

intervencions

JEAN AMÉRY, EL TESTIMONI DISLOCAT

Ignasi Ribó Labastida

I

S'ha dit, i no sense raó, que Primo Levi constitueix una mena de «testimoni perfecte» d'aquella experiència, alhora individual i col·lectiva, múltiple i complexa, traumàtica i demoníaca, que sol resumir-se amb el topònim d'«Auschwitz»¹.

En efecte, Levi comença a escriure el seu testimoni quan encara és al *Lager*, i tot just després de tornar a casa —«fins a tal punt aquells records [li] cremaven per dins»²— enllesteix el seu llibre: *Se questo è un uomo* (1958), gairebé una deposició judicial. Des d'aleshores, i pràcticament fins al seu suïcidi l'any 1987, Primo Levi no va deixar de reivindicar la seva condició de testimoni, enfront d'aquells altres supervivents que, per dolor, per vergonya o per raons més inconfessables, havien optat per no parlar³. El químic italià va defensar sempre la funció terapèutica del seu testimoni; es tractava d'un «alliberament interior»⁴, però sobretot era una manera d'«explicar als altres, de fer els altres partícips» d'una realitat límit, d'una experiència que no per imaginable havia estat menys real. En aquest desig de parlar hi ha, per una banda, una advertència: «Va succeir, per tant pot tornar a passar, això és l'essència del que hem de dir.»⁵ Per l'altra, una reivindicació de dignitat i de sentit: «Per a aquests supervivents recordar és un deure: no volen oblidar, i sobretot no volen que el món oblidí, perquè han entès que la seva experiència no ha estat mancada de sentit i que els *Lager* no han estat un accident, un fet imprevist de la Història.»⁶

Més enllà, però, d'aquestes justificacions a posteriori, el testimoni, la voluntat o l'esperança de testimoniar és per a Levi, ja durant el període de reclusió en el camp, un motiu per viure, una mena de vacuna contra la mort: «fins en aquest lloc es pot

sobreviure, i per això s'ha de voler sobreviure, per explicar-ho, per donar-ne testimoni»⁷. Però aquesta esperança no està pas exempta d'angoixa, com mostra el somni que Levi relata en un passatge de *Se questo è un uomo*: «És un gaudi intens, físic, inexpressable, *ser a casa meva*, entre persones amigues, i tenir tantes coses per explicar: però no puc no adonar-me que els meus oïdors no em segueixen. Més ben dit, es mostren del tot indiferents: parlen confusament d'altres coses entre ells, *com si jo no hi fos*. La meva germana em mira, s'aixeca i se'n va sense dir ni un mot. Aleshores sorgeix en mi una *pena desolada*, com certs dolors que amb prou feines es recorden de la primera infància: *és dolor en estat pur.*»⁸

És difícil de saber si, com afirma Levi a continuació, aquest somni era compartit per la resta de presoners. Però encara que no fos així li hem de donar una importància fonamental, ja que ens permet copsar des de l'interior l'experiència del testimoni. Així, quan Levi es pregunta: «Per què el dolor de tots els dies es tradueix en els nostres somnis tan constantment en l'escena sempre repetida de la narració que es diu i no és escoltada?»⁹, hem de desfer-nos d'aquest «nosaltres», introduït d'una manera una mica subreptícia, i comprendre que aquest és, en tot cas, el somni de l'home que sent la íntima *necessitat*, i per tant també la *possibilitat*, de donar testimoni. Es tracta, doncs, del somni del «testimoni perfecte». Però aquest somni no tan sols conté, en potència, el testimoni futur, sinó també l'angoixa que anul·la el mateix testimoni, l'esquerda que s'obre al bell mig del parlar i on habiten les veus de tots aquells que, sense la possibilitat de sublimar la seva impossibilitat en el somni, podríem anomenar, de manera provisòria i matussera, els «testimonis imperfectes».

En aquest sentit, el cas de Jean Améry, àlies de Hans Mayer, resulta força il·lustrador. A diferència de Levi, Améry va trigar vint anys a escriure sobre la seva experiència com a presoner a Auschwitz i altres camps nazis. Però és que, a més, el seu llibre, *Jenseits von Schuld und Sühne* (1966), s'allunya radicalment del model de «testimoni perfecte» a la manera del seu company italià, fins al punt que difícilment pot considerar-se un «testimoni»: en efecte, es tracta més aviat d'un «acte d'acusació», al mateix temps que d'una «confessió».

Així, en aquest *intent de superar l'insuperable* que és l'assaig d'Améry no trobem gairebé cap de les motivacions que adduïa Levi per justificar la seva vocació testimonial. És cert que el mateix Améry situa el seu esforç en el context d'aquell «procés sistemàtic de reconquesta de la dignitat» que havia guiat la seva vida des de la primera experiència de degradació l'any 1935¹⁰. Sens dubte, tal com fa Imre Kertész, es podria interpretar el subtítol del seu llibre —*Bewältigungsversuche eines Überwältigten*— com «l'intent d'aixecar-se d'un home ensorrat»¹¹. Ningú no negarà la funció *teràpèutica* de l'obra d'Améry, com a mínim la voluntat de retrobar l'equilibri, l'alliberament interior de què parlava Levi, la catarsi que reivindica sovint Kertész. Com tampoc no es pot negar que, en l'esperit d'Améry, sigui sempre present la necessitat d'advertir els altres. Fins i tot se li pot reconèixer un sentit particularment viu de la urgència d'aquesta tasca, que arriba a adquirir, com en el cas de Levi, una autèntica dimensió moral: «En definitiva, encara conservo l'esperança que aquest treball serveixi per a una bona causa: aleshores podria concernir tots aquells que no renunciïn a la seva condició de proïsmes.»¹² Més enllà, però, de les declaracions i de les intencions d'Améry, el cert és que no són pas aquestes motivacions les que palpiten a l'interior del text, en cadascun dels seus assaigs, en l'amargor i la ràbia de la seva requisitòria.

«Jo no hi aparec mai com a jutge»¹³, diu Levi, «els jutges sou vosaltres»¹⁴. Però Améry ni vol ni pot prendre aquesta distància respecte al seu patiment. Ell no es limita únicament a donar fe de la seva experiència personal perquè siguin els altres els que hi jutgin. *Com podrien jutjar els altres?* Com podrien entendre res de la seva experiència aquells que no han viscut el que ell ha viscut? Améry, per tant, no escriu pas per «testimoniar». Amb prou feines trobaríem a les pàgines del seu llibre els detalls de la seva estada a Auschwitz. I si ens descriu tan gràficament com va ser torturat per la Gestapo és només perquè en la *vivència* de la tortura rau tot el sentit —el *sense sentit*— de la violència que l'ha empès a parlar. És com a *víctima de la violència*, doncs, que Améry es presenta davant del lector. I a partir d'aquesta condició, plenament subjectiva i radicalment intransferible, s'erigeix també com a testimoni, com a acusador i, al capdavant, com a jutge.

