

ARTS, Clemens & JANSEN, Monica. 'Diasporicità sull'esempio di Erich Auerbach in Gad Lerner e Miro Silvera'. *Ebrei migranti: le voci della diaspora*, a cura di Raniero Speelman, Monica Jansen e Silvia Gaiga. ITALIANISTICA ULTRAIECTINA 7. Utrecht: Igitur Publishing, 2012. ISBN 978-90-6701-032-0.

## RIASSUNTO

A partire dall'esilio di Erich Auerbach a Istanbul dal 1936 al 1947, il contributo propone una riflessione sui concetti di diaspora e di esilio da adattare a due scrittori italo-ebrei provenienti dalla diaspora orientale: Miro Silvera con *Il passeggero occidentale* (2009) e Gad Lerner con *Scintille* (2009). La forma etica che adotterà Auerbach nella sua vita è proprio quella dell'esistenza nella diaspora come *modus vivendi* e come imperativo etico. Presupposto che è stato fondamentale per Edward Said per elaborare il suo concetto di critica culturale da una posizione sempre minoritaria, e per Emily Apter per contestualizzarlo, e renderlo meno drammatico, con l'aiuto della figura di Leo Spitzer, il predecessore di Auerbach, che ha introdotto invece il concetto più dinamico di *translatio*. In Silvera e Lerner il concetto di diaspora è fondamentale per capire la "worldlessness" (acosmia) ebraica di cui parlava Hannah Arendt. Lerner riesce a trasformarla in qualcosa che si potrebbe chiamare "worldliness", quell'etica della coesistenza auspicata da Said seguendo la traccia di Auerbach ma forse già prima incarnata dalla *translatio* spitzeriana.

## PAROLE CHIAVE

Auerbach, Spitzer, Lerner, Silvera, diaspora, esilio, *translatio*, Said

© Gli autori

Gli atti del convegno *Ebrei migranti: le voci della diaspora* (Istanbul, 23-27 giugno 2010) sono il volume 7 della collana ITALIANISTICA ULTRAIECTINA. STUDIES IN ITALIAN LANGUAGE AND CULTURE, pubblicata da Igitur Publishing. ISSN 1874-9577 (<http://www.italianisticaultraiectina.org>).

# DIASPORICITÀ SULL'ESEMPIO DI ERICH AUERBACH IN GAD LERNER E MIRO SILVERA

**Monica Jansen**

Universiteit Utrecht; Universiteit Antwerpen

**Clemens Arts**

Bruxelles

“Es gehört zur Moral nicht bei sich selber zu Hause zu sein.”

(Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*)

“L’impresa di coniugare con simultaneità la condizione di residente e straniero richiede la pratica di un’arte antica tutta da inventare: *divenire stranieri a se stessi*.”

(Moni Ovadia, *Vai a te stesso*)

Nel 1946 il grande filologo Erich Auerbach, ebreo berlinese di orientamento laico che era cresciuto e si era formato in un ambiente largamente assimilato, vive e lavora ormai da una decina di anni in esilio a Istanbul ed ha appena finito di scrivere *Mimesis*, il libro che lo avrebbe reso famoso. Egli risponde ad una lettera dell’amico Werner Krauss, il suo assistente all’Università di Marburg fino all’esonero ed espatrio di Auerbach per volontà dei Nazisti nel 1935. Krauss, che non era ebreo ma la cui attività di resistenza al regime gli era valsa una pena di morte poi trasformata in alcuni anni di reclusione, dopo la guerra si era stabilito nella Germania dell’Est e aveva proposto al suo maestro Auerbach di tornare in Germania perché si era liberata una cattedra all’Università Humboldt di Berlino Est. Secondo Krauss non sarebbe necessario abbracciare con entusiasmo l’ideologia della nuova Repubblica Democratica Tedesca, ma basterebbe invece una “*Grundbereitschaft*” (una disponibilità favorevole). Nella sua lettera del 1946 Auerbach spiega i suoi motivi per non accettare questa proposta:

Natürlich reizt es mich, so wie Sie es schildern. Aber gehöre ich dahin? Ich bin doch sehr liberalistisch, die von den Umständen mir verliehene Lage hat diese Neigung noch verstärkt; ich genieße hier die größte Freiheit und ne pas conclure. Ich konnte mich hier wie nirgends sonst von jeder Bindung freihalten; gerade meine Haltung als nirgends Hingehöriger, grundsätzlich und unassimilierbar Fremder ist das, was man von mir wünscht und erwartet, aber, wo Sie mich hinhaben wollen, erwartet man eine ‘Grundbereitschaft’.<sup>1</sup>

In questa citazione si intuisce l’evoluzione del pensiero di Auerbach sul suo rapporto con la patria e più in generale sui concetti di nazione e di appartenenza, ed innanzitutto sulla condizione dell’essere ebrei e dell’esistenza nella diaspora. Se in un *curriculum vitae* del 1921 compilato da ventinovenne si dichiara disinvolto “prussiano di confessione ebraica”,<sup>2</sup> ciò dimostra, se non che l’assimilazione non era stata

compiuta comunque al cento per cento,<sup>3</sup> soprattutto che per lui si tratta di un binomio semplice, normale, per niente problematico. Verso la metà degli anni Trenta invece, con la nuova aria nazista che tira ormai in Germania, troviamo Auerbach colto in una rete di dubbi e contraddizioni in cui si alternano illusioni e momenti di più acuta lucidità sulla propria situazione.

