

Paul Ricoeur

Ricordare, dimenticare,
perdonare

L'enigma del passato

Introduzione di Remo Bodei

I lettori che desiderano informarsi
sui libri e sull'insieme delle attività della
Società editrice il Mulino
possono consultare il sito Internet:

www.mulino.it

il Mulino

Vorrei porre questo studio sotto l'egida di due citazioni da Aristotele: la prima dal trattatello *Peri mnémes kai anamnéseos* (nei *Parva naturalia*): «la memoria è del tempo»¹; la seconda dal paragrafo sul tempo della *Fisica*, I, IV, 222b, 16-20²:

ogni mutamento è per natura una cosa capace di emergere (*ekstatikón*). E nel tempo tutte le cose vengono all'essere e si corrompono. Per questo taluni sostenevano che è il più sapiente, mentre il pitagorico Parone [...], che è il più ignorante (*amathéstaton*), poiché in esso si dimentica (*epilantbanontai en toítois*)².

La mia ricerca si svilupperà tra questi due poli: della memoria, come essente *del* tempo, e dell'oblio, come opera del tempo che disfa. Nessuno si stupirà se si tratta più di un'analisi critica di aporie che non di una costruzione sicura. Ritengo infatti che il problema della memoria ponga una questione ampiamente negletta dai filosofi, a cominciare da me stesso: perché pongo il tempo e il racconto in rapporto diretto, trascurando in questo modo la mediazione della memoria tra il tempo vissuto e le configurazioni narrative. Quanto all'oblio, esso è ampiamente obliato dai filosofi (a parte Nietzsche, come dirò), poiché è considerato semplicemente come il nemico che la memoria combatte, l'abisso da cui la memoria strappa il ricordo. Propongo qui un percorso attraverso una serie di difficoltà tenaci, inerenti la relazione della memoria con il passato. Grazie a questo percorso

scopriremo poco a poco le difficoltà specifiche del tema dell'oblio, per raccoglierle alla fine.

La problematica della memoria è a tal punto condizionata da aporie, che appare come costituita da quelle stesse aporie: di seguito le elenco secondo un preciso ordine. La prima concerne la difficile conciliazione fra il trattamento della memoria come esperienza eminentemente individuale, privata, interiore, e la sua caratterizzazione come fenomeno immediatamente sociale, collettivo, pubblico. La seconda aporia riguarda il rapporto tra l'immaginazione come funzione dell'assenza priva di marca temporale e la memoria, che, per quanto sia rappresentazione come l'immaginazione, ha tuttavia costitutivamente di mira il passato e pretende essergli fedele: quale accordo, quale dissonanza c'è tra semplice assenza e distanza temporale? La terza aporia concerne il diritto di introdurre considerazioni quasi patologiche, dal momento che si considera il rapporto della memoria con la costruzione dell'identità personale o collettiva: non si lamenta forse talvolta un eccesso di memoria, talaltra invece un difetto? Come possono esserci forme di abuso della memoria? Come ho già anticipato, la problematica dell'oblio prenderà corpo a poco a poco, mentre si precisano le aporie della memoria; alla fine, a questa problematica specifica dedicherò una meditazione distinta.

Note

¹ *Diò metà chrónou pása mnéme*, 449 b.

² Per le citazioni da Aristotele si veda *Fisica*, Torino, Utet, 1999.

Memoria individuale e memoria collettiva

1. Rimmemorazione e commemorazione

Il nucleo di questo studio è consacrato alla prima delle due questioni preliminari, il problema di sapere se – e fino a che punto – sia legittimo parlare di «memoria collettiva». Anzitutto verranno esposte le ragioni forti che si oppongono all'estensione dell'idea di memoria a gruppi, comunità, nazioni eccetera. Ciò nonostante sembra proprio che l'intera discussione ulteriore debba presupporre questo concetto, per quanto a prima vista appaia mal fondato, perlomeno a livello di analogia: non è forse alla memoria collettiva che la storia si applica al fine di correggerla? e non è forse per suo tramite che può nutrire la pretesa di guarire le ferite della memoria individuale? Inizialmente mi dedicherò all'imbarazzo epistemologico suscitato dal privilegio conferito in prima istanza al carattere personale e intimo della memoria. Più avanti tale privilegio sarà rimesso in discussione e verrà proposto un modello più complesso di mutua costituzione della memoria individuale e collettiva.