Es fa evident, doncs, la distància que separa Jean Améry de Primo Levi, si més no del Levi de *Se questo è un uomo*. I no es tracta només d'una diferència de punt de vista o d'una simple divergència de caràcters, com el mateix Levi sembla insinuar en la seva discussió d'un dels assaigs d'Améry a *I sommersi e i salvati*¹⁵ (1986). En realitat, entre l'un

i l'altre hi ha una profunda incomprensió, una distància gairebé infranquejable. Améry no pot comprendre el «testimoni perfecte» que és Levi, la dignitat humana de qui, renunciant al ressentiment i a la legítima indignació, busca la superació en un terreny superior, en una ètica de la justícia que pugui ser acceptable pel conjunt de la societat. I és per aquesta raó que el titllarà, una mica despectivament, de «perdonador». Però tampoc Levi no pot arribar a comprendre la rebel·lió que Améry oposa, com a víctima, a la sentència injusta que li ha imposat la societat. Així, en el ressentiment de l'austriac, Levi només pot veure «posicions d'una tal severitat i intransigència que el van fer incapaç de trobar joia a la vida»¹⁶. Seria un error, però, pensar que ens trobem davant d'una incomprensió intel·lectual. És evident que tots dos eren prou lúcids per «entendre», fins i tot per penetrar en la racionalitat vital de l'altre. Però el que no podien fer, per més bona voluntat i més lucidesa que haguessin tingut, era *compartir* la vida de l'altre. I és que les seves experiències van ser, tot i haver-se creuat al mateix lloc i al mateix instant fatals, radicalment diferents. Novament, però, hem d'evitar el risc de banalitzar aquesta diferència, de reduir-la al «contingut» de l'experiència —al capdavant, van compartir un destí molt semblant i, fins i tot, segons sembla, el mateix barracó d'Auschwitz— i molt menys a la «quantitat» —seria absurd establir una gradació en el patiment. La diferència està en el mateix fonament de l'experiència, en l'esquerda que s'obre entre viure i parlar, en la subjectivitat del testimoni.

El fet que l'evolució personal de Levi, des de l'esperança gairebé ingènua del supervivent que escriu *Se questo è un uomo* fins al desencantament que traspua en cada pàgina d'*I sommersi e i salvati*, l'apropés a Jean Améry, fins al punt d'unir-se amb ell en l'última i definitiva declaració de la seva vida, en la decisió de matar-se, no ens ha d'impedir copsar tot el sentit d'aquesta *diferència* que acabem d'assenyalar. Que l'últim acte de la vida de Primo Levi confirmés el que ja sospitàvem —que no era, al cap i a la fi, tan «perfecte» com semblava—, només pot servir per posar encara més d'evidència la seva dignitat de testimoni i d'home. Queda, tanmateix, per sondejar aquesta esquerda, la deslocalització dels «testimonis imperfectes», un dels quals va decidir presentar-se amb el nom manllevat de Jean Améry, però també el no-lloc dels «testimonis impossibles», els anònims *Musulmänner*.

II

En la seva interessant meditació al voltant del que ell mateix anomena la «paradoxa de Levi», Giorgio Agamben oblida, tot destacant-la en un

altre àmbit, l'existència d'una «zona grisa» del testimoni¹⁷. Potser per aquesta raó el filòsof italià sembla enredar-se en la seva pròpia xarxa conceptual i acaba ensopgant amb una altra paradoxa molt més perillosa.

La «paradoxa de Levi», segons Agamben, consistiria en el fet que el «testimoni integral» és alhora el «testimoni impossible», és a dir, que el *Musulmann*, com a «subjecte d'una dessubjectivació» absoluta, quedaria impossibilitat per testimoniar la seva experiència, constituïria doncs una «llacuna», un no-lloc, com una mena de forat negre d'on no podria sortir la veu que ens hauria de transmetre aquella vivència extrema¹⁸. Fins aquí, Agamben segueix la formulació de Levi, la qual, tot i ser paradoxal, no deixa de ser coherentment paradoxal. La conclusió de Levi és prou clara: «Aquells que vam tenir sort, hem intentat, amb més o menys discreció, explicar no tan sols el nostre destí, sinó també el dels altres, precisament el dels 'enfonsats'; però ha estat una 'narració per compte d'altri', el relat de coses vistes de prop però no experimentades per un mateix. La demolició acabada, l'obra acomplerta, no hi ha ningú que l'hagi explicada, com no hi ha ningú que hagi tornat per explicar la seva mort.»¹⁹

El problema apareix quan Agamben intenta desenvolupar aquesta paradoxa a partir d'alguns postulats postestructuralistes. Segons el filòsof italià, no hi ha només una igualtat entre testimoni integral i testimoni impossible, sinó que tot testimoni és una «impossibilitat de testimoniar»²⁰. O, més precisament, el testimoni és sempre «un parlar en nom d'un no poder dir»²¹. Reduint al seu esquelet lògic la paradoxa d'Agamben, quedaria alguna cosa com ara: 1) testimoniar és el parlar d'un subjecte; 2) tot dir d'un subjecte és un acte de dessubjectivació. El testimoni, doncs, com a acte de llenguatge és «un acte paradoxal que suposa alhora una subjectivació i una dessubjectivació, i en el qual l'individu vivent s'apropia de la llengua únicament en una expropiació integral, es fa parlant només amb la condició d'enfonsar-se en el silenci»²². «El testimoni té lloc», doncs, «en el no-lloc de l'articulació»²³.

Això, però, implica radicalitzar la paradoxa de Levi fins a fer-la insostenible. Si el supervivent afirmava la impossibilitat del testimoni integral, el filòsof postmodern defensa en el fons la impossibilitat de tot testimoni, si entenem com a testimoni un enunciat amb pretensió de validesa, és a dir, que aspiri a «la conformitat entre allò dit i els fets»²⁴. El testimoni queda, doncs, limitat a l'exterioritat de l'enunciació: «El testimoni no garanteix la veritat fàctica de l'enunciat custodiat en l'arxiu, sinó la impossibilitat mateixa que aquell sigui

arxivat, la seva exterioritat, doncs, respecte de l'arxiu.»²⁵ En definitiva, de l'únic que el testimoni pot testimoniar és de «la impossibilitat de testimoniar». D'aquesta manera, Auschwitz, «allò que no pot ser objecte de testimoni», lluny de «quedar provat de forma irrefutable i absoluta», s'esfondra amb la pluja de cendres que segueix als focs d'artifici d'una pretesa filosofia del llenguatge²⁶.

En el fons de tot aquest despropòsit hi ha la dicotomia que Agamben estableix, utilitzant Levi, però portant-lo on ell no hauria anat mai de bon grat, entre «testimoni perfecte» i «testimoni integral». Així, quan planteja la tesi que «la *Shoa* és un esdeveniment sense testimonis en el doble sentit que és impossible donar-ne testimoni, ja sigui des de l'interior —perquè no es pot testimoniar des de l'interior de la mort, no hi ha veu per a l'extinció de la veu— com des de l'exterior, perquè l'*outsider* queda exclòs per definició de l'esdeveniment», ens situa davant d'un fals dilema, a fi de poder arribar a concloure que la mateixa estructura del testimoni permet superar aquesta aporia²⁷. En realitat, com hem vist, no tan sols no aconseguim superar-la, sinó que en crea una altra de molt més greu. L'error que aquí ens interessa remarcar, però, rau ja en el plantejament inicial. El problema, si es pot dir així, és que «la *Shoa*» no és pas *un* esdeveniment. Pretendre hipostasiar la *Shoa*, com fa sovint Agamben al llarg del seu text, però també una part de la teologia jueva²⁸, només aconseguim pervertir-la, robar-la de les mans de les víctimes i dels supervivents, convertir-la en un monument a mida de la societat o de la religió (o de la filosofia), però en el qual les víctimes no s'hi poden ni podran reconèixer mai. La *Shoa* no és *un* esdeveniment, perquè la *Shoa* és la suma dels esdeveniments individuals viscuts per cadascuna de les persones que van patir al'interior d'aquell *univers concentrationnaire* creat pels nazis²⁹. Ningú no pot, doncs, parlar *des de l'interior* de la *Shoa*, ni tan sols els *Musulmänner*, ni tan sols els morts. No existeix el «testimoni integral». Però sí que hi ha individus que poden parlar des de l'interior de la seva vivència. Són els *supervivents*. Potser no seran «testimonis perfectes». Tampoc Primo Levi, al capdavant, no ho era. Potser fins i tot es tracta, com en el cas d'Améry, de veritables *outsiders* en un sentit existencial. Però la seva paraula no serà mai exterior, no estarà mai exclosa, perquè el seu testimoni, la suma dels seus testimonis, és el que constitueix en sentit propi l'esdeveniment.

