la stessa cosa, no?

J.-P. S.: Non è del tutto la stessa cosa. Questo significa qualcosa di ben preciso. La religione ebraica implica una fine di questo mondo e allo stesso tempo l'apparizione di un altro mondo, un altro mondo che sarà fatto come questo, ma dove le cose saranno organizzate in un altro modo. C'è anche un altro argomento che mi piace: i morti ebrei e gli altri, d'altronde, resusciteranno, ritorneranno sulla terra. Contrariamente alla concezione cristiana, i morti ebrei non hanno altra esistenza che quella della tomba, e torneranno come vivi in questo nuovo mondo. Questo nuovo mondo è il fine.

B. L.: E questo in che modo t'interessa?

J.-P. S.: La finalità alla quale gli ebrei tendono più o meno coscientemente, ma che dovrebbe finalmente riunire l'umanità. Questo fine tanto sociale quanto religioso che solo il popolo ebraico...

B. L.: È evidente perché sei stato sensibile all'idea della fine della preistoria umana che hai trovato in Marx; essa poteva dare consistenza alla tua concezio-

ne del progetto individuale. Ma in che cosa questo fine messianico ebraico può interessarti oggi?

J.-P. S.: Precisamente perché non ha elementi marxisti, cioè non è un fine definito a partire dalla situazione presente e progettato nel futuro, con delle fasi che permetteranno di raggiungerlo attraverso lo sviluppo di certi fatti oggi.

B. L.: Puoi precisare questo punto?

J.-P. S.: Non ha niente di questo il fine ebraico. Se vuoi, è l'inizio dell'esistenza degli uomini gli uni per gli altri. Vale a dire, un fine morale. O, più esattamente, è la morale. L'ebreo pensa che la fine del mondo, di questo mondo, e il sorgere dell'altro, corrisponda al manifestarsi dell'esistenza etica degli uomini che vivono gli uni per gli altri.

B. L.: Sì, ma l'ebreo non aspetta la fine del mondo, come tu l'hai descritta, per adottare un'etica.

J.-P. S.: Anche noi, i non ebrei, stiamo cercando un'etica. Si tratta di trovare il fine ultimo, cioè il momento in cui veramente la morale sarà semplicemente il modo di vivere degli uomini gli uni in rapporto agli altri. Le normative e le prescrizioni che ha adesso probabilmente non le avrà più; questo è stato detto spesso, d'altronde. La morale sarà il modo in cui si formano i pensieri, in cui si formano i sentimenti...

130

dimenticano che una società di questo genere non è una società di fatto, ma, potremmo dire, è una società di diritto. Vale a dire una società nella quale i rapporti tra gli uomini sono morali. Ebbene, è a partire da una specie di messianismo che possiamo pensare veramente questa idea di etica come fine ultimo della rivoluzione. Certo, ci saranno dei problemi economici immensi; ma precisamente, all'opposto di Marx e dei marxisti, questi problemi non rappresentano l'essenziale. La loro soluzione è un mezzo, in determinate circostanze, per ottenere un concreto rapporto tra gli uomini.

B. L.: Non dimenticare che l'ebreo ha una lunga esperienza di falso messianismo: la combinazione dell'uomo ebreo e dell'uomo di sinistra non è certamente scontata, nemmeno presupponendo la ridefinizione di quest'ultimo.

J.-P. S.: Eppure, la realtà ebraica deve rimanere nella rivoluzione. Essa deve apportarvi la forza della morale.

B. L.: Insomma – perché bisogna ovviamente che ci fermiamo – tu stai ricominciando a settantacinque anni?

J.-P. S.: In realtà, mi è successa la stessa cosa due volte nella mia vita – voglio dire, la tentazione della disperazione. La prima volta, era nel 1939-1945: usci-

132

B. L.: Sì, ma l'ebreo ha pensato che potesse esserci un superamento della Legge – se possiamo ancora dire questa parola con innocenza – dall'alto, non dal basso. Non è mettendo oggi le regole, e i pensieri sulle regole, tra parentesi, come dici, che ci si prepara a questo fine in cui ci sarà l'abolizione delle regole. L'uomo moderno ha preteso di aggirare la regola dal basso. Con la trasgressione oppure decretando che ogni idea di legge fosse decaduta.

J.-P. S.: Assolutamente. È per questo, d'altronde, che per me il messianismo è una cosa importante, che solo gli ebrei hanno pensato in questo modo ma che potrebbe essere utilizzato dai non ebrei per altri scopi.

B. L.: Perché altri scopi?

J.-P. S.: Perché lo scopo dei non ebrei, ai quali mi associo, è la rivoluzione. E che cosa intendiamo per rivoluzione? La soppressione della società presente e la sua sostituzione con una società più giusta in cui gli uomini possono avere buoni rapporti gli uni con gli altri. Questa idea di rivoluzione ricorre oggi da molto tempo.