2. Primato della memoria individuale?

a. Ascoltiamo dapprima la difesa in favore di un impiego esclusivamente individuale e privato della nozione di memoria. La memoria sembra caratterizzata da tre specifici tratti, il primo dei quali è che

essa sembra essere radicalmente singolare: si può però fino a un certo punto dire, con Locke, che costituisce, di per se stessa sola, un criterio dell'identità personale. I miei ricordi non sono i vostri; non si possono trasferire i ricordi dell'uno nella memoria dell'altro. Locke (*Saggio sull'intelletto umano*, I, capp. X e XXVII) vedeva nella memoria un'estensione nel tempo dell'identità riflessiva, atta a permettere che io sia «lo stesso che me stesso». In questo senso si può parlare della memoria come modello della individualità personale delle esperienze vissute del soggetto.

In secondo luogo, nella memoria risiede il legame originario della coscienza con il passato. Sappiamo e diciamo questo fin da Agostino (*Confessioni*, XI): la memoria è il presente del passato. Husserl, per parte sua, non fa che ripeterlo nella *Fenomenologia della coscienza interna del tempo*: con la parola *ritenzione*, simmetrica alla *protensione*, il passato è detto *tenuto* nel presente. La memoria assicura così la continuità temporale della persona: è la continuità tra passato e presente che mi permette di risalire, senza soluzione di continuità, dal presente vissuto agli eventi più lontani della mia infanzia. Naturalmente posso saltare oltre intervalli più o meno lunghi e rapportarmi direttamente a un evento passato, per rappresentarmelo con vividezza più o meno marcata, ma resta il fatto che dobbiamo alla continuità temporale il sentimento di distanza più o meno grande tra il presente e gli eventi richiamati dal ricordo. Rimane però un punto critico: come tenere insieme una certa differenziazione fra i molteplici ricordi da un lato e l'indivisibile continuità della memoria dall'altro? Forse bisognerebbe dire che i ricordi si distribuiscono e si organizzano in livelli di senso, in arciplaghi, eventualmente separati

da abissi. E che la memoria continua a essere quella capacità di percorrere, di risalire il tempo, senza che di principio nulla impedisca di proseguire senza soluzione di continuità tale movimento. Più oltre si vedrà in quale modo la ripresa narrativa dell'articolazione tra i ricordi, al plurale, e la memoria, al singolare, risolve il problema tra differenziazione e continuità. Su questo punto Husserl offre un pregevole aiuto: mentre Agostino non faceva differenza tra passato vicino e passato lontano, Husserl distingue tra il passato recente, che in un certo senso fa ancora parte del presente, e il passato ricordato, che dipende dalla rappresentazione e non più dalla presenza, per quanto colma di ritenzione. Così io mi rapporto all'indietro alla mia infanzia, con la sensazione che le cose siano accadute in un'altra epoca. Senza dubbio questa alterazione fungerà, per così dire, da ancoraggio alla differenziazione dei lassi di tempo a cui procede la storia sulla base del tempo cronologico. Rimane il fatto che tale alterità, per quanto introduca un elemento di distinzione tra le unità e i lassi del tempo rimmemorato, non intacca nessuno dei due caratteri maggiori del rapporto tra il passato ricordato e il presente, e cioè la continuità temporale e la individualità personale del ricordo.

In terzo luogo, infine, è dalla memoria che dipende la direzione dell'orientazione nel passaggio del tempo: dal passato verso il futuro. Riservo quest'analisi per il momento in cui avremo considerato la polarità tra il passato e il futuro, nel quadro di un'indagine più ampia, quella della coscienza storica (§ 3).