Così per esempio poco prima del suo esonero dalla cattedra di Marburg verso la fine del 1935, quando già è stato sospeso dall'incarico di insegnamento, in una lettera del 23 settembre Auerbach prova a rendere il suo coetaneo e concittadino Walter Benjamin partecipe della 'stranezza' della sua situazione,<sup>4</sup> di fronte alla quale si domanda seriamente se gli sarà davvero possibile continuare a svolgere le sue attività e finisce però con l'ipotizzare un esito positivo. Ma già quindici giorni dopo in un'altra lettera a Benjamin del 6 ottobre 1935, Auerbach ammette il suo errore di credere che il fatto di stare "unter lauter Menschen, die nicht unserer Herkunft sind, ganz andere Voraussetzungen haben — und alle so denken wie ich"<sup>5</sup> sia in sé meraviglioso. L'errore consiste nell'essere tentati di illudersi che esista una base comune.

Ciò che colpisce nelle testimonianze di Auerbach di quegli anni è il suo tono pacatamente ironico, come se non si trattasse di avvenimenti drammatici, come se lui e la sua famiglia non fossero direttamente implicati, o meglio, come se Auerbach si descrivesse dalla distanza. In un articolo apparso in un volume dedicato all'eredità di Auerbach, Hans Ulrich Gumbrecht dimostra come questa caratteristica è fondamentale anche per l'approccio critico di Auerbach: l'autocontrollo è lo stile di un atteggiamento come *conditio sine qua non* perché nella letteratura e anche nella propria vita l'individuo possa trovare una forma per opporsi alle sofferenze inflittele dal destino, ovvero dalla vita quotidiana. In un mondo in cui concetti come religione, nazione e famiglia sembrano ormai logori quello che ci salva, almeno nella concezione di Auerbach, come osserva finemente Gert Mattenklott, è adottare una forma – sociale, estetica – non come norma fissa, sclerotizzata ma come appello etico. E la forma etica che adotterà Auerbach nella sua vita è proprio quella della non-appartenenza, dell'essere distante, l'esistenza nella diaspora come *modus vivendi*. La condizione inflitagli (o come dice ironicamente: accordatagli) dal destino si ribalta così in una condizione esistenziale che, da un lato, gli altri si aspettano da lui, e che, dall'altro, si riveste di un alto tenore etico.

#### LA CONDIZIONE DIASPORICA COME POSIZIONE DI FORZA

Enzo Traverso nel suo saggio su Auschwitz e gli intellettuali, *L'histoire déchirée*,<sup>6</sup> rende bene come Hannah Arendt analizza le enormi implicazioni dell'esilio e l'apolidia di cui furono colpiti numerosi ebrei fra cui lei stessa – e anche Auerbach. Infatti, ne *Le origini del totalitarismo*, Arendt spiega come la grande sciagura dei senzadiritti non è tanto il fatto di essere stati privati della vita, della libertà o della ricerca della felicità o ancora dell'uguaglianza davanti alla legge e della libertà di opinione – tutte formule destinate a risolvere problemi all'interno di determinate

comunità – ma di aver semplicemente smesso di appartenere a una comunità. Il loro problema non è dunque di non essere uguali davanti alla legge ma che per loro non esiste nessuna legge.<sup>7</sup> Questo stato di alienazione totale per cui Arendt aveva coniato il termine *'worldlessness'* ('acosmia') trasformava in paria gli ebrei. Al contempo conferiva loro una posizione specifica e idonea per analizzare e criticare tale meccanismo perverso di cui erano stati le vittime. In altre parole, la condizione 'diasporica', apòlide, poteva ribaltarsi in una posizione di forza che permetteva di superare impostazioni anguste del passato.

Questa analisi è in linea di massima condivisa da Robin Cohen, che nel suo importante saggio *Global Diasporas*<sup>8</sup> tenta di definire varie tipologie di diaspore nel mondo che corrispondono a vari criteri di base che si rafforzano a vicenda ma non si verificano necessariamente tutti alla volta, fra cui 1. dispersione traumatica, 2. espansione tramite lavoro, commercio o impero, 3. memoria collettiva e mitizzazione intorno alla terra di origine, 4. movimento di ritorno, 5. rapporto problematico con la società ospite e/o possibilità di una vita creativa e soddisfacente in paesi ospiti tolleranti. Da questi criteri Cohen fa derivare forme più aggiornate di diasporicità che rispecchiano la nostra società globalizzata. Citando Iain Chambers, Robin Cohen riconosce nel migrante, nel rifugiato, con il suo senso acuto di sradicamento e vivendo fra vari mondi, fra un passato perduto e un presente non integrato, trovandosi dunque in un permanente stato di liminalità, una metafora calzante della nostra condizione postmoderna. E per approdare a tali prospettive un passaggio più che plausibile ci sembra quello degli esempi di apolidia o acosmia come posizione di forza teorizzati e illustrati da Hannah Arendt e Erich Auerbach.