B. L.: O una cosa o l'altra, oppure ti trovi...

J.-P. S.: I rivoluzionari vogliono realizzare una società umana e soddisfacente per gli uomini; ma

131

vo dalla giovinezza, non facevo politica, mi occupavo di letteratura, vivevo con i miei amici, ero felice, la mia vita era disegnata. Avvenne la guerra e, poco a poco, soprattutto dopo la sconfitta e l'Occupazione tedesca, mi sono sentito completamente privato di un mondo che credevo di avere davanti a me: mi trovavo davanti un mondo di miseria, di male e di disperazione. Ma ho rifiutato questa possibilità di disperarmi, come succedeva così frequentemente intorno a me, e mi sono legato agli amici che non disperavano, che pensavano che si potesse lottare per un futuro felice, anche se non c'era alcuna possibilità che questo futuro esistesse. Dovevamo resistere, senza dubbio, ma il destino della guerra era lontano da noi, era con gli Inglesi, con gli Americani...

Allora ho sentito la non-esistenza, la banalità quotidiana che minacciava ogni francese, che minacciava me; e se ho creduto, malgrado tutto, al declino del potere nazista e alla fine della guerra, è stato a causa di qualcosa in me, la speranza, che non è mai rimasta sconfitta per lungo tempo. Poi la guerra è finita. Da quel momento, ho avuto una vita non sempre felice ma fortemente segnata da dibattiti, da cause da difendere; qualche volta, con il pensiero che minacciava di cadere nella disperazione, come durante la guerra di Corea, ma che poi si riprendeva in fretta. E poi, poco a poco, ancora, qualcosa ha iniziato a disfarsi. Nel 1975 ero ancora quello che era stato scosso dal maggio del 1968 e che, in fondo, provava a collegare le sue idee con quelle dei sessantottini senza troppe contraddi-

133

zioni. E poi la situazione internazionale è diventata quella che è oggi, vale a dire un trionfo delle idee di destra, almeno da parte dei governi, nella maggior parte delle nazioni.

B. L.: Stai mettendo anche l'Unione Sovietica tra queste idee di destra?

J.-P. S.: Naturalmente. E gli Americani, gli Svedesi...

B. L.: Gli Svedesi?

J.-P. S.: Sì. Il loro nuovo governo è di destra, mentre per anni la Svezia è stata di sinistra. Era un mondo strano, d'altronde, che noi altri marxisti non potevamo riconoscere, perché era socialista senza essere marxista: questa ci sembrava una cosa sospetta. Insomma, tutte le nazioni oggi hanno una destra trionfante. D'altra parte, la Guerra fredda tende a rinascere. L'invasione dell'Afghanistan è un fatto particolarmente preoccupante. Una terza guerra mondiale non è impossibile, e soprattutto per ragioni che sono tutte sbagliate, tutte mal pensate. Il pianeta è oggi diviso tra poveri che sono estremamente poveri, che muoiono di fame, e un piccolo numero di ricchi, che cominciano a diventare meno ricchi, ma che lo sono ancora molto.

Davanti a questa terza guerra mondiale che potrebbe essere dichiarata un giorno, davanti a questo insieme miserabile che è il nostro pianeta, mi torna

la tentazione di cadere nella disperazione: l'idea che non finirà mai, che non ci sia uno scopo, che non ci sono che fini particolari per i quali combattiamo. Facciamo delle piccole rivoluzioni, ma non c'è un fine umano, non c'è qualcosa che interessa l'uomo, non ci sono che disordini. Potremmo pensarla così. La disperazione viene a tentarti costantemente senza sosta, soprattutto quando sei vecchio e pensi: ebbene, in ogni caso, morirò nel giro di cinque anni al massimo - in realtà, penso dieci anni, ma potrebbero benissimo essere cinque. In ogni caso, il mondo sembra brutto, malvagio e senza speranza. Questa è la silenziosa disperazione di un vecchio che vi morirà dentro. Ma appunto, io resisto e so che morirò nella speranza; ma questa speranza, bisogna fondarla.

Occorre tentare di spiegare perché il mondo oggi, che è orribile, non è che un momento nel lungo sviluppo storico, che la speranza è sempre stata una delle forze dominanti delle rivoluzioni e delle insurrezioni, e che sento ancora la speranza come mia concezione del futuro.

che ne sarà di noi, se si caccia in testa di rubarci la parte, di diventare ragionevole come noi?¹⁴ Che se la faccia sotto, passi, il problema è di Simone de Beauvoir e tanto meglio per lei se, per di più, la butta in letteratura; ma che si sputi addosso solo per il gusto di rubarci lo sputo di bocca, non è onesto, non glielo si può perdonare: questo sì che è un dolo, un torto inestimabile, un danno.

Lo strepito s'ingigantisce. Supera i confini del quartiere, di Parigi, del paese. Per mesi e mesi sulla stampa del mondo intero non si parla che di questo incredibile caso: la rapina filosofica del secolo; la più formidabile distrazione di fondi ideologici mai commessa; il più grande filosofo vivente che ha deciso (è stato aiutato a decidere?) di gettare alle ortiche una buona metà della propria opera e ha finito per travestirsi da rabbino.