b. A dispetto di questi caratteri inalienabili della memoria individuale, appare difficile non ricorrere alla nozione di memoria collettiva, nonostante le

difficoltà epistemologiche. Il sociologo francese Maurice Halbwachs ne ha fatto l'apologia nella sua opera intitolata appunto *La memoria collettiva*¹, opera incompiuta e pubblicata postuma nel 1950, in cui l'autore riprende i temi articolati più approfonditamente in *I quadri sociali della memoria*². Non si tratta di un problema trascurabile, dal momento che i nazionalismi, di cui deploriamo gli eccessi, danno grande valore ai ricordi condivisi proprio perché essi forniscono un profilo, un'identità etnica, culturale o religiosa a una data identità collettiva. Il primo fatto, il più importante, è che non ci si ricorda da soli, ma con l'aiuto dei ricordi altrui. Inoltre i nostri pretesi ricordi sono molto spesso presi in prestito da racconti sentiti da altri. Infine, e questo è forse il punto decisivo, i nostri ricordi sono inquadri in racconti collettivi, essi stessi rafforzati da commemorazioni, celebrazioni pubbliche di eventi rilevanti, da cui è dipeso il corso della storia dei gruppi cui apparteniamo. La ritualizzazione di quelli che possono senz'altro dirsi diritti condivisi autorizzata Halbwachs a fare di «ogni memoria individuale [...] un punto di vista sulla memoria collettiva», ma presupporre un soggetto collettivo della memoria, di contro all'idea, prima evocata, di individualità personale dei ricordi, è un passo più difficile da compiere, poiché implicherebbe che la memoria collettiva di un gruppo eserciti le stesse funzioni di conservazione, organizzazione e richiamo o evocazione di quelle attribuite alla memoria individuale. Halbwachs compie questo passo senza davvero passarne al vaglio i presupposti.

Questo è il dilemma, almeno apparente, tra una fenomenologia della memoria, solidale a una fenomenologia della coscienza collettiva, e una sociologia

della memoria, per la quale la memoria viene immmediatamente protettata sulla scena pubblica.

c. Si può tentare di uscire da questo dilemma senza rimettere in questione la filosofia della soggettività che sta alla base della fenomenologia della memoria da Agostino a Husserl, limitandosi ad attribuire all'idea di memoria collettiva lo statuto di concetto operativo, privato di qualsiasi originarietà. È possibile trovare un appoggio a questo trattamento cauto del concetto di memoria collettiva nella fenomenologia dell'intersoggettività, elaborata da Husserl nella *Quinta mediazione cartesiana*. Negli ultimi paragrafi di questa *Mediazione* Husserl propone la nozione di «personalità di rango superiore», con cui designa entità collettive derivate, risultanti da un processo secondario di oggettivazione degli scambi intersoggettivi. E dunque sufficiente che dimentichiamo il processo di costituzione da cui sono nate queste entità, perché le trattiamo a loro volta come soggetti di ineranza di predicati simili a quelli che attribuiamo in prima linea alla coscienza individuale. Si può allora estendere a questi prodotti dell'oggettivazione degli scambi intersoggettivi il carattere analogico che Husserl attribuisce a ogni *alter ego* rispetto all'*ego* proprio: in ragione di questo transfert analogico siamo autorizzati a impiegare alla prima persona plurale e ad attribuire a un «noi» – qualunque ne sia il titolare – tutte le prerogative della memoria: individualità personale, continuità, polarità passato-futuro. All'interno di questa ipotesi, che carica l'intersoggettività di tutto il peso della costituzione delle entità collettive, basta soltanto non dimenticare mai che esclusivamente per analogia – e rispetto alla coscienza individuale e alla sua memoria – si considera la memoria

collettiva come una raccolta di tracce lasciate dagli eventi che hanno influenzato il corso della storia dei gruppi interessati, e le si riconosce il potere di mettere in scena questi ricordi comuni in occasione di feste, riti, celebrazioni pubbliche. Nulla impedisce, una volta riconosciuto il transfert analogico, di considerare queste personalità di rango superiore come soggetto di inerenza dei loro ricordi, di parlare della loro temporalità o della loro storicità, insomma di estendere analogicamente l'individualità personale dei ricordi all'idea di un possesso comune dei *nostri* ricordi collettivi. Questo basta a dare alla storia scritta un punto di appoggio nell'esistenza fenomenologica dei gruppi. La storia delle «mentalità», delle «culture» non chiede di meno, ma neanche di più.

3. *Mutua costituzione della memoria individuale e della memoria collettiva?*

Ci si può domandare se questa procedura di derivazione della memoria collettiva dalla memoria individuale renda conto fedelmente della totalità dell'osservazione fenomenologica, la quale suggerisce piuttosto l'idea di una costituzione simultanea, mutua, incrociata, della memoria individuale e della memoria collettiva.