III

Entre el turó del «testimoni perfecte» —la veu que parla de la seva experiència des d'una subjectivitat indemne— i el no-lloc del «testimoni impossi-

ble» —que la filosofia vol presentar-nos com la paradoxal llacuna de la integritat— s'obre doncs un terreny inestable, una terra humida, pantanosa, i per això mateix més fèrtil. És en aquesta «zona grisa» del testimoni on la figura de Jean Améry pren una especial rellevància.

La particularitat d'Améry, si podem parlar en aquests termes, és que constitueix un cas de «de-subjectivació» radical, però que no arriba a la des-humanització del *Musulmann* i conserva per tant la capacitat d'erigir-se com a testimoni. La mirada d'Améry no pot ser, doncs, la de l'observador que, des de l'elevació que li dona la seva seguretat identitària, ja sigui aquesta fruit d'una fe religiosa, nacional o política, o simplement la fermesa del mateix terreny humà, observa els esdeveniments i en pren nota. El testimoni d'Améry sorgeix, al contrari, d'una experiència d'autoestranyament portada al límit del mateix silenci. Com ell mateix explica en el pròleg del seu llibre: «No puc pas dir que, en l'època del silenci, hagués oblidat o 'reprim' els dotze anys de fatalitat alemanya i de destí personal. Durant dos decennis m'havia dedicat a la recerca del temps inesborrable, però em resultava penós parlar-ne. Fins que, gràcies a l'escriptura de l'assaig sobre Auschwitz, va semblar que trencava

un obscur tabú; de sobte em va arrabassar el desig d'explicar-ho tot: així va néixer aquest llibre.»³⁰

Améry es presenta, doncs, com un testimoni exiliat de si mateix, existencialment deslocalitzat, literalment dislocat. Tota la seva obra consisteix, de fet, en un intent de superar aquesta dislocació, de tancar aquesta ferida oberta. Però no es tracta simplement de buscar una teràpia en l'escriptura. En realitat, l'escriptura d'Améry és tot el contrari del que s'entén per escriptura terapèutica. No és una cura, sinó la malaltia mateixa. El llibre d'Améry és un testimoni, sens dubte, però no és un testimoni que es limiti a explicar als altres una vivència personal. Es tracta, com hem vist, d'una requisitòria, però també de la confessió d'una rancúnia, d'un fracàs, d'una angoixa. Améry escriu per superar «aquella crisi de confiança en el món i en el llenguatge» provocades per la tortura i la degradació³¹. Això és indubtable. Però la pregunta que recorre els cinc intensos assaigs del seu llibre no és pas *com* superar aquesta crisi de confiança. La seva pregunta és molt més senzilla, però alhora tan fonamental que anul·la qualsevol possibilitat de resposta. Superar: *bewältigen*. Queda clar *què* cal superar: l'agressió, el ressentiment, la por, la nostàlgia, l'angoixa. Però *qui* ha de superar tot això? *Ein Überwältigten*, és a dir, un «superat». La pregunta no és, doncs, *com* supera la superació un superat, sinó *des d'on?*

Abans d'enfrontar-nos a aquesta pregunta, però, cal que ens interroguem sobre la naturalesa d'aquesta dislocació fonamental: *què* és concretament això que s'ha anomenat la «ferida Améry»?³² Al cèlebre assaig sobre la tortura, significativament el primer que Améry va esbossar dels cinc que formen el seu llibre, en trobem la descripció més precisa, gairebé definitiva: «Qui ha sofert la tortura ja no pot sentir el món com casa seva.»³³

El primer cop de puny de l'autoritat, en aquest cas de la Gestapo, té ja un efecte devastador: el «desempament»³⁴. La víctima pren consciència que ningú no vindrà a ajudar-lo, que no té cap possibilitat de defensar-se. L'home perd, així, la *confiança en el món*. Però és amb la tortura, «l'esdeveniment més atroç que un ésser humà pot conservar en el seu interior», que es completa el procés d'estranyament³⁵. La transformació del subjecte en pura corporeïtat, «en cos i res més», així com també la vivència de la pròpia mort en el dolor i de l'absoluta sobirania de l'altre, del torturador, sumeixen la víctima en un «sentiment d'estupefacció i d'estranyesa davant del món que cap comunicació humana no pot arribar posteriorment a compensar»³⁶. Aquesta dislocació existencial, el trencament definitiu entre el jo i el món que sotmet per sempre més l'individu a la determinació de l'angoi-



—¿Que tenen massapà?
—Realment, si senyor, massa en tenim, porque, ¡ay! no se'n ven ni un.

iCu-Cut!, 239 (26-XII-1906).

xa, té el seu paral·lel físic en la pròpia tortura: «Els caps de les articulacions van saltar de les cavitats. El mateix pes corporal va provocar una luxació, vaig caure al buit i em vaig trobar penjat dels braços dislocats, aixecats bruscament per darrere i tancats damunt del cap en posició torta. Tortura, del llatí *torquere*: luxar, tòrcer, dislocar.»³⁷

Dislocar: treure del seu lloc. En el cas d'Améry aquest verb és gairebé una declaració d'identitat. Després d'una infantesa i joventut estretament vinculades al paisatge alpí del Tirol i a la *Landschaftsliteratur*³⁸, la crisi econòmica el treu del seu lloc i l'obliga a malviure amb la seva mare a Viena, on escriurà la novel·la *Die Schiffbrüchigen* o «Els naufrags», l'únic fragment publicat de la qual es titula significativament «Els desarrelats». Les lleis de Nuremberg de 1935 tornen a treure'l del seu lloc i l'obliguen a confrontar-se amb la seva condició de «jueu», una condició que no té cap determinació positiva, tan sols l'amenaça certa de la degradació i de la mort. Aquesta amenaça es fa imminent amb l'*Anschluss* del 1938, que el treu novament del seu lloc i el condemna a un exili que serà perpetu. Amb aquesta última dislocació, Hans Maier no perd només «la pàtria» (*Heimat*), sinó també la llengua materna, esdevinguda la llengua de l'enemic, així com també el seu passat, la possibilitat de retrobar-se en una identitat col·lectiva. El procés d'autoestranyament és gairebé total: «M'havia convertit en un ésser humà que no podia dir *nosaltres* i per tant només deia *jo* per costum, però sense el sentiment de posseir-se plenament a si mateix.»³⁹ És en la carn d'aquest «apàtrida» (*Heimatlos*) que s'escarneix la mà del torturador, la qual cosa consuma l'alienació, la dislocació física i moral. El subjecte que ingressa el 15 de gener de 1944 en el camp d'extermini d'Auschwitz només aspira a recuperar l'equilibri «tornant el cop», autocancel·lant la consciència cultural i intel·lectual que encara pugui quedar en la seva memòria, conreant el ressentiment com a forma de supervivència.

És plausible que un home en aquestes condicions somiés, com Primo Levi, en «l'escena sempre repetida de la narració que es diu i no és escoltada»? Segurament no, ja que només algú que encara senti «el món com casa [*Heim*] seva», algú que conservi la confiança en els altres, algú que encara esperi «ser escoltat» pel món, pot deixar-se gronxar per aquest somni. Però l'*home dislocat* no podria mai somiar aquesta escena plena d'esperança i d'horror, amb tota la seva angoixa i el «dolor en estat pur». I no podria perquè es tracta d'una escena que ja ha estat *viscuda*, una escena que ha estat superada en la mateixa superació que l'ha dislocat, que l'ha superat. És una escena, doncs, *sense sentit*. Perquè, ¿com podria somiar algú ser

com si no hi fos, quan, de fet, ja no hi és? ¿Com podria algú somiar que *és a casa seva*, quan el món sencer ha deixat de ser una llar possible, quan *ser* vol dir habitar una falla oberta, el terreny de la ferida, de la identitat dislocada, el no-lloc de l'errar, del permanent faltar-se a si mateix?