#### AUERBACH E SAID : TRA ACOSMIA E MONDIALITÀ

È l'esempio di Auerbach a fungere da modello per Edward Said, nel suo seminale *The World, the Text, and the Critic* (1983) per poter concepire l'intellettuale in esilio come il mediatore – egli usa anche la parola *"midwife"* (24), levatrice – per eccellenza tra una relazione di "filiazione" con la cultura da cui si proviene, e una invece di "affiliazione", l'atteggiamento critico e accademico con cui ci si rapporta con tale cultura.<sup>9</sup> Tali relazioni di filiazione e di affiliazione non diventano valori universali in servizio di una cultura dominante che si impone escludendo altri dall'appartenervi, solo a patto che vengano trattate con una coscienza critica che è propria di chi, con una formula del filosofo medievale Ugo di San Vittore – riportata da Auerbach nel suo saggio *'Philologie der Weltliteratur'*, che Said ha co-tradotto in inglese nel 1969 –, *"perfectus vero cui mundus totus exilium est"*.<sup>10</sup> La condizione di essere 'senza patria', essenziale anche per altri intellettuali ebrei in esilio quali Hannah Arendt (come abbiamo visto in precedenza), si combina così con quella di situarsi nel mondo, donando all'intellettuale la virtù di *'worldliness'*, mondialità, che richiede di lui un impegno che trascende la mera affermazione della cultura egemone per creare invece una cultura di 'opposizione'. Ciò che Said chiama *"secular criticism"* consiste infatti in una critica che tratta situazioni sia locali che mondiali, e che si oppone

costitutivamente alla produzione di sistemi massicci e ermetici (“massive, hermetic systems”, 26). Insomma, Said aspira ad una critica sia ‘oppositiva’ che ‘ironica’:

‘Ironic’ is not a bad word to use along with ‘oppositional’. For in the main [...] criticism must think of itself as life-enhancing and constitutively opposed to every form of tyranny, domination and abuse; its social goals are noncoercive knowledge produced in the interest of human freedom. (29)<sup>11</sup>

All’esilio di Auerbach si aggiungono due dimensioni che sono state in un certo senso le precondizioni del capolavoro *Mimesis* scritto a Istanbul: la sua origine ebraica – “He was a Jewish refugee from Nazi Europe” annota Said (1983, 6) – e il luogo della diaspora, Istanbul, allora connotata come la città che unisce l’Oriente e l’Islam e quindi la massima alienazione da e l’opposizione all’Europa (6). È proprio lo straniamento dalla sua cultura – ‘cultura’ compresa da Said come un ambiente, processo, e egemonia in cui sono calati individui e le loro opere<sup>12</sup> – che ha reso possibile a Auerbach di scrivere *Mimesis* non tanto come una riaffermazione della tradizione culturale occidentale ma piuttosto come un’opera costruita su un’alienazione critica, o anche su una distanza agonizzante da essa (“built [...] on an agonizing distance from it” (8)), e proprio in tale costruzione ‘altra’ risiede l’importanza del suo atto di sopravvivenza culturale (6).

Sono questi i dati ulteriormente sviluppati in due saggi che sono stati scritti in un dialogo, di Aamir Mufti (1998) e di Emily Apter (2003) ambedue pubblicati su *Critical Inquiry*, uno che elabora il concetto saidiano di cultura minoritaria derivato dalla diaspora ebraica – “Said reads Auerbach in a rigorous sense as a Jewish figure, as a member of a minority, of *the* minority par excellence” (Mufti 1998, 103) – che paradossalmente a sua volta rappresenta l’egemonia occidentale nei confronti di un’altra minoranza, quella palestinese; e l’altro si focalizza su Istanbul che durante gli anni del Nazismo ospitava tutta una comunità di intellettuali ebrei tedeschi, tra cui il predecessore di Auerbach, Leo Spitzer, rappresentante anch’egli di un metodo “worldly”, mondano/mondiale, quello della *translatio*, che ha fatto di lui l’inventore per eccellenza della letteratura comparata.

Come dimostra Mufti, per Said, Auerbach in esilio in Oriente rappresenta la figura paradigmatica del critico moderno. È attraverso la figura dell’esilio ebraico che Said stabilisce un legame diretto tra l’esperienza di esistenza minoritaria nella modernità – gli ebrei rappresentano le vittime del fascismo – e la problematica dell’esilio in termini sociali, politici e culturali (Mufti 1998, 104). In tale prospettiva la critica secolare saidiana diventa un “imperativo etico di perdita e dislocazione” e prevede la minorità come condizione permanente dell’esilio, come atteggiamento da assumersi dentro ogni comunità critica (105) anche quando questa critica opera all’interno di una cultura minoritaria. Infatti, Mufti basandosi sul saggio ‘Reflections on Exile’ di Said (1984), riassume, con le parole del critico palestinese, l’imperativo etico dell’esilio come la coltivazione di una soggettività ‘scrupolosa’, che non indebolirà una ricognizione precisa della propria fragilità cercando “satisfaction from substitutes furnished by illusion or dogma”.<sup>13</sup> L’esilio nelle parole di Said dovrebbe

dunque esser visto non come un privilegio, ma come un'*alternativa* alle istituzioni di massa che dominano la vita moderna.<sup>14</sup>

L'etica dell'esilio comporta in questa visione anche un'"etica di coesistenza" in cui la solidarietà non è solo basata sulla somiglianza ma anche sul riconoscimento della differenza. In tale costellazione postcoloniale le domande di pace e giustizia sono da concepire come 'contingenti' piuttosto che come gli imperativi di una ragione universalista (Mufti 1998, 121). Vista alla luce del conflitto palestinese la figura dell'esilio minoritario ebraico esige anche, come dice Said, una "doppia visione ironica" capace di comprendere l'enormità dell'esperienza ebraica in Europa e insieme il disastro proiettato su un'altra minoranza esiliata, quella dei palestinesi. Così la figura di Auerbach, oltre a marcare la relazione esiliata e minoritaria del critico sia con la cultura metropolitana sia con quella indigena-nazionale, punta anche, con ironia, sullo stato esiliato del popolo palestinese, con una storia ormai inestricabilmente intrecciata con quella precedente storia europea di minoritarizzazione e persecuzione (Mufti 1998, 125).