Più sopra il sociologo ha evocato autentiche esperienze primitive, primarie; è possibile rafforzarle con alcune esperienze notevoli tratte dalla pratica psicanalitica, che prenderà la gran parte del secondo studio. Ne emergerà che l'evocazione di ricordi traumatici da parte del paziente non va da sé, ma incontra ostacoli che solo l'intervento di un terzo può aiutare a superare: di costui si può dire che «autorizza» il

paziente al suo ricordo (secondo un'espressione della psicanalista Marie Balmary). Tale autorizzazione consiste nell'aiutare il paziente – meglio detto l'analizzando – a portare al linguaggio sintomi, fantasmi, sogni, eccetera. Ora, il gioco di linguaggio entro cui si produce questa esternazione, questa *ex*-pressione, pertiene all'ordine del racconto: racconto e sintomi sono propriamente raccontati, così come altri lacerti di racconti di vita. Questa mediazione di linguaggio (*langagière*) non si lascia inscrivere in un processo di derivazione a partire da una coscienza originariamente privata: essa è immediatamente di natura sociale e pubblica. Prima di essere innalzato allo statuto di racconto letterario o storico, il racconto è inizialmente praticato all'interno della conversazione ordinaria, nel quadro di uno scambio reciproco; inoltre viene espresso in una lingua che è essa stessa immediatamente comune. Infine il nostro rapporto con il racconto è stato inizialmente quello dell'ascolto: ci sono state raccontate storie prima che fossimo capaci di acquisire la capacità di raccontare e *a fortiori* quella di raccontarci noi stessi. Tale mediazione di linguaggio e di narrazione richiede dunque che si apporti una correzione importante alla tesi del primato della memoria individuale; ciò che pare vada rimesso in questione è l'equazione tra coscienza – nel senso forte di coscienza individuale – e memoria.

Si può anzitutto supporre che l'analisi classica della rimemorazione si indirizzi a una coscienza giunta al termine di un lungo lavoro di interiorizzazione (come attesta il tedesco *Erinnerung*, che Hegel commenta nella sezione dello Spirito soggettivo dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*). A dispetto di questo livello di interiorizzazione, la memoria sembra ancorata a una capacità preriflessiva della vita psichica a

perpetuarsi, capacità cui rende giustizia la nozione dittheyana di *Zusammenhang des Lebens*, di «coesione della vita», una coesione «vitale» su cui il racconto imprimerà la marca della «coesione narrativa». Gli ostacoli al ricordare evocato più sopra e i fenomeni che considereremo nel prossimo capitolo, sembrano operare proprio a questo livello prefllessivo della memoria. Al passaggio dalla coesione vitale alla coesione narrativa, propria della memoria interiorizzata, presiedono la mediazione della parola e il soccorso, ovvero l'approvazione, l'autorizzazione di quel terzo prima evocato. Più radicalmente, ci si può chiedere se la fenomenologia della memoria, considerata un fatto originario della coscienza individuale, non si iscriva in una grande tradizione dell'interiorità, fortemente tematizzata dall'idealismo soggettivo, e se proprio all'inserimento in tale grande tradizione non si debba ascrivere la difesa del primato della memoria individuale sulla memoria collettiva. In questo caso ciò che andrebbe messo in questione è l'equazione tra memoria e coscienza.

A questo proposito la nozione di storicità, sviluppata da Heidegger in *Essere e tempo*, ma già elaborata da Simmel e dai neokantiani della Scuola del Ba-den, sembra adatta a togliere l'ipoteca potenzialmente idealistica. Da questo punto di vista il sentimento di appartenenza a questo o quel gruppo, e in particolare a questa o quella nazione, costituisce un importante anello di collegamento tra le relazioni intersoggettive e la loro oggettivazione nelle comunità di rango superiore, considerate direttamente come soggetti di attribuzione. Il voler vivere in comune (*Zusammen-leben-wollen*), in cui Hannah Arendt colloca la fonte del potere politico, assume senso alla luce di questa rilettura in termini di storicità del tentativo

hussertiano di derivare la coscienza collettiva dalla coscienza individuale. Su questa nuova base diventa anche più plausibile una fenomenologia della costituzione simultanea, mutua e incrociata, della memoria individuale e della memoria collettiva.

