
Paola Ricci Sindoni

ÁGNES HELLER E LA SUA INVISIBILE EBRAICITÀ

La nostra eredità non è preceduta da alcun testamento

René Char

Grande è la tentazione del bene

Berthold Brecht

I – Jacques Derrida, in apertura al convegno svoltosi a Parigi nel dicembre 2000, intitolato *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*¹, non mancava di esprimere la sua timidezza, il suo sconcerto e persino inquietudine a vedersi interrogato esplicitamente – come facciamo oggi con la nostra Ágnes Heller – su quella complessa e nascosta origine, mai sconfessata, ma neppure dichiarata, sempre presente anche se nella forma di un’assenza aperta, «come una cicatrice che non si chiude più – come nota Derrida – che da sempre ossessiona il mio mutismo e mi toglie la parola»². Forse è così anche per Heller, la cui ebraicità sembra ancora affidata ad un silenzio che tanto custodisce quanto viene custodito, vissuto nel complesso ed oscuro periodo in cui visse in Ungheria a cavallo del Novecento, e che oggi forse reclama di essere da noi illuminato con pudore, e con la consapevolezza di poter così allargare il nostro orizzonte di comprensione della sua inesauribile filosofia.

Non va infatti dimenticato lo scenario incerto e paradossale dell’ebraismo ungherese del Novecento, assai differente dai percorsi più lineari della simbiosi ebraico-tedesca o di quella polacca. Va detto infatti – anche se per cenni – che il dialogo ebraico-tedesco, iniziato in Germania con l’Illuminismo di Moses Mendelssohn e perseguito nel Novecento soprattutto ad opera di Franz Rosenzweig, prevedeva il pieno recupero dell’identità ebraica, da far interagire positivamente con quella tedesca, al fine di maturare una formazione completa della personalità, retta dalle due differenti ma non opposte identità³. Non è un caso infatti che, all’indomani del disastro della Shoah, che rappresenta a prima vista il fallimento completo della simbiosi, fu questo gruppo di sopravvissuti, per lo più emigrati, a preservare «l’anima migliore della Germania oltre la dittatura, la guerra, l’Olocausto e la sconfitta»⁴.

In Ungheria, al contrario, si assiste alla storia di una riconciliazione mancata, di un’assimilazione voluta con tenacia dagli ebrei, il cui forte legame con la nazione, finì con il disper-

1 Cfr. G. Leghissa/T. Silla, *Le gallette di Purim*, Prefazione a J. Derrida, *Abramo, l’altro*, Cronopio, Napoli 2005, p. 9.

2 J. Derrida, *Abramo, l’altro*, cit., p. 43.

3 Cfr. G. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, Giuntina, Firenze 1988.

4 Ivi, p. 109.

dere quasi completamente quello di un'appartenenza etnica o confessionale, più volte esplicitamente negata e rimossa. Le complesse ragioni storiche e sociali di questa "invisibilità"⁵, che ha fatto parlare persino di premeditato annullamento⁶, apparentano in Ungheria Rákosi, il numero uno dello stalinismo, Imre Nagy, il leader della rivolta del 1956, e in forme analoghe i tanti intellettuali, da Radnoti a Litvan, da Feher a Waida, da Markus sino a Heller e a Lukács. Quest'ultimo, dopo una prima fase di immersione nella tradizione mistico-religiosa accolta in forme romantiche, antistatalistiche, utopico-rivoluzionarie (che troveranno in seguito la loro traduzione ideologica nel comunismo marxista), ebbe a dire in una intervista degli anni '70 che, per lui, l'ebraismo non aveva contato nulla⁷.

In questa paradossale parabola, entro cui si è compiuta una completa assimilazione, perseguita con costanza dagli ebrei ungheresi, o meglio dagli ungheresi-ebrei (o, come amavano caratterizzarsi: "ungheresi di fede mosaica"), che va dal cambiamento in lingua magiara del cognome sino alla mancata difesa della propria storia dentro i drammatici eventi del secondo Novecento⁸, sta la difficile collocazione di un'identità non accettata, volutamente autocensurata e che ancora, forse, attende di essere indagata e dibattuta non tanto o non solo in sede di ricerca storiografica, ma soprattutto rintracciata all'interno delle tante singole storie personali.

È in questo contesto che è possibile scorgere qualche tratto dell'ebraicità di Ágnes Heller (eviterò di parlare di ebraismo, visto la sua allergia verso tutti gli *-ismi*), che va osservata con rispetto e stupore, ma anche con quel giusto riserbo nei confronti di un'identità segreta, dunque, mai totalmente esibita, custodita piuttosto all'interno di quella sfera privata che con Hannah Arendt non tollera di essere esibita in ambito pubblico.