Il saggio auerbachiano del 1952 sulla filologia della letteratura mondiale, in cui il critico esorta a tradurre l'indebolimento dell'idealismo transnazionale del concetto in una maggiore comprensione verso culture nazionali percepite tradizionalmente come antagoniste, si presta a un'interpretazione in linea con l'imperativo etico posto da Said al critico moderno, ma compromette anche in parte l'ideale etico della *Weltliteratur* quando il filologo tedesco esprime una certa reticenza e paura nei confronti dell'esplosione di culture altre che rischia di inondare le frontiere di quella canonica europea. È da questa incongruenza con l'agenda politica saidiana che parte Emily Apter per proporre Leo Spitzer come l'interlocutore, l'*Ansatzpunkt* per eccellenza di Said per realizzare quella "etica di coesistenza" che starebbe al centro del suo programma di umanismo transnazionale.<sup>15</sup> L'esilio di Auerbach acquista toni meno tragici quando lo si vede nella prospettiva di una comunità di intellettuali costituitasi a Istanbul già a partire dal 1933 quando Spitzer arriva da Colonia per coordinare un intero dipartimento di lettere europee che metterà a disposizione del suo successore nel 1936.<sup>16</sup> Apter invita perciò a spostarsi dalla figura astratta dell'intellettuale in esilio, o anzi senza patria e senza diritti, alla pratica linguistica della letteratura comparata in cui i limiti tra occidente e oriente si compenetrano nella *translatio*, mantenendo però il valore di *shock* del paragone culturale:

I would like to suggest that comp lit continues to this day to carry traces of the city in which it took disciplinary form – a place where East-West boundaries were culturally blurry and where layers of colonial history obfuscated the outlines of indigenous cultures. Edward Said was clearly aware of the importance of Auerbach's location in Istanbul when he chose him as a disciplinary figurehead of *Weltliteratur* in exile. [...] I would suggest here that Said might have made his case for retaining Auerbach as a precursor of his own brand of secular humanism even stronger had he been more familiar with the story of Spitzer in Istanbul. (Apter 2003, 271-72)<sup>17</sup>

Secondo Apter, Spitzer prima di Auerbach, non racconta solo la storia di un umanesimo esiliato – Apter come Mufti pone in questione l'esilio come la base

fondativa di una critica minoritaria che altrimenti potrebbe risultare elitaria – ma soprattutto di un laboratorio di scambi linguistici che formano la pratica di un umanesimo transnazionale (Apter 2003, 258). Spitzer al contrario di Auerbach aveva imparato il turco. Il concetto di *translatio* globale – che prevede una interconnessione di originali non sottomessi alla traduzione ed esposti al rischio dello *shock* – forma il versante linguistico dell'ideale auerbachiano di un'etica dell'autonomia testuale nella quale i testi scoprono la loro relazionalità perché hanno la facoltà di circolare liberamente (281).

Il trasferimento dal livello metaforico a quello pratico della critica moderna proposto da Apter tiene forse anche conto del rischio intravisto da Max Silverman nella sua analisi della critica dell'Olocausto nel pensiero postmoderno. Se Auschwitz diventa la metafora per la natura totalitaria della modernità, l'ebreo rappresenta tutto ciò che si oppone al pensiero razionale occidentale, ovvero incarna l'alterità, opponendo l'ebraismo all'ellenismo. La figura dell'ebreo viene concepito da pensatori francesi postmoderni da Lyotard a Derrida a Nancy come “a sign of otherness and strangeness, that which is left out, left-over, suppressed, eradicated in modernity's mad rush towards the creation of a rational order, and that which unsettles all attempts at fixing and recuperation” (Silverman 1999, 15).<sup>18</sup> Dunque, se Auschwitz rappresenta la fine della modernità, la figura dell'ebreo è stata appropriata come il segno della differenza che la modernità ha cercato di sradicare (16). L'ebraizzazione della differenza nel pensiero postmoderno contiene il pericolo di riprodurre il binarismo criticato rovesciando i termini dell'opposizione. Perciò Silverman conclude che “stare nell'ombra dell'Olocausto” è un coltello che taglia a due lati, dato che la celebrazione della differenza non significa automaticamente la protezione dell'altro' contro le forze intente a sopprimerlo. L'esito di un nuovo tipo di etica non è quindi assicurato (Silverman 1999, 39).

In base a queste riflessioni è quindi possibile rendersi conto sia della posizione eccentrica e perciò eccezionale dell'intellettuale ebreo nella diaspora tra Occidente e Oriente, che da un lato comporta una massima apertura verso culture 'altre' e uno sviluppato sospetto contro ogni tendenza totalitaria di universalismo e di esclusione, e dall'altro riproduce invece le aporie della modernità occidentale nei confronti di altre minoranze, inclusa la propria di minoranza *par excellence*.

#### LA FORZA CRITICA DELLA DIASPORICITA' IN SILVERA E LERNER

Afferma un rabbino russo nel romanzo *Il passeggero occidentale* di Miro Silvera: “noi stessi siamo i nostri migliori nemici” (2009, 127). Come si esprimono tali dinamiche contrastanti e complicanti in un romanzo il cui titolo potrebbe contenere un programma?