També Primo Levi va viure, és clar, l'experiència del «desemparament», la pèrdua de confiança en el món, l'angoixa de la víctima confrontada amb la degradació i la violència, subjecte a la sobirania absoluta dels torturadors. Però ho va fer des del terreny ferm d'una identitat indemne, sense la fe dels creients en un Déu o en una Idea, és cert, però amb un esperit científic i uns valors humanístics fonamentats en una cultura i en un passat intactes, en una identitat *pròpia* que li va permetre sobreviure a l'agressió d'Auschwitz i esdevenir-ne el testimoni.

Així, per exemple, Levi és capaç de trobar en Dante un refugi, una llar on aixoplugar-se enmig de l'infern estrany i hostil del camp: «Donaria la sopa d'avui per saber unir '*non ne avevo alcuna*' amb el final»⁴⁰. Améry cercarà en va d'aixoplugar-se en la *seva* cultura, que ja no és pas seva sinó exclusivament dels seus botxins. Hölderlin, abans tan familiar (*heimlich*), no és capaç d'oferir-li cap consol. Els seus versos d'antany es barregen amb la veu del Kapo que crida «Links!». L'alemany, i amb ell tota la cultura que havia conformat la seva identitat, s'ha tornat literalment *unheimlich*, amenaçador, inquietant, sinistre⁴¹. Améry no hauria pogut desitjar mai canviar la seva sopa per completar el vers de Hölderlin. En tot cas, és possible que hagués arribat a donar-la a canvi d'oblidar-se'n. «En la majoria dels casos, [les reminiscències estètiques] no oferien cap consol, en ocasions es manifestaven com a patiment o escarni; més sovint es diluïen en un sentiment de total indiferència.»⁴² Però ¿com pot oblidar-se algú de la seva identitat sense oblidar-se alhora de si mateix, sense esdevenir automàticament un no-home, un *Musulmann*?

Però Améry, malgrat que existencialment va apropar-s'hi molt, molt més en tot cas que Primo Levi, no va arribar mai a enfonsar-se en l'estat de *Musulmann*. El seu testimoni ens arriba, no pas des d'una llacuna insondable, sinó des del terreny inestable de la dislocació; no pas des de la mort, sinó des de la vivència de la mort. No és estrany, doncs, que també pel que fa a aquesta experiència fonamental del camp, Levi i Améry discrepin de manera irreconciliable. Com diu el mateix Levi: «Sobre aquest punt la meua experiència i els meus records se separen dels d'Améry. Potser perquè era més jove, potser perquè era més ignorant que ell, o menys afermat, o menys conscient, no vaig tenir gairebé mai temps per dedicar a la mort;

tenia altres coses en què pensar: trobar una mica de pa, eludir el treball extenuant, ataconar-me les sabates, robar una escombra, interpretar els senyals i els rostres del meu voltant. Els objectius, en la vida, són la millor defensa contra la mort: no només al *Lager*.»⁴³

Si ens podem permetre l'atreviment d'utilitzar el vocabulari del «desagradable mag del país dels alemanys»⁴⁴, diríem que Levi viu el *Lager* en la forma de la «caiguda», és a dir, com «un immediat i regular ser enmig del món del qual s'ocupa»⁴⁵. El món de Levi és, doncs, la quotidianitat significativa dels ens que estan a la mà en tant que útils —una mica de pa, el treball, les sabates, l'escombra, els senyals i els rostres del voltant— i del co-estar amb els altres —Alberto, Jean, Elias, Henri, Mendi, però també el doctor Pannwitz o el kapo Alex. En aquest mode «caigut» de ser-al-món, la vivència de la mort ha de ser necessàriament «impròpia». Però no pas perquè Levi fos «massa jove», «més ignorant», «menys afermat» o «menys conscient» que el seu company austríac, i per això li manqués el «temps per dedicar a la mort». En realitat, Levi *no podia dedicar-se a la mort*. I no perquè no fos capaç de pensar-hi, sinó perquè dedicar-se realment a la mort implica estar «girat cap a la mort», és a dir, existir en la possibilitat de la impossibilitat més «pròpia, irrespectiva, insuperable, certa i indeterminada» de l'home, en certa manera, morir (*sterben*)⁴⁶. «Ara bé, la disposició afectiva capaç de mantenir oberta la constant i radical amenaça de si mateix que sorgeix del ser més propi i singular de l'ésser-existent [*Dasein*] és l'angoixa»⁴⁷. Levi, estant *enmig* del món del camp, podia sentir la mort com una amenaça externa i la podia experimentar en la disposició afectiva impròpia⁴⁸ de la *por*. Per poder *dedicar-se* a la seva pròpia mort, tanmateix, hauria d'haver estat determinat existencialment per l'angoixa⁴⁹. Però ¿què vol dir concretament Heidegger amb aquest concepte d'angoixa? En l'angoixa, hom se sent «desemparat» (*unheimlich*). Aquest terme descriu, en primer lloc, la peculiar indeterminació del «no-res i enlloc» en la qual es troba l'ésser-existent (*Dasein*) quan s'angoixa. Aquí, però, el desemparament (*Unheimlichkeit*) significa també el no-ser-a-casa (*Nichtzuhausesein*)⁵⁰.

És, doncs, pròpiament «angoixa», una «pena desolada», «dolor en estat pur», el que sent Levi en el seu somni: l'experiència del *no-ser-a-casa*, del «sóc a casa» però «com si jo no hi fos». Però si aquesta *Unheimlichkeit* sorgeix en els seus somnis, és precisament perquè no és encara una determinació existencial. Levi és, malgrat tot, capaç de trobar habitacles alternatius, «sucedanis»⁵¹ de llar que, per fràgils i inestables que siguin, per més que

no li estalviïn la latent amenaça del desemparament radical que sorgeix cada nit en els seus somnis, li permeten mantenir-se més o menys dret en el terreny de la seva subjectivitat. Aquestes llars alternatives poden anomenar-se Dante, Alberto, llengua italiana, química o humanisme; la qüestió és que són viscudes com a refugis davant del desemparament, habitades per aixoplugar-se de l'angoixa i de la mort. Al mateix temps que protegeixen, però, impedeixen enfrontar-se directament amb el sense sentit i amb la impossibilitat última en què cauen els enfonsats. En aquest aspecte, tot i que no són llars tan protectores com la fe en Déu o en el Pare Stalin, són igualment encegadoros, fins al punt d'impedir experimentar la mateixa realitat que viuen els individus que moren al costat, dia rere dia, potser a la mateixa llitera, en el lloc de treball o en una absurda formació enmig del pati nevat. D'aquí sorgeix el dilema de Levi, que no és pas una paradoxa, sinó la tràgica i lúcida descoberta d'un home que el temps i el desencís han acabat per «treure del seu lloc».

Així, quan creia haver tornat a casa, Levi descobreix que en realitat mai no n'havia estat tan lluny. Allò que millor l'havia aixoplugat mentre patia l'infern d'Auschwitz, però també després, durant els llargs anys de supervivència, havia estat sens dubte el «testimoni». Però és precisament aquesta última llar la que s'enfonsa a *I sommersi e i salvati*, quan s'adona que és justament la possibilitat de refugiar-se en el testimoni, de salvar-se a fi de testimoniar, allò que el torna mut i incapaç de testimoniar. El terrible destí de Primo Levi va ser descobrir, cap a l'any 1987, que aquell somni que el turmentava durant les llargues nits d'Auschwitz s'havia acabat complint, no pas perquè ell no pogués parlar o fer-se entendre, sinó perquè no havia estat capaç de viure la seva *pròpia* experiència i per tant no podia ser-ne el testimoni. En comprendre que l'angoixa del somni, l'angoixa del desemparament *era* el desemparament mateix, la «falta de significació» del món, la impossibilitat radical de «trobar una llar», i per tant que l'únic de què es podia testimoniar era de la impossibilitat de donar testimoni, només li quedava assumir plenament l'angoixa i la mort com a possibilitat ineludible.