La percezione sofferta di un segreto da rimuovere o, al contrario, da custodire e da mostrare macerava in quegli anni un altro pensatore ebreo, l'austriaco Wittgenstein, che nel 1931 annotava fra i suoi pensieri che

[...] la segretezza e il riserbo proprio degli ebrei sarebbero dovuti alla lunga persecuzione. Questo certamente non è vero; al contrario è sicuro che essi esistono ancora, malgrado questa persecuzione, appunto perché tendono a questa segretezza⁹.

Sia che Heller risponda implicitamente a questa inafferrabile condizione, o che ritenga invece di non voler esibire pubblicamente la sua dimensione privata, costringe il lettore a far

5 Cfr. G. Eschenazi/G. Nissim, *Ebrei invisibili. I sopravvissuti dell'Europa orientale dal comunismo ad oggi*, Mondadori, Milano 2004, pp. 23-101.

6 Cfr. A. Kriegl, *Gli ebrei e il mondo moderno*, Einaudi, Torino 1979.

7 Cfr. I. Hermann, *Georg Lukács. Sein Leben und Wirken*, Piper, Wien 1986.

8 Cfr. G. Eschenazi/G. Nissim, *Ebrei invisibili*, cit., pp. 23-29.

9 L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Mondadori, Milano 1980, p. 214. Interessante è notare l'analogia con i pensieri di Georges Perec, intellettuale francese di origine polacca nei riguardi del suo ebraismo: «Non so con precisione che cosa vuol dire essere ebreo, quello che di me fa un ebreo. È un'evidenza, se si vuole, ma una evidenza mediocre che non mi lega a nulla. Non è un segno di appartenenza, non è legato ad una fede, a una religione, a una pratica, a un folklore, a una lingua. Sarebbe piuttosto un silenzio [...], una certezza inquieta dentro cui si profila un'altra certezza astratta, pesante, insopportabile: quello di essere designato come ebreo e, in quanto ebreo, vittima e di essere vivo per caso, o grazie all'esilio» (G. Perec, *Ellis Island*, 1994). Devo questa citazione a Riccardo Calimani, *Ebrei eterni inquieti. Intellettuali e scrittori del XX secolo in Francia e in Ungheria*, Mondadori, Milano 2007, p. 3.

riferimento ai suoi scritti, dove è possibile rintracciare numerosi riferimenti alla tradizione biblica e talmudica, e dove diventa intenso l'insistente richiamo all'imperativo morale della memoria – trasmissione, consegnata e affidata al movimento vitale delle generazioni. È quanto si legge, ad esempio, in *Filosofia morale*:

Solo il sapere pratico, l'etica, la saggezza morale, *devono* essere trasmessi. Non è necessario rispondere alla domanda sul perché l'etica debba essere trasmessa, poiché tale prescrizione è elemento costitutivo della moralità stessa¹⁰.

La struttura etica della memoria, vero caposaldo del pensiero ebraico, viene da lei sviluppata anche all'interno di un'accattivante dimensione narrativa che diventa, alla maniera della trama biblica, la cornice teorica del terzo volume della trilogia morale, *An Ethics of personality*¹¹.

Non va dimenticato, al riguardo, che il modello ideale e regolativo della vita morale è stato da lei associato alla figura del padre, riferimento assoluto della sua crescita personale ed intellettuale, pietra di paragone dell'urgenza d'intrecciare nella filosofia riflessione teorica e sapere pratico. Ma soprattutto indicazione di una statura etica forte, aperta agli interessi della cultura, refrattaria a tutte le forme di dogmatismo, autentico educatore verso la figlia, cresciuta con la curiosità vorace nei confronti di tutte le possibili espressioni creative del mondo, accolto attraverso una relazione paritaria, libera, priva di pregiudizi¹².

Di fronte a questi squarci biografici, attraverso cui Ágnes Heller ci restituisce i tratti della vita del padre, altrimenti abbandonati all'oblio, visto il terribile destino che in quanto ebreo segnò la sua fine nei campi di sterminio, viene da pensare – per contrasto – alla *Lettera al padre* di un ebreo tormentato, Franz Kafka¹³. Da parte di quest'ultimo, il ricordo sofferto e rancoroso per l'immagine del padre, autoritario e distante, ossessiva figura che incarna la Legge e che molto assomiglia all'indiscutibile certezza che si irradia e accompagna chi scende – come Mosé – dal monte Sinai; da parte di Heller, invece, l'inerpicarsi pensoso del padre che, come Abramo, sale sul pendio del monte Moira, in nome del coraggio eticamente paradossale, esposto fuori della norma e tradotto nell'assurdità della risposta ad una terribile richiesta.