L'io narrante trentenne, ebreo nato a Boston e “doppiamente orfano” (67) di un padre sconosciuto e una madre morta giovanissima, cresciuto con la tata egiziana Afrodite e dopo con i nonni che lo mettono in collegio, è un composito di confini “blurred” che fanno di lui l'ebreo errante per eccellenza. Il “neonmade”, come viene

designato il protagonista in copertina, intraprende un viaggio formativo tra Oriente e Occidente, prima sulle tracce del padre e del suo taccuino nero, e poi, sulle tracce di una famiglia "affiliata" – alternativa a quella atavica in crisi perenne<sup>19</sup> –, nei luoghi più dispersi della diaspora ebraica che vanno da Alessandria d'Egitto, la città natale di Afrodite, a Tel Aviv, Istanbul, Mosca, Shanghai e Calcutta, dove termina la sua ricerca delle radici: "Non volevo cercare ulteriori tracce di comunità ebraiche, la cosa sembrava non riguardarmi più" (144). La differenza e il non appartenere a nessun luogo vengono assunti come destino e come dono. Il protagonista si sente fiero della sua diversità:

A volte, come ora, provo l'orgoglio della diversità e dell'essere ebreo. Io sono di coloro che il Male lo hanno subito e sono stati a volte capaci di trarne del Bene. Quindi niente rimpianti: le differenze non le si deve negare, ma esaltare. No, non devo assolutamente conformarmi. Mi ribellerò, ancora per un poco. Non si è giovani per sempre. O forse sì? (42)

Come gli insegna un giovane ebreo della diaspora russa, anche la sofferenza "può essere un dono del cielo" e diventare un imperativo etico: "Ecco, il dolore nasce dal separare gli altri da noi. Quindi cerco di non giudicare più nessuno. Nemmeno chi mi deride o mi fa male" (112). Il valore supremo che gli fa da guida durante il viaggio è quello della "compassione" che mira a diventare alla fine "umana condivisione":

Viaggiando ho capito che la conoscenza senza l'esercizio della compassione non serve a nulla. Ma deve essere una compassione attiva, non passiva e rassegnata come è in India. Deve diventare dedizione. Non solo carità, e nemmeno inutile pietà. Ma umana condivisione. (169)

Siamo di fronte qui allo spirito dell'umanista che cerca di stabilire attraverso il suo lavoro di filologia critica l'etica di coesistenza' a cui aspirava Said sulla scia di Auerbach? Come il filologo tedesco anche il giovane protagonista costruisce il suo canone occidentale che gli fa compagnia spirituale nei momenti di maggiore straniamento. Lord Byron per esempio rappresenta per lui lo scrittore che abbraccia l'esilio come destino, senza però non sentire l'agognato bisogno di sostegni spirituali:

'Io sono cittadino del mondo, tutti i paesi sono eguali per me'. Così scriveva in italiano Byron alla contessa Guiccioli [...] Credo che anche Byron pregasse un suo Dio, perché la sua scrittura ne è sovente intrisa; tanti grandi scrittori non possono prescindere da un rapporto, pur dubbioso che sia, con la spiritualità. (79)

L'esaltazione irresponsabile della non appartenenza viene bilanciata quindi con una morale che nel protagonista si esprime nella separazione dall'egoismo del padre e nella decisione di volersi dedicare al suo prossimo: "Ma stavolta sento che dovrei tornare a casa, al mio porto. Ho bisogno di muovermi attorno a punti fermi, e costruire infine la mia casa" (140).

Tornato a Boston e tirando le somme dal suo viaggio d'istruzione il protagonista conclude di aver approfondito la sua identità di ebreo errante: "In me, ho ritrovato l'erranza che spingeva mio padre, e anche ciò che lo rendeva diverso dagli altri.



Come lui, io non intendo adeguarmi. E ho approfondito la mia condizione di ebreo” (154). Egli aggiunge però che l’istruzione ha comportato anche la distruzione di alcune illusioni. E queste toccano forse proprio il cuore del progetto umanistico transnazionale.

La ‘compassione’ che guida il suo traghetto tra filiazione e affiliazione, da valore comprensivo alla fine diventa un valore esclusivo nei confronti dell’altro musulmano con cui il trentenne ha cercato di fondersi in un unico corpo tramite la sua relazione omoerotica con Abdy. Il desiderio espresso con passione di annullare la differenza nell’amore reciproco – “Ah, se solo potessimo stringere fra di noi un patto di fratellanza, la mia gente e la tua, ebrei e musulmani! Pensa: se solo riuscissimo a allearci, infonderemmo nuova vita alla cultura del mondo. L’Occidente è un corpo morente. Fottendolo, potremmo fecondarlo” (130) – viene ridimensionato nella lettera d’addio all’amante arabo, regredito secondo l’io narrante “a una fase di irritante brutalità” (161-62): “Io, all’esplorazione della crudeltà, sto cercando di sostituire il difficile esercizio della compassione. Come ti ho detto, ho smesso da qualche tempo con le droghe, e ora voglio chiudere anche con te. Quindi addio Abdallah. Il nostro rapporto finisce qui” (164).