4. La coscienza storica

Tenendo conto di questa duplice attribuzione, e strettamente simmetrica, del concetto di memoria agli individui e alle collettività, è possibile introdurre i concetti di coscienza storica e di tempo storico, elaborati da Reinhart Koselleck in *Futuro passato*³. L'opera è dedicata a una semantica filosofica applicata appunto alle nozioni di tempo storico e di coscienza storica.

Del lavoro di Koselleck considero i tre seguenti aspetti: il primo riguarda la polarità di base tra «spazio di esperienza» (*Erfahrungsräume*) e «orizzonte di attesa» (*Erwartungshorizont*). Per spazio di esperienza bisogna intendere l'insieme delle eredità del passato, le cui tracce sedimentate costituiscono in qualche modo il terreno su cui poggiano i desideri, le paure, le previsioni, i progetti, insomma ogni tipo di anticipazioni, che ci proiettano verso il futuro. Tuttavia tale spazio di esperienza può darsi solo per opposizione polare a un orizzonte di attesa il quale, d'altra parte, è irriducibile allo spazio di esperienza; è la dialettica tra questi due poli che assicura la dinamica della coscienza storica. Secondo aspetto: lo scambio tra spazio di esperienza e orizzonte di attesa si produce attraverso il presente vivo di una cultura, presente esso stesso irriducibile a un punto sulla linea del tempo, a una semplice frattura tra un prima e un

dopo, giacché in questo modo si può definire un istante qualunque, non un presente vivo. Esso è il medio della dialettica tra spazio di esperienza e orizzonte di attesa, nella misura in cui è ricco del passato recente e del futuro imminente. Terzo aspetto: il dinamismo della coscienza storica procede dal senso di un'orientazione nel passaggio del tempo. Tale orientazione deriva il primo impulso dall'orizzonte di attesa, che correlativamente influenza lo spazio di esperienza, sia per impoverirlo che per arricchirlo; infine, è l'orizzonte di attesa che conferisce all'esperienza del presente il grado di senso o di non senso che in ultima analisi dà alla coscienza storica il suo valore qualitativo, irriducibile alla dimensione meramente cronologica del tempo.

Va a questo punto ripreso il terzo aspetto della memoria, cui si è già fatto cenno, ma senza approfondirlo. Questo aspetto poteva venir pienamente riconosciuto soltanto nel quadro della coscienza storica, all'interno del quale si inscrive la polarità tra coscienza individuale e coscienza collettiva. Era infatti importante ricollocare l'intera sequenza – memoria, storia, oblio, perdono – cui sono dedicate queste pagine, sullo sfondo di una dialettica più ampia, quella della coscienza storica, in cui il passato non è separato dal futuro, dove l'aggettivo *storica* non qualifica una scienza determinata, la scienza storica, ma la condizione umana, o, come si dice, il suo carattere di storicità. Perché dunque questo ampliamento del quadro della discussione al di là della questione della passività del passato? Perché tutti i termini della sequenza considerata hanno a che fare con il passato e perché il passato riveste il doppio senso di «essere stato» e «non essere più» solo in relazione con il futuro. Per questo era necessario ricollocare uno stu-

dio, che rischia di essere dominato dalla passività del passato, all'interno di una dialettica più ampia, in cui la relazione con il futuro prevalga sulla relazione con il passato. In un certo senso l'intera terapeutica della memoria ferita, di cui tratteremo nelle pagine che seguono, poggia su questa priorità della relazione del presente con il futuro rispetto alla sua relazione con il passato.

Note

¹ M. Halbwachs, *La mémoire collective* (1950), a cura di G. Namer, Paris, Albin Michel, 1997, trad. it. *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli, 1987.

² M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Paris, Albin Michel, 1994, trad. it. *I quadri sociali della memoria*, Napoli-Los Angeles, Ipermedium, 1997.

³ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986.