Per tutta questa gente, Sartre non è solo vecchio, è rimbambito. Non è soltanto in preda al fascino di Benny Lévy, ma sequestrato. Vittima d'un furfantello giudaico-gauchista che, quanto a "scuoterlo", l'ha scosso, e, in articolo di morte, come un confessore perverso, gli avrebbe estorto una dichiarazione di abiura.

Un Sartre ebreo

Non spetta evidentemente a me "difendere" Benny Lévy.

Si è difeso benissimo da solo dapprima sulla stampa,¹⁵ poi nella prefazione all'edizione completa del colloquio pubblicata in seguito – è l'unica scusante dei sartriani – dalla casa editrice Verdier.

Ha raccontato molto bene come, «sbalordito» dal passo sulla resurrezione dei corpi, abbia tentato di «farlo saltare», ma si è reso conto che Sartre ci teneva molto.

Ha riferito come, stupito dalla dichiarazione di non aver fatto l'esperienza dell'angoscia, del bluff della nausea, insieme ad Arlette, avesse attirato l'attenzione del vegliardo sulle «reazioni» che quella confessione non avrebbe mancato di suscitare, ma si è accorto che era proprio la parte del colloquio su cui desiderava insistere.

Anche Arlette Elkaim, la figlia di Sartre, è intervenuta. E lo ha fatto con una lettera aperta,¹⁶ insieme molto bella e molto dura, indirizzata al Castoro, un anno dopo la morte di Sartre, e quando la pubblicazione della *Cerimonia degli addii* aveva riaperto la disputa. Era il tempo, racconta, in cui «cercavo di fargli da occhio»; come già avevo fatto per «altre conversazioni della stessa epoca», gli ho «letto e riletto» il dialogo; l'ho ripreso «frase per frase, e parecchie volte, fino ad annoiarlo»; e lui ha dunque avuto tutto l'agio di «aggiungere e correggere quello che ha

voluto». Poi, inesorabile: niente le avrebbe impedito, «in ogni modo», di fare come me; niente né nessuno le avrebbe impedito di «sedersi accanto a lui, con i fogli in mano, ed esprimergli le sue critiche»; fu lui il primo a stupirsi che «lei non lo abbia fatto»; ci sarebbe piaciuto, ci piacerebbe, «dirle la verità lapalissiana che prima di morire Sartre era vivo: non ci vedeva quasi più, il suo organismo andava degradandosi, ma intendeva nei due significati del termine, e lei lo ha trattato come un morto che ha la sconvenienza di manifestarsi». E poi ancora questo, il colpo di grazia: l'idea di un «tribunale sartriano»... come è potuta venirle in mente quest'idea di un «tribunale sartriano»? «Come le è saltato in testa di andare a dire, proprio a lui, che pensava di riunire un "tribunale sartriano" per giudicare le sue conversazioni?»

Mi guarderò bene, dunque, dal prendere posizione in questa disputa tra le "due famiglie".

Tanto più che sia il tono di questa lettera sia quello che si è arrivati a dire, qua e là, sull'atteggiamento di Lévy e Arlette nei giorni successivi alla morte di Sartre (appartamento svuotato e chiuso prima dell'arrivo del Castoro, neppure un oggetto per lei, neppure un soprammobile, un effetto personale, un libro in ricordo, liti sull'eredità, guerra di appropriazione intorno al cadavere e alla sua memoria) indicano che, da una parte come dall'altra, non ci fu esclusione di colpi.

Ma in definitiva ci sono i fatti. Ci sono i testi, e i fatti, e testi che sono anche fatti. E riprendendo tutti questi fatti, raccogliendo tutte le carte di questo singolare contenzioso, vediamo emergere, comunque, qualche solida prova.

Anzitutto questa. Si parla di "manipolazione". Sartre sarebbe stato selvaggiamente "manipolato" dall'ignobile Benny Lévy. D'accordo. Ma, manipolazione per manipolazione, chi, dopo tutto, manipola chi? Siamo proprio sicuri, se andiamo a leggere, che la manipolazione sia sempre andata in un'unica direzione? È vero, il giovane rivoluzionario porta il vecchio maestro sul proprio terreno. E quando per esempio analizza la crisi, e poi la morte, del gauchismo, quando ricorda come la Gauche prolétarienne avesse voluto «andare oltre l'idea comunista o stalinista del partito» ma fosse morta per averlo fatto basandosi sul ricordo dei sanculotti e del *Père Duchesne*, quando fa il processo al «radicalismo» e a quella che chiama «sovranità in piedi», quando all'inizio dell'ultima sezione del testo accenna all'antichissima «diffidenza» ebraica nei confronti della folla e dell'idea «rivoluzionaria», quando parla del «presentimento» ebraico di una permanenza, «sotto la folla rivoluzionaria», delle paure e delle inquietudini della «folla pogromista», è lui, Lévy, a parlare e Sartre si