Pal come Abramo, un altro Abramo, o meglio – per prendere a prestito la suggestione di questa metafora di Kafka prima e poi di Derrida – *altro* da Abramo, cifra di un'identità inasimilabile, custode di modalità inedite di vivere in modo estraniante ogni identificazione con la propria origine, con cui comunque si deve fare i conti¹⁴. Come quando venne consigliato al padre di convertirsi al cristianesimo per sfuggire (questa è stata per moltissimi ebrei europei una tragica, falsa speranza) alla violenza dell'antisemitismo e preservare il destino della figlia. La risposta fu che ciò era impossibile: non avendo fede nel Dio giudaico, era quantomeno illogico rifugiarsi in quello cristiano, e questo non in nome di un'identità da difendere,

10 Á. Heller, *Filosofia morale*, il Mulino, Bologna 1997, p. 7.

11 Á. Heller, *An Ethics of personality*, Basic Blackwell, Oxford 1996.

12 Cfr. V. Franco (a cura di), *Ágnes Heller, una vita per l'autonomia e la libertà*, Intervista ad Á. Heller, in «Iride», 1995, n. 10, pp. 544-602.

13 Cfr. F. Kafka, *Lettera al padre*, Mondadori, Milano 1987.

14 J. Derrida, *Abramo, l'altro*, cit., pp. 31-36.

ma di un dovere da onorare: «Non si deve lasciare una nave che affonda»¹⁵. Sono queste le parole consegnate alla figlia, custode di questa radicale esperienza morale che va oltre il limite del fatto storico, per diventare una luce eterna ed espressione di quella “comunicazione indiretta”, per dirla con Kierkegaard, entro cui la verità si dà nella sua assolutezza.

Un modo altro per lasciare aperta la domanda sull’ebraicità di quanti, nello speciale *habitat* della coscienza sociale ungherese, hanno percepito il peso di un’ingiustizia storica, una negazione del diritto, piuttosto che il diritto di appartenere ad un gruppo legittimo. Che non si tratta tanto di un’appartenenza – confessionale o politica (si pensi al “breve” sionismo dell’adolescente Ágnes) –, quanto della familiarità con un’origine che va accolta, e che si è come costretti a renderne tacita testimonianza. Quasi un rimanere fedeli ad un segreto che non si è scelto, e che nondimeno costituisce la parte intima della propria identità. Derrida parla al riguardo del segreto di cui il marrano è custode: «meno ti mostrerai ebreo – così sostiene – più e meglio lo sarai»¹⁶.

Si può intuire che anche per Heller questa domanda rimanga ancora aperta, trattenu-
ta sull’orlo del linguaggio e per questo preziosa e capace di restituire quel tratto intimo dell’identità personale, da lei ripensata filosoficamente come *ethos* della persona buona.

II – Vale la pena, sia pure brevemente, ricordare alcuni elementi dell’ebraismo ungherese, almeno quelli più evidenti del secondo Novecento, quando, a fronte dei tragici avvenimenti come la Shoah, la rivolta del ’56 e il crollo del regime totalitario comunista, gli irrisolti problemi personali e sociali legati all’identità ebraico-magiara emersero in tutta la loro drammaticità. Autocensuratisi come ebrei, gli ungheresi di “fede mosaica” si trovarono perciò impotenti di fronte alla degenerazione antisemita del Paese ed ancora oggi mostrano serie difficoltà a confrontarsi con un’inesistente «questione ebraica»¹⁷.

Eppure l’Ungheria, agli inizi del XX secolo, è la nazione con il più alto numero di ebrei: Budapest, non a caso chiamata anche Judapest¹⁸ è la città più ebraica d’Europa, in alcuni quartieri la popolazione ebraica arrivava al 70 per cento per un totale di 910.000 ebrei magiarizzati, fusi cioè con il resto della popolazione attraverso la copertura sia delle classi medio alte (industriali, commercianti, banchieri, ed anche politici ed intellettuali), sia di quelle presenti nei centri agricoli limitrofi alle grandi città¹⁹. Se si esclude una piccola parte, legata alla tradizione religiosa, la maggioranza perseguiva consapevolmente una convinta e totale assimilazione con il resto degli ungheresi, desiderando accogliere in pieno l’identità nazionale e forse convinta di essere in tal modo più protetta contro i germi, sempre presenti ma ben occultati, dell’antisemitismo. Dimenticando però – come Hannah Arendt avrebbe chiaramente descritto nel primo libro di *Le origini del totalitarismo*²⁰ – che proprio dal mito illuministico dell’uguaglianza sarebbero sorte le perverse articolazioni dell’antisemitismo,

15 Cfr. V. Franco (a cura di), *Ágnes Heller, una vita per l’autonomia e la libertà*, cit., pp. 547-548.

16 J. Derrida, *Abramo, l’altro*, cit., p. 52.

17 R. Calimani, *Ebrei eterni inquieti. Intellettuali e scrittori del XX secolo in Francia e in Ungheria*, cit., pp. 235-262.