Immaginazione e memoria

La seconda aporia concerne il rapporto tra memoria e immaginazione. È corrente l'espressione *imagine-ricordo*, che pure è al tempo stesso inevitabile e fuorviante. La mia tesi è che, dopo aver riconosciuto a queste due operazioni una funzione comune – quella di rendere presente una cosa assente – bisogna sganciarle l'una dall'altra, definendo specificamente la memoria attraverso la sua dimensione temporale; in questo modo restituiremo pieno significato all'espressione di Aristotele: «La memoria è del tempo». Tale specificità della memoria, e cioè quella di segnalare la distanza temporale dalla cosa ricordata, va riconquistata contro una secolare colonizzazione della problematica della memoria da parte dell'immaginazione.

Bisogna infatti risalire fino a Platone per comprendere tale predominio di una problematica sull'altra. È importante notare fin da subito che la nozione di *eikón* si incontra nel quadro dei dialoghi riguardanti il sofista, la sofistica e la possibilità propriamente ontologica dell'errore, sia da sola, sia in coppia con la nozione di *phántasma*. Così l'immagine, ma di conseguenza anche la memoria, sono colpite fin dall'origine dal sospetto, per via del contesto filosofico in cui sono esaminate. Come può essere possibile – domanda Socrate – il sofista e, con lui, il dire il falso e infine il non-essere implicato dal non-vero? Il *Teeteto* e il *Sofista* pongono il problema all'interno di questa cornice. Per complicare un po' più le cose, la problematica dell'*eikón* viene inoltre associata fin

dall'inizio a quella dell'impronta, del *typos*, del blocco di cera, dove l'errore è assimilato sia alla cancellazione delle marche, dei *semeia*, sia a una svista simile a quella di chi ponesse i propri passi nell'impronta sbagliata. Si vede nello stesso tempo come il problema dell'oblio sia posto fin da principio, e perfino doppiamente posto, come cancellazione di tracce e come difetto di adeguamento dell'immagine presente all'impronta lasciata come da un sigillo nella cera. È degno di nota che, a partire da questi testi fondatori, la memoria e l'immaginazione condividano il medesimo destino; questo punto di partenza del problema rende tanto più notevole l'affermazione di Aristotele, secondo cui la memoria è del tempo.

Ci soffermeremo anzitutto sul destino dell'*eikôn*. Abbiamo parlato di impronta, di marca (*semeion*), ma anche di *eidolon* (immagineria), per dire l'immagine presente di ciò che abbiamo visto o saputo e che non vediamo né sappiamo quando ce ne ricordiamo. La teoria dell'*eikôn* elaborata nel *Sofista* viene a proposito in aiuto all'enigma della presenza dell'assente condensata in questa precisazione del *Teeteto* (194 a): «Quando a una delle marche (*semeia*) si aggiunge la sensazione presente (*parêi*) e all'altra no; quando dunque il pensiero applica l'impronta della sensazione assente (*apousês*) alla sensazione che è presente, il pensiero erra (*pseudetai*)». Qui è in gioco la dialettica presenza/assenza della rimemorazione considerata come riconoscimento di tracce: la possibilità della falsità è inscritta in questo paradosso. Allora si impone una domanda che da questo momento prenderà l'intero spazio: che cosa significa *eikôn*? E somiglianza? Ecco che la problematica dell'immaginazione comincia a occultare quella della memoria. A mio avviso, infatti, la questione della somiglianza

non si pone negli stessi termini per l'immagine e per il ricordo. Che senso ha dire che ciò di cui ci ricordiamo somiglia a (è come) ciò che è stato in precedenza? Il tempo è certamente implicato nell'espressione del primo (*prôteron*), ma la questione della somiglianza dell'immagine al proprio modello neutralizza in qualche modo la menzione dell'antiorità, cosa che invece non avviene affatto nel caso del trattato di Aristotele di cui si discuterà in seguito.