limita ad assentire: «Sì...» «non dico di no...», «è vero...», «penso che tu non abbia torto...», un tono da dialogo platonico solo che Lévy fa la parte di Socrate e Sartre quella di Ermocrate o Crizia. Ma il testo non è fatto tutto di questa stoffa. Ci sono altri passi nei quali Sartre, a sua volta, dichiara di servirsi dell'interlocutore come d'un «obiettore», d'un «contraddittore», dice quasi d'un «punching-ball». C'è una pagina dove afferma, senza il minimo imbarazzo che, più che dei suoi libri, si ricorda bene di quel ragazzo, di quel discepolo, che, dieci anni prima, arrivando dall'Egitto, vi ha attinto il gusto di filosofare; e aggiunge: com'è comodo avere sottomano un tipo così! Può esserci modo migliore di verificare un'eventuale contraddizione in ciò che si sta dicendo con quanto si è potuto scrivere «nel 1950»? Quando mi sono reso conto di questo, insiste, quando ho visto che conoscevi «la storia dei miei pensieri» bene quanto «la storia della filosofia», quando ho capito che eri la memoria vivente del Sartre-pensiero e che, grazie alle nostre conversazioni, avevo accesso a questo archivio incarnato, sei diventato «interessante per me», direi anche: «estremamente utile», e tanto peggio se l'espressione appare cinica... Chi, nella fattispecie, si serve di chi? Non è Sartre a strumentalizzare Victor almeno quanto Victor strumentalizza Sartre (e quanto, detto fra parentesi, è stato strumentalizzato da quei «sartriani» che, da quarant'anni, si sono costruiti la loro vita, le loro imprese, talvolta la loro felicità o il loro pensiero, all'ombra della cattedrale sartriana)?

Poi questa. Benny Lévy che «dà del tu» a Sartre... Sartre «strapazzato» o «malmenato»... Sartre nei panni del povero vecchietto pestato da un manigoldo e dalla sua complice Elkaïm... È strano. Ma esiste, nell'opera di Sartre, un altro libro costruito su questo modello. Esiste un primo libro di conversazioni, apparso sei anni prima, in cui Sartre dialoga già con Benny Lévy (che si faceva ancora chiamare Pierre Victor) e con un altro maoista, autore di un libro sulle Indie rosse dei «naxaliti», Philippe Gavi. Già in quel libro a Sartre veniva dato del tu. Già in quel libro veniva trattato «da pari a pari» da parte di giovani compagni un po' insolenti che, non contenti di trattarlo a pesci in faccia e di invitarlo, come facevano anche loro, a «strapparsi di dosso la carcassa dell'intellettuale», non contenti di averlo fatto «entrare alla Renault nascosto in un camion» o di averlo «mandato a farsi rompere il muso dai poliziotti in certe spedizioni spesso inutili», esigevano adesso, per dirla con le loro parole, un «diritto di controllo» sulla sua attività di scrittore. Se c'è un testo «giovanilista» nella biblioteca sartriana, se c'è un libro in cui il grande Sartre accetta di cospargersi il capo di cenere e proclamare a chi voglia stare ancora ad ascoltarlo la propria umiltà d'intellettuale decadente, borghese e inutile di fronte alla parola chiara di una gioventù sacra che avrebbe fat-

to il Maggio '68 «contro di lui» e contro quelli come lui, è quel primo dialogo, che è *Ribellarsi è giusto* e che, a distanza, non si può rileggere senza farsi venire i brividi. Domanda, allora. Com'è che tutta quella gente, quando uscì *L'Espoir maintenant*, aveva l'aria tanto sgomenta? Com'è che l'altro testo, il primo testo, lo mandò giù come un bicchier d'acqua mentre per questo, all'improvviso, ha fatto tante storie? Com'è possibile che nessuno si sia scomposto, e neppure oggi si scomponga, per un libro dove, per di più, profferiva autentiche enormità e dove il giovanilismo gli faceva raccomandare, per esempio, ai suoi compagni di «mantenere» un'«organizzazione chiaramente illegale e sempre in grado di tentare azioni illegali e violente», o caratterizzare il «suffragio universale» come un «inganno del potere borghese, che ha lo scopo di sostituire una forma di legalità alla legittimità dei movimenti popolari e della democrazia diretta», o ancora ridurre il bel «pessimismo» dell'epoca della *Nausea* a «uno sfizio da dopopranzo» o a un vago «fatto di carattere, come portare le bretelle invece della cintura»¹⁷ e perché è apparso più grave sentire Sartre dichiarare di aver trovato nella Bibbia i rudimenti di un'ontologia, di una morale, di un pensiero di resistenza? Mentre Pierre Victor veniva tollerato, è Benny Lévy a costituire un problema? Strano.