IV

Sembla, doncs, que hem tornat a caure en la «paradoxa d'Agamben». Però és aquí precisament on el testimoni de Jean Améry pren tota la seva importància. Entre «testimoni perfecte» i «testimoni impossible», hem dit abans. Caldrà ara que concretem, fins on puguem, en què consisteix aquesta «zona grisa» del testimoniar, aquest «testimoni dislocat».

La «dislocació», com acabem de veure, equival al *desemparament* (*Unheimlichkeit*) heideggerià; és alhora la indeterminació del «no-res i enlloc» i el «no-ser-a-casa»; i es manifesta, per tant, en la disposició afectiva fonamental de l'angoixa.

Però ¿no estarem cometent aquí una manipulació com la que abans denunciàvem en el cas de Primo Levi? ¿No estarem portant l'Améry cap a on nosaltres volem, en aquest cas cap al bosc heideggerià, un lloc que no podia resultar-li precisament agradable, a ell, la víctima del nazisme? Aquestes paraules del mateix Améry, al final del seu llibre, semblarien, si més no, posar-nos en guàrdia contra aquesta mena d'interpretacions: «En definitiva, res no em distingeix de la gent enmig de la qual passo els meus dies, fora d'una inquietud oscil·lant que sento, segons els moments, amb més o menys intensitat. Es tracta, tanmateix, d'una inquietud social, no pas metafísica. No m'angoixa ni el ser ni el no-res, ni déu ni l'absència de déu, només la societat: ja que ha estat ella, i només ella, qui m'ha infligit el desequilibri existencial davant del qual intento redreçar-me. Ella i només ella m'ha robat la confiança en el món. L'angoixa metafísica és una preocupació elegant d'alta volada. Afecta qui no ha dubtat mai de la seva identitat i naturalesa, qui mai no s'ha preguntat per què és com és, i que sap que podrà continuar sent com és en el futur. Aquesta angoixa no és pas cosa meua; i no és això el que provoca la meua infelicitat.»⁵²

I tanmateix, per més que Améry intenti distanciar-se del «desagradable mag del país dels alemanys», per raons d'altra banda molt comprensibles, la veritat és que no deixa de confirmar-lo amb la seva vida i les seves paraules. És la societat, sens dubte, la culpable de la «dislocació» existencial d'Améry. Però ¿qui és aquesta societat? ¿Els agents econòmics causants de la crisi que el va convertir en un jove intel·lectual desarrelat vagant pels carrers de Viena? ¿El partit nacionalsocialista que va promulgar les lleis de Nuremberg i va expulsar-lo de la seva pàtria? ¿Els antisemites i bona part del poble austríac que va rebre el Führer amb els braços oberts? ¿El tinent Praust que el va dislocar físicament als soterranis de Fort Breendonk? ¿Els SS que el van transportar als diferents camps de concentració i sota l'autoritat dels quals va haver de viure en condicions infrahumanes? ¿Els kapos i els altres companys de reclusió amb els quals va haver de lluitar dia rere dia al Lager? ¿El poble alemany que no tan sols no va protestar davant de la ignomínia dels seus governants, sinó que a més va aixecar-se amb orgull després de la derrota, sense haver patit l'escarni i el càstig pels seus crims? ¿Els governs i els ciutadans dels països

vencedors que no van saber fer justícia quan calia i van estimar-se més buscar una reconciliació vergonyosa? ¿El món sencer?

Resulta evident que l'angoixa d'Améry no té una causa concreta. Si la tingué no seria angoixa, sinó por. I sens dubte Améry expressa la seva por davant d'una possible repetició de la història. Però el que sent Améry per damunt de tot és angoixa. I l'objecte de l'angoixa «no és res, no està enlloc», perquè «el davant-què de l'angoixa és el món com a tal»⁵³. Com explica Heidegger: «En l'angoixa s'enfonsa allò que està a la mà dins el món del voltant [els útils] i, en general, l'ens intramundà. El 'món' ja no pot oferir res; tampoc la coexistència amb els altres. D'aquesta manera, l'angoixa arrabassa a l'ésser-existent [*Dasein*, l'home] la possibilitat de comprendre's a si mateix en forma cadent [en el mode de la 'caiguda'] a partir del món i a partir de l'estat interpretatiu públic. Llença l'ésser-existent [*Dasein*] de retorn cap a allò que li havia provocat l'angoixa, cap al seu propi poder-ser-en-el-món. L'angoixa aïlla l'ésser-existent [*Dasein*] en el seu ser-en-el-món més propi (...). L'angoixa revela en l'ésser-existent [*Dasein*] el fet de *estar girat cap al* més propi poder ser, és a dir, li revela el seu *ser lliure per a* la llibertat d'escollir-se i prendre's a si mateix entre mans.»⁵⁴

Més enllà de les complicacions del Jargon heideggerià, el que cal entendre aquí és que la determinació existencial de l'angoixa constitueix la manera



—Avuy he rebut una carta de Piedra.
—¿Una carta de piedra? ¡Renoy quants sellos hi devian haver!

iCu-Cut!, 193 (7-IX-1905).

de ser-en-el-món de l'individu que *ha perdut la confiança en el món*, és a dir, per a qui el món que ell mateix obre amb la seva existència ha deixat de ser un habitacle possible. Aquest home queda, així, condemnat a l'aïllament i al desemparament, a un permanent faltar-se a si mateix, a una llibertat que és alhora intempèrie. «La familiaritat quotidiana s'ensorra. L'ésser-existent [*Dasein*] queda aïllat, però aïllat en tant que ser-en-el-món. El ser-en pren llavors el 'mode' existencial del *no-ser-a-casa* [*Un-zuhause*]. És el que entenem quan parlem de 'desemparament' [*Unheimlichkeit*].»⁵⁵ O bé, per dir el mateix amb les esmolades paraules d'Améry: «Qui ha sofert la tortura ja no pot sentir el món com casa seva.»⁵⁶

Qui ha estat «dislocat» ja no pot sentir la familiaritat quotidiana que Levi era capaç de trobar fins i tot al *Lager*. Però, per això mateix, perquè ja no pot ser-en-el-món de manera immediata i quotidiana, Améry es manté obert a la «constant i radical amenaça de si mateix que sorgeix del ser més propi i singular de l'ésser-existent [*Dasein*]», és a dir, «el no-res de la possible impossibilitat de la seva existència», la seva pròpia mort.