18 Ivi, p. 27.

19 Ivi, pp. 27-28.

20 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967, pp. 15-27.

volto a scovare forme occulte di differenza etnica, culturale e religiosa, proprio là dove l'uniformità appariva più compatta.

Alla fine della Seconda guerra mondiale e all'indomani della presa d'atto della vastità dello sterminio nazista, dove morirono 800.000 ebrei ungheresi, si preferì per lo più accettare la tesi di Rákosi e della sua banda, che presentarono la Shoah come responsabilità dei soli tedeschi, assolvendo così gli ungheresi e rendendo la questione della complicità come un non problema. Le vittime ebraiche persero così l'unicità dell'immane tragedia, e posti sullo stesso piano dei socialisti e dei comunisti perseguitati dal regime capitalista.

Lo ricorda Miklòs Vàsàrhelyi, ex segretario di Imre Nagy, lo sfortunato eroe della rivolta del 1956, quando afferma:

Se gli ebrei sono riusciti a ricominciare a vivere in Ungheria è anche perché hanno fatto proprio il ragionamento dei comunisti, che riversano tutte le responsabilità della Shoah sui tedeschi e sui fascisti ungheresi. Addossare loro tutta la colpa impedisce loro di porsi inquietanti interrogativi sul popolo ungherese²¹.

La presenza di una leadership "ebraica" al potere dopo la guerra diventa per molti ebrei un ulteriore incentivo all'integrazione, ma si tratta di una potente illusione ottica se si pensa che questa opportunità aiuti gli ebrei a riconoscersi nella loro precisa identità. La questione principale del nuovo regime di Rákosi è livellare ebrei e non ebrei alla comune identità marxista, anche a costo di dure persecuzioni. Come ricorda Feher, il marito di Ágnes Heller:

Se un ebreo stupefatto chiedeva loro: «Come è possibile, abbiamo sofferto insieme nei campi di concentramento e vi comportate in questo modo?», si sentiva rispondere: «Non importa se sei ebreo. Parlare di ebrei e non ebrei è solo espressione di una mentalità piccolo borghese»²².

L'integrazione nel sistema comunista presentava perciò costi molto elevati per gli ebrei.

Il contratto sociale offerto dal partito richiedeva, in cambio, l'annullamento totale delle loro radici: si doveva rompere con qualsiasi forma di identità ebraica, con la religione, con le vecchie solidarietà, gli amici, i rapporti con l'estero, con chi era andato in Israele²³.

Privi di identità e di risorse (difficile recuperare le 300.000 proprietà immobiliari espropriate dai nazisti) i 140.000 sopravvissuti ebbero per un breve lasso di tempo l'opportunità di scorgere nel sionismo di Theodor Herzl (anch'egli ungherese) uno sbocco alla loro crisi di identità, ma fu una battaglia presto perduta: pochi – solo 1/5 prese la via dell'emigrazione –, e chi rimase non recepì il discorso di una identità nazionale ebraica, staccata dall'appartenenza a quella ungherese, che invece venne meglio garantita dal comunismo. L'assimilazione "rossa" fu così un nuovo modo di sentirsi ungheresi, così da ritrovare una nuova integrazione nella terra che li aveva misconosciuti, tollerati e traditi. Gli ebrei inoltre furono attratti dal comunismo anche per il suo progetto di radicale trasformazione sociale, al cui interno

21 G. Eschenazi / G. Nissim, *Ebrei invisibili. I sopravvissuti dell'Europa orientale dal comunismo ad oggi*, cit., p. 49.

22 Ivi, p. 51.

23 Ivi, p. 52.

l'universalismo cosmopolita diventava la "nuova terra promessa" con il superamento dello scomodo particolarismo etnico.

Lukács rappresenta al riguardo l'emblematico esempio di chi ha saputo condensare nel suo pensiero messianismo ebraico e utopia libertaria, nel quadro di quella "religiosità atea", volta a costruire la dimensione politica della sua forma escatologica antistatalista e utopica, anche dentro l'elaborazione critico-teorica del suo marxismo, come ha dimostrato Löwy, ricordato anche da Ágnes Heller²⁴.