Questa, ancora. Sartre, per quel che ne sappiamo, non è alla sua prima autodemolizione. Questo specialista della sconfessione, questo maestro d'infedeltà, ha sempre fatto dell'obbligo di pensare contro se stesso, di rompersi le ossa del capo, di spaccare la pietra delle proprie idee non appena possibile, il primo imperativo di un pensiero degno di questo nome. Ha passato la vita, come si ricorderà, a cambiare, rinnegarsi, strappare un pezzo della propria opera, sostituirlo febbrilmente con un altro, rompere ancora, deludere, smentirsi, contraddirsi. Ha già detto nel film di Contat e Astruc, nella conversazione con Redmond O'Hanlon e prima ancora in un frammento dei *Taccuini della strana guerra*,¹⁸ di non aver mai «vissuto» l'esperienza della «nausea». Ha già detto a Pierre Verstraeten quindici anni prima che «diciamo sempre, in maggiore o minore misura, qualcosa di diverso da quello che vogliamo dire».¹⁹ Ha detto e ridetto che, nell'*Essere e il nulla*, ci sono «capitoli pessimi»²⁰ e che, se potesse, gli piacerebbe cancellarli dalle sue opere complete. Ha scritto la *Critica della ragione dialettica* in odio all'*Essere e il nulla* e ha scritto, poi, *Le parole* in odio all'*Essere e il nulla*, alla *Critica* e alla *Nausea*. Stessa domanda, allora: perché diritto alla ritrattazione ieri e interdizione di fatto oggi? Com'è possibile averlo seguito in tutti questi cambiamenti di linea, che del resto non spiegava mai, e adesso, all'improvviso, impuntarsi? Com'è che, tutt'a un tratto, diventa irritante quanto era stato accettato, anzi celebrato, nell'intero corso della sua esistenza: quel gu-

sto della rottura che veniva considerato il suo stile peculiare? Com'è che la sua capacità di apostasia, che veniva considerata la prova della sua vitalità, se non addirittura della sua sovrana e preziosa libertà, adesso che si tratta di Lévy e delle loro riflessioni in comune sulla mistica, il genio, il destino metafisico dell'ebraismo, viene vista esclusivamente come indice del suo naufragio? Strano... Sempre più strano.

E infine c'è il testo. C'è un testo dietro tutto ciò. Un vero testo. E di questo testo voluto, parlato e, lo si voglia o no, pensato da Sartre, è straordinario che tutti quelli che, oggi come ieri, gridano alla manipolazione, al tradimento, alla malversazione, tutti quelli che muojono dalla rabbia alla sola idea del piccolo ebreo egiziano che costringe il più grande filosofo francese ad abiurare la vera fede per abbracciare – perché è proprio di questo, in ultima analisi, che si tratta sempre! – quella della Bibbia, non si siano maggiormente occupati di sapere che cosa dicesse in realtà. Ce l'ho sotto gli occhi, il testo. In entrambe le sue forme: *L'Espoir maintenant* divenuto, in versione libro, *Pouvoir et liberté*. È un testo di filosofia parlata, indubbiamente. Un testo imperfetto, per molti aspetti prematuro. Pieno di ripetizioni, scarti, improprietà, ritorni indietro, rimorsi. E, in effetti, è un testo che, prima di celebrare la gloria della filosofia ebraica, rade selvaggiamente al suolo interi pezzi del sistema sartriano. Ma non lo fa in maniera gratuita. Né per il solo piacere di distruggere. Non è un esercizio di autopunizione, una terra bruciata da un vecchio scrittore in agonia, capriccioso, geloso delle proprie creature: "Non è tutto morire, bisogna che il mio sistema muoia insieme a me! Sia maledetta la mia filosofia se dovesse sopravvivermi!". Ciò che è interessante in queste pagine, ciò che rende la lettura sconcertante e appassionante al tempo stesso, è il fatto di vedervi scintillare, in prossimità, eh sì, di questa nuova ispirazione "ebraica", lungo tutto il filo ebraico teso sopra l'abisso in cui è sprofondato il suo pensiero, altre tesi, altri concetti, non esattamente altri "pezzi" ma, comunque, le "pietre angolari" di un altro sistema di pensiero. Sartre, in questo libro, non fa "politica". Non offre ai suoi amici maoisti, come in *Ribellarsi è giusto*, armi per battersi o per abolire dentro di sé la posizione dell'intellettuale. Pensa. Ricomincia a pensare. Ed è ciò che la vecchia guardia sartriana, nonché i lettori, e la maggior parte dei critici, si sono stranamente rifiutati di vedere.

Ebreo come Sartre

Perché, dopo tutto, che cos'è questa faccenda dell'ebraismo?

Che cosa vuol dire di preciso l'ultimo Sartre quando definisce il popolo ebraico un popolo «metafisico»?

Che cosa significa, per lui, essere «ebreo» o rifarsi all'«essere-ebreo» e qual è, nel suo pensiero, l'effetto concreto di questa espressione?