Però ¿és possible parlar d'una mort *pròpia* en el context d'Auschwitz? Tot semblaria indicar que no. Com reconeix el mateix Améry: «Amb el trencament de la representació estètica de la mort, el presoner s'enfrontava a la seva hora vital inerme. Si, tanmateix, intentava restablir una actitud espiritual i metafísica, s'estimbava de nou contra la realitat del *camp*, que frustrava qualsevol temptativa en aquest sentit. ¿Què succeïa en la pràctica? Per dir-ho de manera concisa i trivial: igual que el seu camarada sense formació espiritual, el pres intel·lectual s'enfrontava, no pas amb la mort, sinó amb el *morir*.»⁵⁷

La distinció que estableix aquí Améry entre la mort i el morir s'adreça directament a posar en dubte la concepció heideggeriana del *ser-per-a-la-mort*. I tanmateix no fa sinó confirmar la seva validesa, almenys *com a possibilitat inassolible de l'ésser humà*. El mateix Heidegger, en una conferència feta alguns anys després de l'alliberament d'Auschwitz, semblaria caminar en aquesta direcció: «Moren? [*sterben*] Expiren [*ableben*]. Són eliminats. Moren? Esdevenen peces d'un magatzem de fabricació de cadàvers. Moren? Són liquidats imperceptiblement als camps d'extermini... Però morir [*sterben*] significa: suportar la mort en el propi ésser. Poder morir significa: ser capaç d'aquest suportar. I nosaltres només en som capaços si el nostre ésser accepta el ser de la mort... Pertot arreu la immensa misèria d'innombrables, terribles morts no mortes [*ungestorbene Tode*] i, tanmateix, *l'essència de la mort li està vedada a l'home*.»⁵⁸

No es tracta, doncs, com pensa Agamben, que Auschwitz sigui una inversió del paradigma de la realitat, una mena de món alternatiu on «desapareix radicalment tota distinció entre propi i improp, possible i impossible»⁵⁹. La mort, és cert, esdevé a Auschwitz part de la quotidianitat, es fa present en una densitat fins aleshores desconeguda, es *concentra*. En això el *Lager* es distingeix fonamentalment del món exterior, de la *nostra* quotidianitat, on la mateixa mort, el morir, succeeix de manera massiva i anònima als hospitals i les carreteres, als hospicis i als apartaments, pertot arreu, *la gent mor d'una mort no morta, d'una mort impròpia*. Però aquesta mort queda diluïda, amagada, ignorada. L'home fora del *Lager* pot seguir conservant la il·lusió, la falsa esperança de morir la seva pròpia mort. Però el cert, com una interpretació no ideològica de *Sein und Zeit* permet de comprendre, és que la mort de l'home només pot ser impròpia, perquè la propietat no és un fonament assolible, no és una llar on l'home pugui arrecerar-se, sinó que és la total absència de llar, l'abisme del subjecte que es falta a si mateix fins a col·lapsar-se en el no-res. Quan Adorno afirma que «els homes rebenten, i això és tot»⁶⁰ no es refereix tan sols a la mort a Auschwitz, sinó també a la mort abans, durant i després d'Auschwitz, a la mort de qualsevol home, que és *sempre* una mort impròpia, un «rebentar».

No és cert, per tant, com afirma Agamben, que «en el ser-per-a-la-mort l'home s'apropi[i] autènticament de l'inautèntic», com tampoc que «en el camp els deportats existeix[i]n *quotidianament* i *anònimament* per a la mort [en el sentit que morin pròpiament de manera quotidiana i anònima]»⁶¹. Ni el ser-per-a-la-mort és una *apropiació*, la qual cosa implicaria que hi hagués *algú*, un subjecte, capaç d'exercir-ne la propietat; ni la mort a Auschwitz és diferent *en essència* a la mort, per exemple, en la unitat de cures intensives d'un modern hospital, on la quotidianitat i l'anonimat del morir (*ableben*) no afecten gens la teòrica possibilitat d'una mort pròpia (*sterben*). En aquest sentit, no es poden bandejar les paraules d'Améry sense intentar comprendre-les: «Sense dubte, la por a la mort és, en qualsevol lloc, essencialment angouxa de morir, i també per al *camp* és vàlid el que va dir un cop Franz Borkenau, és a dir, que l'angouxa davant la mort expressa la por de morir ofegat. Tanmateix, en llibertat és possible pensar en la mort *sense pensar al mateix temps en l'angouxa, sense angouixar-se al mateix temps per la possibilitat de morir*. En situació de llibertat, la mort, respecte al pla espiritual, pot, almenys en principi, desvincular-se de l'agonia: des d'un punt de vista social, rodjant-la de consideracions sobre la família supervivent, sobre la professió que es deixa; o des d'una

perspectiva filosòfica, reconeixent en l'existència un alè del no-res. No cal dir que una temptativa d'aquesta mena és inútil, la contradicció de la mort és insoluble. Però, en qualsevol cas, l'intent val la pena per si mateix: davant la mort, l'home lliure pot assumir una determinada actitud espiritual, perquè per a ell aquesta no s'esgota del tot en els patiments de l'agonia. L'home lliure pot avançar fins a la frontera de l'intel·ligible, *perquè al seu si encara conserva un limitadíssim reducte lliure de por*. Per al presoner, en canvi, la mort ja no posseïa cap fibló que esperonés a pensar. Potser així s'explica que el pres del camp —afirmació vàlida per a tots, intel·lectuals o no— hagi experimentat certament una por torturadora davant determinades formes de morir, però gairebé mai hagi patit una autèntica angoixa davant la mort.»⁶²

Aquest paràgraf, que Améry voldria dirigit contra el pensament de la mort, especialment el heideggerià, és de fet la confirmació més nítida d'algunes de les especulacions del pensador alemany. Perquè, ¿què vol dir que «en llibertat [sigui] possible pensar en la mort sense pensar al mateix temps en l'angoixa, sense angoixar-se per la possibilitat de morir», sinó que en llibertat és possible viure *de manera impròpia* la mort? Si l'home lliure pot, de fet, amagar-se la pròpia mort, mitjançant mecanismes socials o intel·lectuals, és «perquè al seu si conserva encara un limitadíssim reducte lliure de por», és a dir, perquè encara viu al món com a casa seva, o almenys perquè és capaç de trobar aixopluc en algun «succedani de llar» que li evita haver d'enfrontar-se directament amb l'angoixa del seu morir. ¿Haurem de concloure, per tant, que el presoner del camp estava *obligat* a viure la seva pròpia mort? I si fos així, ¿com hem d'explicar l'afirmació final d'Améry, segons la qual els presoners no patien «gairebé mai» una autèntica angoixa davant la mort? En realitat, no hi ha cap paradoxa. Que «la mort no posse[ís] cap fibló que esperonés a pensar» vol dir que, al camp, era més difícil que el pensament de la mort impedís la vivència del propi morir. Però això no significa pas que no existís la possibilitat, com succeeix fora del *Lager*, d'evitar l'angoixa. Ja hem vist que els refugis, les «falses llars», poden ser de moltes menes, des de la fe dels creients fins al terreny ferm d'una identitat indemne, des de la inconsciència del *kapo* ofuscat en els seus cops fins a la voluntat i l'esperança de donar testimoni al món. Tot això pot servir per no haver d'enfrontar-se amb l'angoixa del propi morir, per no haver de viure la pròpia mort. Aquesta no és, doncs, necessària. Però, és possible?

És aquí on sorgeix, com un fantasma o una «larva»⁶³, la figura del *Musulmann*, l'home que viu

efectivament la seva mort i, en viure-la, esdevé el no-home, l'enfonsat, el «cadàver ambulat, un feix de funcions físiques en agonía»⁶⁴. Agamben assenjala amb encert el protagonisme que ha de tenir el *Musulmann* en qualsevol aproximació a l'experiència del *Lager*. Però s'equivoca quan porta el problema al terreny del testimoni. El *Musulmann* està *més enllà* del testimoni. Ja hem vist que constitueix un «testimoni impossible», copsable només en la seva exterioritat, però mai reivindicable com a veu, per més cabrioles intel·lectuals que es facin. I tanmateix, com sabia Levi, és imprescindible que intentem apropar-nos a aquests homes i dones, uns éssers que, sense ser «testimonis integrals», sí que van viure una experiència que els va dur més enllà (o més ençà) dels límits de la mateixa humanitat.