La completa secolarizzazione del suo messianismo è il marchio che segna la sua scuola²⁵, al cui interno la scelta di diventare ebrei "invisibili" diventa la condizione necessaria per una "utopica" riforma del marxismo in chiave libertaria, come si evince durante la rivolta del '56. Ma ancora una volta, la storia pone gli ebrei ungheresi di fronte all'insicurezza della loro non riuscita assimilazione, percependo di vivere in un Paese che continuava a vederli scomodi e compromessi con il precedente potere politico. Molti, nel quartier generale di Imre Nagy, temevano che dalla rivolta potesse di nuovo esplodere il vecchio antisemitismo. La successiva leadership di Kadar, dopo il crollo delle speranze del '56, continuò a proteggere gli ebrei dentro una sorta di "paradiso artificiale", ma per l'ennesima volta la congiura del silenzio nei confronti di un'identità rimossa, avrebbe di nuovo riaperto le polveri dell'antisemitismo.

La vicenda dell'ungherese Aczel, il ministro della cultura di Kadar è forse la più emblematica. Sionista durante la guerra, rimosse la sua identità per quarant'anni. Al momento del crollo del sistema nell'89, riscoprì di essere ebreo e vedrà in Ungheria antisemiti dappertutto²⁶.

La questione centrale, insomma, riguardava la difficoltà, forse l'impossibilità, di una integrazione totale, di un'assimilazione cioè che, resecando quella parte insostituibile della propria identità, finiva con il fallire l'obiettivo sperato di un'invisibilità riuscita. Resta così aperta nella nuova Ungheria la *chance* di un differente tipo d'assimilazione, diversa da quella organica di tipo illuministico o romantico, che pretende il rinnegamento della propria differenza culturale, ma un'integrazione che permetta di vivere liberamente e pienamente i vari aspetti della propria identità. Solo riconoscendo una pluralità di modi di essere ebreo, in Ungheria si potrà compiere un'autocritica morale sui terribili eventi del secolo scorso, obbligo necessario verso le vittime e imperativo morale verso una maggiore consapevolezza identitaria delle nuove generazioni. Nasce da questo complesso scenario storico-sociale l'impegno intellettuale di Ágnes Heller, su cui conviene ritornare.

III – La sua voce, chiara, diretta, inequivocabile non ha tardato a farsi sentire; sono trascorsi pochi anni dal crollo dei regimi comunisti dell'Est europeo quando a Pisa tiene una lezione: *Dove siamo a casa?*, in cui il tema dell'assimilazione viene affrontato con lucido realismo

24 M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 14-35. Ágnes Heller cita questo studio in Á Heller, *Dove siamo a casa. Pisan Lectures 1993-1998*, FrancoAngeli, Milano 1999, p. 51.

25 Cfr. M. Gluck, *Georg Lukács and his Generation (1900-1918)*, Massachusetts Harvard University Press Cambridge-London 1985.

26 G. Eschenazi/G. Nissim, *Ebrei invisibili. I sopravvissuti dell'Europa orientale dal comunismo ad oggi*, cit., pp. 86-87.

e con una buona dose di coraggio intellettuale²⁷. Il sentirsi a casa, che rimanda al contempo sia alla dimensione spaziale che a quella temporale, trova l'europeo moderno – così sostiene – dentro l'esperienza dello sradicamento metafisico, causato dai terremoti storici e dall'ambiguità della sua precaria presenza nel mondo.

Ciò non significa comunque essere esposti alla mancanza assoluta di punti fermi, quanto piuttosto di fronte a quella gerarchia di esperienze, che misurano di volta in volta il grado di assimilazione, la percezione rassicurante di sentirsi a proprio agio dentro casa.

Si realizza qui, a suo vedere, il fulcro dell'azione morale, dal momento che il “sentirsi a casa” presuppone

[...] essere accettati, accolti, o almeno tollerati. Ogni casa è tirannica, sotto certi aspetti: richiede un impegno, un senso di responsabilità, e un certo grado di assimilazione²⁸.

... prosegue a stampa su **B@belonline/print** n. 7.

27 Si veda anche l'acuto saggio: Á Heller, *I silenzi che circondano Auschwitz*, in «Mondoperaio», 1990, n. 10, pp. 114-117; riproposto in chiusura di questo Tema di B@bel, cfr. *infra*, pp. 103-109.

28 Á. Heller, *Dove siamo a casa. Pisan Lectures 1993-1998*, cit., p. 42.