In concreto, quattro cose.

Anzitutto, una nuova filosofia dell'azione. Sartre e Benny Lévy hanno preso le distanze, come si è visto, dalla tradizione di radicalismo che va dai massacri di Settembre alla Gauche prolétarienne. Hanno criticato, anche se con prudenza (e soprattutto con Sartre che, pare, ci tiene a precisare di non vederci «ancora molto chiaro»), l'idea, elaborata nella *Critica della ragione dialettica*, della «fraternità-terrore», cioè di un vincolo di fraternità suggellato dal sangue dell'omicidio terrorista. Hanno screditato il progetto di far «saltare», con la violenza, «le tappe» che ci separano dall'«umanità propriamente detta». Si sono trovati d'accordo nel ricordare che non si può fondare l'amore sull'odio, la convivialità sulla guerra, il per-altri sul «lavoro consistente nell'uccidere il nemico». Insomma, hanno fatto saltare in aria tutta la problematica della prefazione ai *Dannati della terra*. E, a partire da qui, il loro «problema» «è semplice»: che ne è dell'idea di rivoluzione? È definitivamente «fottuta»? Bisogna «scegliere» di «abbandonarla»? O va ripensata in maniera diversa? Risposta: bisogna andare avanti. E ciò che permette di andare avanti è il concetto di messianismo che, non appena lo si assume nel suo significato «ebraico», ossia profetico, offre almeno tre vantaggi che sono altrettanti capisaldi teorici di rilievo nella partita che intendono giocare. Il «fine» che esso promette agli uomini è un fine che, prima di essere economico o politico, è innanzi tutto un fine «morale»: dunque, rottura con il marxismo. Mentre nei messianismi profani l'«idea di legge» è considerata «caduca» e la «trasgressione» diviene il principio stesso dell'azione, questo messianismo restaura «la Legge» (Lévy) anzi il «diritto» (Sartre): finita la tentazione d'illegalità che era stata all'origine di tanti smarrimenti sartriani. In definitiva, tutte le ideologie rivoluzionarie, tutti i marxismi, leninismi, stalinismi, maoismi, erano prigionieri di un'immagine della Storia concepita come un «missile» di modi di produzione che, secondo una logica cruenta perché implacabile, vedeva succedersi i propri «stadi» fino all'apocalisse promessa: del messia ebraico si dice che verrà all'indomani della sua venuta e, nel contempo, che è già qui, in ogni istante, nell'anima e nei gesti di ogni individuo che viva conformemente alla Legge sacra; ed è la fine, stavolta, non solo dell'economicismo marxista e dell'illegalità, ma dell'illusione escatologica che, datando la fine, collocandola in un punto preciso del tempo, autorizzava anch'essa, come altrettanti adeguamenti estremi, la spietata legge dei massacri. Il messianismo ebraico contro la mitologia progressista: è una prima acquisizione, e di rilievo.

Un'idea di comunità, poi. Sartre ha sempre oscillato, come si ricorderà, fra il rifiuto (*L'essere e il nulla*) e il culto (esperienza dello Stalag, poi *Critica della ragione dialettica*) della comunità. Ha esitato fra una filosofia dell'uomo singolo, ribelle a ogni sorta d'imperativo comunitario, e una filosofia dell'uomo in comunità, che rinunciava clamorosamente alla soggettività. Ma ecco scaturire dal pensiero ebraico un «desiderio di società» che, improvvisamente, gli sembra sfuggire a questa lunga e defaticante aporia. Ecco scaturire dall'esperienza ebraica l'evidenza di una società che ha persistito per millenni e che, per la prima volta, gli dà la sensazione di poter annodare i due fili che per una vita intera ha cercato invano di accostare. Il Dio degli ebrei, spiega, parla alla folla radunata, e dunque in situazione, ma anche al singolo uomo, foggiate a sua immagine e che, «da parecchie migliaia d'anni», si costituisce nel miracolo del faccia a faccia «con un solo Dio»: espressione finalmente trovata di un'adunanza che, lungi dal soffocare le voci della singolarità, se ne alimenta, le orchestra. Questa folla radunata, insiste, costituisce un legame e so, per averci un po' riflettuto, grazie a te, e grazie ad Arlette, e grazie, anche, a Lanzmann, questo «eccellente amico», che essa comunica attraverso riti, una legge, un Libro; solo che questo legame attraversa non soltanto le età ma anche i paesi, e, come anche ho capito, non è fondato né sulla razza, né sul sangue, né sul suolo, né sull'«idea di patria»: comunità nella diaspora, comunità cosmopolita e leggera, la prima e, forse, l'unica comunità capace di scongiurare il maleficio comunitario. Questa comunità, infine, si dà dei principi di unità, le è anche capitato, e proprio di recente, di riconoscersi in uno stato che è diventato lo stato d'Israele, solo che questo Stato non ne è la piena espressione e ci sono state molte forme di unità possibili, per essa, diverse da quest'unica forma di stato: come dire (è Lévy a parlare, stavolta, ma per commentare la «sconvolgente» semplicità dell'intuizione sartriana) che l'Uno politico non è l'unico «nome dell'Uno» e la concezione politica del mondo non è l'ultima parola della storia della specie. Un Sartre ebreo? No. Ma, più interessante: il pensiero ebraico al lavoro all'interno del Sartre pensiero; la prova, attraverso «l'esistenza ebraica», che c'erano altre piste possibili, diverse da quella del gruppo in fusione, per pensare l'enigma dell'«essere-per-altri»; il presentimento di un tipo di comunità capace, finalmente, di rompere con i raggruppamenti astiosi, catarrosi, velenosi di cui il Novecento si è accontentato.