A questo punto la citazione dell’umanista Paracelso che fa da epigrafe al romanzo, “Se non riesci a essere te stesso, non essere un altro”, suona quasi come una replica beffarda all’esortazione adorniana a collocare la moralità nel non sentirsi a casa in casa propria, che come epigrafe orna il presente contributo.<sup>20</sup> Il romanzo termina con la cesura tragica dell’11 settembre che causa la morte del protagonista e sigilla ogni trattativa con la forza dell’Islam che vive nel passato e proprio per questo motivo è più potente dell’ebraismo, rivolto al futuro, e il cristianesimo, intento a intervenire sul presente, insieme: “Un giorno non lontano avremo la meglio su voi tutti” (168) dice al protagonista un vecchio zio islamista, aprendo un nuovo binarismo in cui l’Islam viene a coprire la posizione totalitaria del nazismo. Dichiarò Silvera nell’intervento letto al convegno ICOJIL di Amsterdam:

Adesso che noi scrittori di tradizione ebraica abbiamo ottenuto di scrivere e di far sentire la nostra voce – ma se il nazismo islamico dovesse prevalere, ci toglierà di sicuro questo privilegio perché si può fare dittatura solo sull’ignoranza – non rinunceremo tanto facilmente all’esercizio critico, il più possibile intelligente e attento ai valori umani, narrando la grande Storia e le nostre piccole, infinite storie, dalla barzelletta al romanzo più impegnativo. Dalla devastante esperienza della Storia, e di quella del Novecento in particolare, l’imperativo è più che mai quello di raccontarsi e di raccontare le diversità, troppo a lungo taciute. (Silvera 2007, 155)

*Scintille* (2009) di Gad Lerner ci racconta sotto forma di reportage autobiografico il viaggio tra Oriente e Occidente intrapreso dallo scrittore alla ricerca delle origini molteplici – sia ashkenazite che sefardite – della sua famiglia. Le scintille del titolo sono le anime irriquiete degli antenati che, secondo una tradizione cabalistica della reincarnazione, ruotano intorno all’individuo descrivendo un movimento rotatorio centrifugo noto come *gilgul*, concetto etimologicamente connesso con la *Galùth*, cioè la peregrinazione dei corpi con cui si designa l’esilio millenario del popolo

ebraico. Raccontando e analizzando con rara sincerità le vicende dei suoi vari antenati e la loro varia capacità di fare i conti con la storia, Lerner carica il binomio *gilgul-Galùth*, ovvero migrazione interiore ed esteriore, e più in particolare la condizione diasporica del suo popolo, di connotazioni positive. Da condizione imposta da fuori diventa molla propulsiva che in *Scintille* prende spunto proprio dall'esortazione primordiale del Signore ad Abramo "Lech lechà", che è alle origini stesse della religione ebraica:

Vattene dalla tua terra natale  
e dalla casa di tuo padre  
verso la terra che io ti mostrerò. (Lerner 2009, 30)

E, come l'autore spiega subito dopo, con un'altra suddivisione delle sillabi la formula "Lech lechà" può significare ugualmente "vai verso te stesso":

Vattene! = vai verso te stesso. Non potevamo sperare in un espediente linguistico più felice per trasmetterci la visione dinamica dell'identità: solo andandocene via dalla casa del padre andremo davvero incontro a noi stessi. (2009, 30)

Quindi l'esortazione toraica da cui Lerner fa scaturire la sua narrazione comporta intrinsecamente anche un'incitazione al Γνώθι σεαυτόν (conosci te stesso) e in tale senso riveste un chiaro appello etico. Come accompagnamento e rispecchiamento di questo appello spirituale l'ebraico viaggiare viene valorizzato, seguendo il teologo e filosofo Martin Buber, come "cammino sulla via della terra", e dunque come "perseguimento dinamico, rivolto al futuro" (Lerner 2009, 142-43).

Per questa inchiesta fondamentale, per la quale l'irrequietezza dell'anima dovrebbe accomunare una continua messa in gioco di se stesso ad una massima apertura verso gli altri e le culture altre, Gad Lerner trova conferma presso Primo Levi, che in un'intervista del 1984 fattagli proprio da Lerner dà voce alla sua convinzione che "il meglio della cultura ebraica", cioè "il filone ebraico della tolleranza", "è legato al fatto di essere dispersa, policentrica" (Lerner 2009, 162-63).

Una tolleranza di cui l'autore fa egli stesso prova nei confronti dei suoi propri antenati nel compito che si è dato di occuparsi anche degli membri della sua famiglia che di primo acchito gli sono meno congeniali; in sostanza si tratta di tutto il ramo paterno – ashkenazita, polacco, considerato infinitamente più rozzo del ramo materno medio-orientale e inesorabilmente collegato con il mondo estinto dello *shtetl* e con le indicibili sofferenze della *Shoah*. Per la sua volontaria 'convivenza' con gli antenati che gli risultano più sgradevoli, e più generalmente per il suo confrontarsi con il tema di una presunta "sgradevolezza tipicamente ebraica" (2009, 108), viene ricompensato con la scoperta prodigiosa che la peggiore, quel "monumento sgradevole alla ciccia, al sudore e all'odore" (2009, 24), vale a dire la sua nonna Teta, madre di suo padre Moshé, in verità era la migliore di tutti, "meritevole dell'onorificenza più alta" (2009, 217), in quanto dalla città siriana di Aleppo, dove si

era stabilita dopo la guerra con suo marito, ha saputo offrire il suo aiuto disinteressato e una via di salvezza a numerosi ebrei superstiti della *Shoah*.