El *Musulmann* apareix, doncs, com un ésser-existent (*Dasein*) d'una mena que Heidegger no podia preveure, però que les seves anàlisis fenomenològiques poden ajudar-nos a entendre. Hem d'anar, però, amb molt de compte i tenir sempre present que tot el que diguem sobre l'experiència del *Musulmann* és pura especulació. Mai no podrem saber en què consisteix la vivència del no-home, igual que no coneixerem mai com sent o viu un animal, ni arribarem a veure la llum d'un forat negre. Tanmateix, i sense voler entrar aquí en una discussió a fons amb l'analítica existencial heideggeriana, podem suggerir que el mode propi d'estar girat cap a la mort té en el *Musulmann* un dels seus projectes possibles, per no dir l'únic⁶⁵. És evident que, en el moment de descriure l'estructura ontològica d'aquest avançar-se a la possibilitat de la impossibilitat de l'existència que és l'obertura del ser-per-a-la-mort, Heidegger pensava en un altre model, segurament el del místic cristià en la tradició luterana. Fins i tot buidades del seu contingut, les estructures del poder-ser —la crida, la consciència, la culpa— que culminen en la resolució (*Entschlossenheit*) com a mode de l'existència pròpia de l'ésser-existent (*Dasein*) denoten un evident origen teològic i assenyalen cap a possibilitats existencials (òntiques) determinades. Si portem la reflexió heideggeriana un pas més enllà, però, podem considerar que l'autèntica resolució —la resolució *final*, gosariem dir—, com a «mut projectar-se en disposició d'angoixa envers el més propi ser-culpable [ser fonament d'una nihilitat]»⁶⁶, constitueix, de fet, la descripció ontològica d'una possibilitat òntica ben real: la *deshumanització*. L'ésser-resol seria, d'aquesta manera, l'ésser-existent (*Dasein*) que s'avança efectivament fins a la seva pròpia mort i assumeix en la seva existència la nihilitat del seu fonament, enfonsant-se en un abisme d'on no pot sorgir cap veu,

un lloc d'on no pot sortir res, un allí (*Da*) on res no ex-isteix, que res no pot a-ssistir.

V

El *Musulmann*, doncs, com que és la seva pròpia mort i, sent-la, perd la seva humanitat i esdevé pur *sistere*, és necessàriament un projectar-se *mut*, un «testimoni impossible». Un pas més cap aquí, però, hi ha el «testimoni dislocat», l'ésser que no és encara la seva mort, però sí la seva ferida; l'home que no s'ha perdut en un no-ser-a-casa definitiu, però que habita una falla inestable, una dislocació que l'empeny a cercar-se i a mancar-se sense descans, condemnat a l'etern errar per fugir de la intempèrie; la veu que encara pot parlar i testimoniar del seu exili, del seu desemparament, però que només ho pot fer amb vacil·lació, entre el crit de l'animal ferit i el xiuxieig del vagabund esquerp; no pas l'enfonsat de la llacuna, sinó el supervivent del llot.

Superar-se, sí. Però, *des d'on?* Qui està ferit quan el subjecte és la mateixa ferida? Fins que no siguem capaços de respondre aquesta pregunta, no comprendrem el sentit del testimoni que ens aporta Jean Améry, amb les seves paraules, però també amb la seva vida, fins a l'últim salt, l'únic que podia superar el balanceig del cos dislocat al ganxo de Fort Breendonk. ■

¹ G. AGAMBEN: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Pre-Textos, València:2000, p. 14.

² P. LEVI: *Si això és un home*, Edicions 62, Barcelona:1996, p. 207.

³ Vegeu P. LEVI: *Els enfonsats i els salvats*, Edicions 62, Barcelona:2000, p. 149.

⁴ *Ibidem*, p. 14.

⁵ *Ibidem*, p. 161.

⁶ P. LEVI: *Si això..., op. cit.*, p. 219.

⁷ *Ibidem*, p. 49.

⁸ *Ibidem*, p. 72 (les cursives són meves).

⁹ *Ibidem*, p. 72.

¹⁰ J. AMÉRY: *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-Textos, València:2001, p. 176.

¹¹ I. KERTÉSZ: *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura*, Herder, Barcelona:1999, p. 78.

¹² J. AMÉRY: *Más allá..., op. cit.*, p. 49 (pròleg de 1966).

¹³ P. LEVI: *Entrevistas y conversaciones*, Península, Barcelona:1998, p. 65.

¹⁴ P. LEVI: *Si això..., op. cit.*, p. 209.

¹⁵ El capítol «L'intel·lectual a Auschwitz», a P. LEVI: *Els enfonsats..., op. cit.*, pp. 127-147.

¹⁶ *Ibidem*, p. 136.

¹⁷ G. AGAMBEN: *Lo que queda..., op. cit.*, p. 157.

¹⁸ P. LEVI: *Entrevistas..., op. cit.*, p. 215.

¹⁹ P. LEVI: *Els enfonsats..., op. cit.*, pp. 72-73.

²⁰ G. AGAMBEN: *Lo que queda..., op. cit.*, p. 34.

²¹ *Ibidem*, p. 165.

²² *Ibidem*, p. 135.

²³ *Ibidem*, p. 137.

²⁴ *Ibidem*, p. 165.

²⁵ *Ibidem*, p. 165.

²⁶ *Ibidem*, p. 172.

²⁷ *Ibidem*, p. 35.

²⁸ En aquest sentit, resulta molt il·lustratiu l'estudi d'O. LEAMAN: *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge:1995, especialment l'últim capítol.

²⁹ Segons la formulació de D. ROUSSET: *L'Univers concentrationnaire*, Minuit, París:1965.

³⁰ J. AMÉRY: *Más allá..., op. cit.*, p. 47.

³¹ Pròleg d'E. OCAÑA: «La herida Améry. Más allá de la mentalidad expiatoria», a *ibidem*, p. 34.

³² *Ibidem*, pp. 9-36.

³³ *Ibidem*, p. 107.

³⁴ *Ibidem*, p. 90.

³⁵ *Ibidem*, p. 83.

³⁶ *Ibidem*, p. 106.

³⁷ *Ibidem*, p. 97.

³⁸ Vegeu W. G. SEBALD: «Verlorenes Land. Jean Améry und Österreich», a *Unheimliche Heimat. Essays zur österreichischen Literatur*, Fischer, Frankfurt:1995, pp. 131-144.

³⁹ J. AMÉRY: *Más allá..., op. cit.*, p. 113.

⁴⁰ P. LEVI: *Si això..., op. cit.*, p. 136.

⁴¹ Vegeu S. FREUD: «Das Unheimliche», a *Gesammelte Werke*, Imago, Londres:1947, vol. 12, pp. 227-268.

⁴² J. AMÉRY: *Más allá..., op. cit.*, pp. 63-64.

⁴³ P. LEVI: *Els enfonsats..., op. cit.*, p. 147.

⁴⁴ J. AMÉRY: *Más allá..., op. cit.*, p. 77.

⁴⁵ M. HEIDEGGER: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid:2003, p. 198; les traduccions són meves a partir de la traducció castellana de Jorge Eduardo Rivera i de l'edició original.

⁴⁶ S'ha de distingir d'*ableben*: expirar; vegeu M. HEIDEGGER: *Ser..., op. cit.*, p. 267.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 285.

⁴⁸ Òbviament, aquests termes s'han de prendre en el mateix sentit *a-moral* que tenen en Heidegger.

⁴⁹ Vegeu J. AMÉRY: *Más allá..., op. cit.*, p. 107.

⁵⁰ M. HEIDEGGER: *Ser..., op. cit.*, p. 210.

⁵¹ J. AMÉRY: *Más allá..., op. cit.*, p. 116.

⁵² *Ibidem*, p. 193.

⁵³ M. HEIDEGGER: *Ser..., op. cit.*, p. 209 (les cursives són meves).