Una filosofia della Storia. O, più esattamente, una critica di quella che la modernità battezza filosofia della Storia e non è nient'altro che hegelismo. Come si ricorderà, il braccio di ferro con Hegel è stato il grande problema filosofico della vita di Sartre. E non si può dimenticare la

sua malinconia quando si accorse che, dopo aver tentato di tutto, dopo aver dispiegato tutte le sue forze, assolutamente tutte, nella battaglia, Hegel restava il più forte e bisognava rendergli l'onore delle armi. Ebbene, anche qui, non era vero. Restava un'ultima stoccata. Un'ultimissima carta da giocare. Restava una realtà che lo hegelismo non aveva mai saputo spiegare e che se lui, Sartre, l'avesse presa in considerazione, sarebbe bastata a scompaginare il sistema, a dargli scacco. Questo fenomeno impenso dallo hegelismo è l'ebraismo. Il punto cieco, l'eterna smentita a ogni filosofia che concepisca la Storia solo nella forma di una storia degli «stati», con la loro «realtà politica sovrana», la loro «terra», i loro «rapporti con altri stati», è questo popolo senza stato che è stato a lungo il popolo ebraico. La prova che la Storia non è hegeliana, la prova, com'egli dice esattamente, che ci si può «staccare dalla filosofia della Storia», la prova che Hegel non ha sempre ragione e, quindi, non ha affatto ragione «che ne sarebbe, infatti, di un hegelismo che avesse ragione *qualche volta?*» è la persistenza di questo piccolo popolo inflessibile, indomabile, che da millenni resiste a ogni tentativo di fusione, di assorbimento, di totalizzazione e, secondo le ultime notizie, di sterminio. Hegel voleva «farla finita con l'ebreo», osserva Benny Lévy. Ironia dell'avventura: è «l'ebreo che consentirà di uscire da questa storia che Hegel ha voluto imporci». È grazie al fatto che il popolo ebraico «ha vissuto e vive ancora metafisicamente» che possiamo sperare di allentare la morsa hegeliana. Sartre è contento. Quasi allegro. È la più bella, oltretutto la più insperata, delle vittorie. È come una rivincita. Una seconda mano. Nonché una fortuna per la filosofia. Il trionfo, finalmente, degli ebrei-di-Hegel sui kojéviani.

La possibilità della morale, infine. Com'è noto, la questione della morale è stato l'altro grande fallimento del pensiero di Sartre. Scrivere una «Grande Morale», come si sa, è stato il suo sogno fin dai tempi dell'*Essere e il nulla* ma, pur promettendola molto, pur accingendovisi spesso, ogni volta vi aveva rinunciato, come se un altro incantesimo, o lo stesso, gli impedisse di andare più avanti. E infine, come si ricorderà, l'impossibilità di un'etica, l'incapacità di pensare l'altro se non come una cosa, la propensione, comunque, a fare dell'incontro con l'altro, nel migliore dei casi, una forma empirica di sprofondamento nell'Essere e, nel peggiore, una catastrofe ontologica, erano apparse a Merleau-Ponty l'origine stessa delle sue tentazioni totalitarie. Ma, anche qui, *Pouvoir et liberté* rompe. E rompe perché mutua dall'ebraismo un termine e, dietro il termine, un concetto che, dice, non aveva mai «analizzato» nelle sue «opere di filosofia» (benché Lévy gli faccia osservare che c'era già nell'*Idiota*): il concetto di «obbligo». Io sono obbligato dall'altro, dice. Da giovane avevo

cercato il fondamento della morale in una «coscienza senza reciproco» o, meglio, «senza altro». Avevo lasciato ciascun individuo «troppo indipendente» o, quando lo collegavo, era nella «fraternità-terrore» del gruppo in fusione e del giuramento. Ma adesso so che ciò era insensato. So che la mia coscienza non solo è legata all'esistenza altrui ma gravata, costituita, dalla presenza o dall'assenza dell'altro. E questa nuova certezza, l'idea di una coscienza colmata dall'obbligo verso l'altro, l'intuizione di un'anima finalmente capace di essere indifferentemente oggetto e soggetto, può anche darsi che l'abbia presentita nell'*Idiota* o nel testo di presentazione dell'*Uomo col magnetofono*, ma è, ancora una volta, nella saggezza ebraica che sono andato a cercarla e a trovarla.