Così leggendo criticamente l'irrequieto vorticare delle anime dei suoi antenati, Gad Lerner riesce a trasformare la "wordlessness" della condizione diasporica – che è anche la sua – in qualcosa che si potrebbe chiamare appunto "worldliness", quell'etica della coesistenza auspicata da Said seguendo la traccia di Auerbach ma forse già prima incarnata dalla *translatio* spitzeriana. Per farsi propria tale concezione dinamica dell'esilio Lerner in fin dei conti non aveva che seguire l'esempio di sua madre Tali, che facendo slittare l'oggetto della sua nostalgia, non ha smesso di dichiarare la sua 'terra promessa e perduta' non Israele bensì il Libano, paese per lei di infinita eleganza e d'ineguagliabile incanto.

## NOTE

<sup>1</sup> Barck 1987, 317: "Certo che mi attrarrebbe, come lei lo presenta. Ma è veramente il luogo che fa per me? Sono tutto sommato un tipico liberale. Semmai la situazione stessa che mi è stata accordata dalle circostanze non ha fatto che rafforzare questa mia inclinazione. Qui godo la massima libertà di *ne pas conclure*. Qui meglio che in ovunque altro luogo posso rimanere libero di ogni legame. È proprio questa l'attitudine di una persona che non appartiene a nessun luogo e che è essenzialmente uno straniero senza la possibilità di essere assimilato che ci si aspetta da me. Invece dove tu mi vuoi si richiede una 'disponibilità favorevole'" (trad. CA & MJ).

<sup>2</sup> Barck 2007, 197.

<sup>3</sup> Cfr. Pieri 2010, 197: "Anche se perfettamente assimilato, l'ebreo percepisce sempre in sé il senso di un'estraneità, distanza, differenza, un disorientamento culturale. Parte di questo senso della distanza è che l'assimilato è sempre cosciente della sua assimilazione".

<sup>4</sup> Lettera del 23 Settembre 1935, Barck 1988b, 689-90: "von der Seltsamkeit meiner Lage eine Vorstellung zu geben ist unmöglich". "È impossibile dare un'idea della stranezza della mia situazione".

<sup>5</sup> Lettera del 6 Ottobre 1935, Barck 1988b, 690: "Fra solo persone che non hanno le nostre origini e hanno condizioni del tutto diverse, ma che la pensano tutte come me".

<sup>6</sup> Traverso 1997, cfr. soprattutto 71-75.

<sup>7</sup> Arendt 1951. Citato da Traverso 1997, 72.

<sup>8</sup> Cohen 1997 (2001), cfr. soprattutto 129-134.

<sup>9</sup> Said 1983, 16: "We have in Auerbach an instance both of filiation with his natal culture and, because of exile, *affiliation* with it through critical consciousness and scholarly work".

<sup>10</sup> Auerbach 1952, in Damrosch 2009, 138. Nel suo saggio *Vai a te stesso* Moni Ovadia cita questo stesso passo *in extenso*: "L'uomo che trova dolce la sua terra non è che un tenero principiante; colui per il quale ogni terra è come la propria è già un uomo più forte; ma solo perfetto colui per il quale tutto il mondo non è che un Paese straniero", inserendosi così in una vertiginosa concatenazione diasporica: "Io che sono un ebreo bulgaro residente a Milano rubo questa citazione a Tzvetan Todorov, un bulgaro che abita in Francia, il quale l'ha presa in prestito da Edward Said, palestinese che vive negli Stati Uniti, il quale l'aveva trovata, a sua volta, in Erich Auerbach, un tedesco esule in Turchia". Ovadia 2002, 35.

<sup>11</sup> “‘Ironico’ non è una cattiva parola da usare insieme a ‘opposizionale’. Perché in generale la critica deve pensarsi come longevo e costitutivamente opposta a ogni forma di tirannia, dominazione e abuso; i suoi scopi sociali sono la conoscenza non forzata prodotta nell’interesse della libertà umana”.

<sup>12</sup> “In this book I shall use the word *culture* to suggest an environment, process, and hegemony in which individuals (in their private circumstances) and their works are embedded, as well as overseen at the top by a superstructure and at the base by a whole series of methodological attitudes. It is in culture that we can seek out the range of meanings and ideas conveyed by the phrases *belonging to or in a place*, being *at home in a place*” (1983, 8).

<sup>13</sup> Said 1984: 170-71, cit. in Mufti 1998, 98: “soddisfazione in sostituti forniti da illusione o dogma”.

<sup>14</sup> Said 1984, 170, cit. in Mufti 1998, 98.

<sup>15</sup> Aggiungiamo per completezza che Porter 2008, 137, polemizza contro questi “attempts to elevate Auerbach as the hero of a ‘secular’ world literature”; tentativi che servirebbero solo a “remove the sting from Auerbach’s pointed and even strongly Jewish critical writing”. Questa critica appare infondata in quanto Said, lungi dall’attribuire il concetto di “secular criticism” ad Auerbach, meramente lo fa derivare dalle sue letture auerbachiane e lo assume per conto suo.

<sup>16</sup> Cfr. in questo senso anche Konuk, 2005 e 2010, che bocciando allo stesso modo un uso “ahistoric and nonspecific” (2005, 31) del concetto di diaspora, restituisce il ricco contesto accademico che Istanbul aveva fornito ad Auerbach, il quale dunque rimaneva tutt’altro che *vox clamantis in deserto*.