⁵⁴ *Ibidem*, p. 210.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 211.

⁵⁶ J. AMÉRY: *Más allá..., op. cit.*, p. 107.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 75.

⁵⁸ M. HEIDEGGER: *Bremer und Freiburger Voträge*, Klostermann, Frankfurt:1994, GA, vol. 79; citat a G. AGAMBEN: *Lo que queda..., op. cit.*, p. 76 (les cursives són meves).

⁵⁹ G. AGAMBEN: *Lo que queda..., op. cit.*, p. 78.

⁶⁰ T. W. ADORNO: *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Taurus, Madrid, p. 284.

⁶¹ G. AGAMBEN: *Lo que queda..., op. cit.*, p. 78.

⁶² J. AMÉRY: *Más allá..., op. cit.*, p. 76 (les cursives són meves).

⁶³ G. AGAMBEN: *Lo que queda..., op. cit.*, p. 84.

⁶⁴ J. AMÉRY: *Más allá..., op. cit.*, p. 63.

⁶⁵ Vegeu M. HEIDEGGER: *Ser..., op. cit.*, §53, pp. 279-286, i §60, pp. 313-319.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 314.

Tots els textos recollits són recents. Excepte un que és de 1997, la resta són posteriors al 2000; més concretament, la majoria se situen entre el 2004 i el 2006. Per tant, es tracta d'una obra d'actualitat evident.

Els temes tractats són diversos, però tots, com el títol del llibre indica, es mouen al voltant de tres fenòmens tan fortament relacionats que difícilment són abordables per separat: la mundialització, la interculturalitat i el multilingüisme. Com és lògic, les fronteres entre els diversos articles són difuses i esdevenen permeables; però, en un intent de classificació a partir del tema central de cada un, podem dir que n'hi ha que tracten de la interculturalitat i l'acollida de la immigració («Un projecte intercultural compartible per tothom», 2005; «De l'acolliment lingüístic a la interculturalitat», 2005; «L'acolliment lingüístic de la immigració: Bones pràctiques», 2004; «Educació i ciutadania intercultural: El paper de la societat», 2004), de l'ordenació i regulació de la diversitat lingüística en entorns diversos («Les actuacions de la UNESCO envers la diversitat lingüística: una perspectiva catalana», 2006; «Quin model de pluralisme cultural per al segle XXI?», 2003; «Cap a una declaració universal de drets lingüístics», 2001; «El multilingüisme de les empreses en el mercat mundial: l'estratègia britànica com a exemple», 2006; «Drets lingüístics i mundialització: La diversitat lingüística, una dimensió negligida de la diversitat cultural», 2006), del multilingüisme a la Unió Europea («El multilingüisme a la Unió Europea: tendències recents», 2006), de

la necessitat d'intervenir sobre les realitats sociolingüístiques per modificar-les («Del debat a l'acció col·lectiva», 2003), de la posició de l'Estat espanyol davant la pluralitat lingüística («Cinc qüestions entorn del plurilingüisme estatal», 2004; «La invenció de la cultura nacional espanyola», 1997) i del cas de la substitució lingüística a les illes Balears («La balearització lingüística: una destrucció coherent», 2004).

Es tracta, com és fàcil deduir per aquests títols, d'una temàtica de cada vegada més universal i que té múltiples versions locals: la immigració heterolingüe, la unificació de mercats, la forta incidència dels mitjans de comunicació, l'hostilitat estatal vers la llengua pròpia d'una part del seu territori, la permeabilitat de les fronteres de les comunitats lingüístiques, la necessitat de la planificació lingüística, l'ordenació dels drets lingüístics en grans organitzacions (públiques o privades), la necessitat del compromís social en el procés de normalització d'una llengua. Tota aquesta problemàtica incideix de forma específica sobre bona part de les comunitats lingüístiques actuals; n'és un exemple destacat la situació de la comunitat catalana al llarg de tot el seu territori i, molt especialment, la situació a les illes Balears, una realitat que l'autor coneix profundament i que, com hem indicat, serveix d'il·lustració destacada per entendre moltes altres realitats d'arreu del món.

Cal dir que, a pesar que es tracta d'un llibre format d'articles diferents sobre temes estretament relacionats, contràriament al que de vegades sol passar en aquesta mena de reculls de

materials, hi ha molt poques redundàncies innecessàries. A més, la diversitat dels motius que generaren la redacció dels treballs fa que hi hagi capítols en què, formalment, domina el vessant divulgatiu, mentre que uns altres presenten un format més acadèmic, sense, però, que la claredat i el rigor d'uns i altres se'n ressentin.

En el si de societats immerses en una situació de permanent oscil·lació entre avanços i retrocessos en la substitució/normalització lingüística, les discussions públiques sovint solen polaritzar-se, d'una banda, al voltant dels qui neguen o volen desproblematitzar la substitució i, de l'altra, entorn dels qui afirmen que la fi de la llengua és imminent o irreversible. Però la realitat és massa complexa per ser acceptable que es presenti de manera simplista, tant en el sentit de l'avaluació de la situació com en la recerca de les solucions necessàries. No és possible trobar-hi solucions fàcils ni interpretacions simples o que es puguin resumir en una sola frase. Entre aquests hipotètics extrems, hi ha una realitat en evolució permanent i convulsa, plena de contradiccions; i importants aportacions per entendre-la, com la d'I. Marí, que se situen sòlidament entremig del tot està perdut i del tot va molt bé i que ofereixen solucions per possibilitar el manteniment de la diversitat lingüística. Encara que no hi hagi, com diu l'autor, «un camí fàcil per posar en pràctica aquests principis» hi ha un «model que ens pot conduir cap a una diversitat lingüística ecològica i sostenible a tot el món».

Joan Melià

SUBSCRIPCIONS AL TELÈFON
971 25 64 05

Lluc
REVISTA DE CULTURA I D'IDEES

GENER-FEBRER 2007
855

MATEU PICORNELL
Anàlisi i avaluació del
"Tot inclòs"

Pere Antoni Pons
TONI CATANY
dels ulls a la bellesa

GUILLEM MORRO
El cors contra catalans,
un cas puntual: la invasió
genovesa de 1412

ANDREU TERRADES
L'art vist pels artistes

DOSSIER: LES BALEARS A
L'INICI DEL TERCER MIL·LENNI,
QUIN ÉS EL MODEL?
Marta Blázquez, Susi Marrero, Sònia Vives,
Antoni Benabiles, Pere Mascaró Pons,
Joan Anton Ferrández, Antoni Tarabon,
Carriol Bonells.



Lluc
REVISTA DE CULTURA I D'IDEES

MARÇ-ABRIL 2007
856

ANTONI J. BORRÀS
Fornertera a l'Època Romana

PERE JOAN
PONS SAMPIETRO
Immigrants del segle XXI:
Odisses de la desesperació

MIQUEL GOMILA
Del paper a la pantalla:
la premsa digital

DOSSIER: BALTSAR PORCEL
I L'AVENTURA DEL MÓN
Pere Antoni Pons, Miquel Àngel Vidal,
Nardal Sureda, Carles Calverra, Rosa Galfer
i Montse Carrer Arana, Mònica Gousser, Rosa
Planas i Miquel Àlbero Mestre



Lluc
REVISTA DE CULTURA I D'IDEES

MAG. JUNY 2007
857

MIQUEL À. RAMON
Kosovo: el mite i la història

SEBASTIÀ VERD
Què n'hem de fer,
de la televisió pública?

PERE ANTONI PONS
Andreu Terrades, lúdic i revoltat

XAVIER FERRÉ
Sobre els valencianistes dels anys 60

DOSSIER: GREGORI MIR
HISTORIADOR I POLÍTIC
Selaustià Serra, Isabel Peñarrubia,
Antoni Marimón i Felix Pons