Nei *Sequestrati di Altona*, c'era uno stranissimo personaggio, che pur stando in posizione defilata governava in silenzio la trama, e che tutti sembrano aver dimenticato: il personaggio del rabbino sgozzato. Ebbene, Sartre, invece, non lo ha dimenticato. O, più esattamente, si sovviene di lui. E, con l'aiuto di Benny Lévy,²¹ si china sul rabbino sofferente, ne raccoglie l'ultimo respiro e, in fondo, lo resuscita.

Sartre con Levinas

Ma ecco qualcosa di ancora più sorprendente.

Si dice spesso: le idee appartengono a tutti; i concetti anche; non sprechiamo certo il nostro tempo per andare a vedere dove, quando, come le opere di qualcuno sono nate. E invece no. I concetti, quelli veri, non sono come le idee. Hanno un atto di nascita. Un battesimo. Hanno un nome, che è quello del loro autore. Come i libri, come i quadri, come certi mobili, sono firmati.

Ma quello che, nella confusione, nessuno dice, né forse vede ma alla distanza salta agli occhi, è che quei quattro concetti, quei quattro gesti teorici con cui il vecchio Sartre radeva al suolo il vecchio sistema e ricominciava a costruirne un altro, quelle pietre angolari che disponeva intorno a sé come per far loro sorreggere il nuovo edificio di pensiero, erano tutti firmati da un altro filosofo, più o meno coetaneo, benché poco noto al grande pubblico, discreto, quasi segreto e di cui finora, volutamente, ho pronunciato solo di rado il nome: Emmanuel Levinas.

È evidente per la morale dell'alterità, mutuata fin quasi nel nome dalla grande idea levinassiana della Trascendenza dell'altro, della cura dell'altro che precede la cura di sé, dell'investimento immemorabile di sé da parte dell'idea dell'infinito e dunque dell'altro, dell'illimitata esigenza di giustizia, insomma, che caratterizza il soggetto pensante e agente.

È evidente per il dibattito su Hegel e la filosofia della Storia, che anche per Levinas, come tutti sanno, è stato un grande problema; se non che lui prestissimo, molto prima di Sartre, ha realizzato la posta in gioco (pensare un «al di là della Storia universale»), fissato il metodo (smetterla di guardare il mondo solo dal punto di vista dei vincitori), stabilito il tipo di parola su cui occorre basarsi (la parola, sempre in eccesso, fuori contesto, autolegittimante, dei profeti biblici): al punto che, di nuovo, possiamo dire che ha preceduto Sartre, anzi la filosofia moderna nel suo insieme, su questo rischioso itinerario, e non è dunque infondato, alla morte di Sartre, leggere nelle sue ultime conversazioni «la riconsiderazione da parte di un grande filosofo del proprio atteggiamento verso Hegel».²²

È evidente, inoltre, per i paradossi della comunità che hanno tanto ossessionato Levinas, come ben sa chi ha conosciuto l'autore di *Difficile libertà* e delle *Lectures talmudiche*.

E se, infine, la questione della rivoluzione non è mai stata in quanto tale al centro dei suoi interessi, però il concetto di messianismo, come viene formulato da Sartre e Lévy, è vicinissimo a quello che Levinas, dopo Scholem, Rosenzweig e il Mahari di Praga, intendeva già sottrarre all'orizzonte dell'escatologia: un messianismo senza messia, o comunque senza un messia individuale; un messia senza data di nascita né un momento preciso di apparizione; un messia quotidiano, estraneo alla favola del sole dell'avvenire e congeniale a una religione nella quale la fede conta meno del fare; un messia che può essere il mendicante alle porte della città, il principe, il lebbroso, voi, io, un messia che sopraggiunge senza presentarsi, che c'è senza capitare, che insomma si è saputo sottrarre alle tette illusioni della fine, dei futuri radiosi, dell'utopia, dell'assoluto...

L'ultimo Sartre è levinassiano.

Lo è evidentemente, incontestabilmente, profondamente.

L'impronta è talmente forte, la comunanza di linguaggio così totale, che vien fatto di pensare a quei due teologi di Borges che, al fine della loro vita, scoprono di essere la stessa anima in due corpi diversi.

E la cosa è tanto più strana, la vicinanza tanto più sconcertante e misteriosa, dal momento che Sartre, nei libri precedenti, non si era mai rifatto a Levinas e in questo, nel corpo stesso di questo testo, in queste pagine che sembrano quasi scritte in comunione con lui, non ne cita assolutamente mai il nome.

Indelicatezza?

Vecchia abitudine, come all'epoca della scoperta di Dos Passos o di Heidegger, di saccheggiare senza dirlo apertamente?