<sup>17</sup> “Vorrei suggerire che *comp lit* fino ad oggi continua a portare le tracce della città nella quale ha preso la sua forma disciplinare – un luogo dove i confini occidente-oriente culturalmente erano poco chiare e in cui gli strati della storia coloniale offuscarono i lineamenti delle culture indigene. Edward Said era sicuramente conscio dell’importanza della posizione di Auerbach a Istanbul quando l’ha eletto a rappresentante disciplinare della *Weltliteratur* in esilio. Vorrei qui suggerire che Said avrebbe potuto rendere ancora più forte il suo caso a favore di Auerbach come precursore del suo stesso marchio di umanesimo secolare se fosse stato più familiare con la storia di Spitzer a Istanbul”.

<sup>18</sup> “un segno di alterità e estraneità, ciò che è lasciato fuori, rimasto, soppresso, sradicato nella corsa folle della modernità verso la creazione di un ordine razionale, e ciò che destabilisce ogni tentativo di ricucire e di recuperare”.

<sup>19</sup> “Prostituzione della famiglia. La famiglia come macchina da Guerra contro gli altri, famiglia come associazione a delinquere e nido di delitti” (17).

<sup>20</sup> Adorno 1951, 55: “Es gehört zur Moral nicht bei sich selber zu Hause zu sein” (“Fa parte della moralità che una persona non si senta a casa in casa propria”).

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor Wiesengrund. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1951. Trad. it. di Renato Solmi. *Minima moralia. Riflessioni della vita offesa*. Torino: Einaudi, 1954.
- Apter, Emily. 'Global Translatio: 'The 'Invention' of Comparative Literature, Istanbul, 1933' *Critical Inquiry* 29/3 (2003): 253-281.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism* (1951). Rev. ed.; New York: Schocken, 2004. Trad. it. di Amerigo Guadagnin. *Le origini del totalitarismo*. Milano: Bompiani, 1977.
- Auerbach, Erich. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern: Francke, 1946.
- Auerbach, Erich. 'Philologie der Weltliteratur' (1952). *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*. Bern: Francke, 1967: 301-310. Trad. inglese di Edward & Marie Said. 'Philology and Weltliteratur' *The Centennial Review* 13 (1969): 1-17, ripub. in *The Princeton Sourcebook in Comparative Literature*, a cura di David Damrosch, Natalie Melas & Mbongiseni Buthelezi. Princeton & Oxford: Princeton UP, 2009. 125-138.
- Barck, Karlheinz. 'Eine unveröffentlichte Korrespondenz: Erich Auerbach/ Werner Krauss' *Beiträge zur Romanischen Philologie* 26/2 (1987): 301-326.
- . 'Eine unveröffentlichte Korrespondenz (Fortsetzung): Erich Auerbach/ Werner Krauss' *Beiträge zur Romanischen Philologie* 27/1 (1988a): 161-186.
- . '5 Briefe Erich Auerbachs an Walter Benjamin in Paris' *Zeitschrift für Germanistik* 6 (1988b): 688-694.
- . 'Erich Auerbach in Berlin. Spurensicherung und ein Porträt' *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, a cura di Martin Treml & Karlheinz Barck. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2007: 195-214.
- Chambers, Iain. *Migrancy, Culture, Identity*. London: Routledge, 1994.
- Cohen, Robin. *Global Diasporas. An introduction*. 1997. London: Routledge, 2001.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. "'Pathos of the earthly progress": Erich Auerbach's Everyday's' *Literary History and the Challenge of Philology. The Legacy of Erich Auerbach*, a cura di Seth Lerer, Stanford: Stanford UP, 1996: 13-35.
- Konuk, Kader. 'Jewish-German Philologists in Turkish Exile: Leo Spitzer and Erich Auerbach' *Exile and Otherness. New Approaches to the Experience of the Nazi Refugees*, a cura di Alexander Stephan. Bern, Peter Lang, 2005: 31-47.
- . *East West Mimesis. Auerbach in Turkey*. Stanford: Stanford UP, 2010.
- Lerner, Gad. *Scintille. Una storia di anime vagabonde*. Milano: Feltrinelli, 2009.
- Mattenklott, Gert. 'Erich Auerbach in den deutsch-jüdischen Verhältnissen' *Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, a cura di Walter Busch & Gerhardt Pickreodt. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998: 15-30.
- . 'Die edle Bildung ist der Einzige Damm. Erich Auerbach und die deutsche Geistesgeschichte' *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 247 (24.10.2004): IV.
- Mufti, Aamir. 'Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture' *Critical Inquiry* 25/1 (1998): 95-125.
- Ovadia, Moni, *Vai a te stesso*. Torino: Einaudi, 2002.
- Pieri, Piero. *Carlo Michelstaedter nel '900. Forme del tragico contemporaneo*. Massa: Transeuropa, 2010.

Porter, James. 'Erich Auerbach and the Judaizing of Philology' *Critical Inquiry* 35/3 (2008): 115-147.

Said, Edward. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1983.

---. 'Reflections on Exile' *Granta* 23 (1984): 157-172. Rist. in *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2000. 173-186.

Silvera, Miro. *Il passeggero occidentale*. Milano: Ponte alle Grazie, 2009.

Silverman, Max. *Facing Postmodernity. Contemporary French Thought on Culture and Society*. London: Routledge, 1999.

Traverso, Enzo. *L'histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*. Paris: Les Editions du Cerf, 1997.