Isoliamo nel *Sofista* il testo-chiave in cui Platone distingue, entro l'imitazione, quella autentica dalla contraffazione (234 c ss.). Il quadro della discussione è simile a quello del *Teeteto*: come è possibile la sofistica e la sua arte dell'illusione? Lo Straniero e Teeteto si trovano d'accordo nel dire che il sofista – sempre lui – è fondamentalmente un imitatore dell'essere e della verità, uno che fabbrica imitazioni (*minimènta*) e omonimi (*homonyma*) degli esseri. La metafora impiegata è quella della pittura, estesa dalle arti grafiche alle arti del linguaggio (*eidola legômena*, 234 c: Diès traduce con «finzioni parlate»), capace di «far sembrare vere» le cose dette. Siamo dunque nel mezzo di una tecnica, la tecnica mimetica, imitazione e magia («fabbricante di illusioni», 235 b), non essendo separabili. Entro questa cornice obbligata Platone mette in pratica il suo amato metodo della divisione, che pone, da un lato, la *téchne eikastiké* («arte di copiare», dice Diès): «Si copia più fedelmente quando per perfezionare la propria imitazione si mutano dal modello i suoi rapporti esatti di lunghezza, larghezza e profondità e si riveste poi ogni parte dei colori convenienti» (235 d-e); dall'altro, la simulazione, cui Platone riserva il termine *phantasma* (236 b). Ecco dunque *eikôn* opposto a *phantasma*, e arte *icastica* ad arte *fantastica*. Il problema della memoria è sparito nella

sua specificità, schiacciato dalla domanda: dove porre il sofista? Lo Straniero ammette il proprio imbarazzo; l'intero problema della *mimēsis* viene in questo modo trascinato nell'aporia, e per uscirne è necessario spingersi più oltre, fino a supporre la realtà del non-essere.

Su questo sfondo eristico e dialettico bisogna ora ricollocare il trattato di Aristotele, *Peri mnēmēs kai anamnēseos*. Per quale ragione un titolo doppio? Non certo per distinguere la conservazione delle tracce dal loro richiamo alla memoria, ma per marcare una linea tra un approccio statico, quello del ricordo presente allo spirito, e un approccio dinamico, quello del ricordo cercato risalendo la catena dei ricordi intermedi. Lasciamo da parte per ora questo secondo approccio, per concentrarci sul primo, quello della «memorazione», prescindendo dalla ri-memorazione. Il primo tratto che viene sottolineato è il lato passivo, recettivo (*páthos*) del semplice ricordo che viene (*symbainei*), ma il tratto decisivo, su cui ci concentriamo, è sottolineato dalla prima frase-chiave: «Il ricordo (*mnēme*) è del passato [più esattamente: del divenuto, *toû ghenoménou*]» (449 b). Ritorniamo in seguito sulla problematica aperta da questa traduzione, e precisamente quando evocheremo la sostituzione operata da Heidegger di *Gewesenheit* a *Vergangenheit* per intendere il passato. Per ora diciamo che l'assenza, così fortemente sottolineata da Platone, lo è anche da Aristotele: «Ci si ricorda senza le cose» (*áneu tôn érgon*), senza gli affari, come si dice in tedesco, *Sachen*, distinto da *Dingen*. In effetti il termine copre tutto ciò che si è percepito, appreso, e quindi acquisito in precedenza (*béxis* è congiunto a *páthos*), ma il punto critico non sta dalla parte del «che cosa» ricordato, bensì precisamente sul riferimento al tem-

po trascorso: «Quando il tempo trascorre (*ghēnetai*)»; così il *ghenōmenon* sopra citato è il tempo stesso. Di qui il sentimento proprio di alterità: la memoria è dell'altro (rispetto alla cosa stessa), ma a distanza temporale. Tra apprendere e ricordarsi è passato del tempo. Questo non significa che Aristotele abbia rotto con la problematica del *typos*, dell'impronta, e neppure con quella dell'*erikón*, poiché riprende espressamente l'una e l'altra, ma tenta di far uscire queste nozioni dal solco dell'eristica socratica, conferendo all'immagine-ricordo un doppio statuto; accade qui come nelle arti grafiche, in cui si può considerare il quadro sia di per sé, sia come rappresentante qualcos'altro: «Il *phantasma* – dice Aristotele – è dell'altro» (450 b). Questo statuto doppio rende ragione della possibilità dell'errore che assilla il testo platonico, tormentato dallo scandalo epistemologico e ontologico che costituisce l'esistenza stessa del sofista. Tale battaglia, però, non è ormai più quella di Aristotele, ed è per questo che l'accento principale cade sulla menzione del tempo nella definizione della *mnēme*. Da questo punto di vista la seconda frase-chiave – insieme a «il ricordo è del divenuto» – suona così: «Ogni memoria è con il tempo (*metà chrónou*)». Quindi: *senza* le cose stesse, *ma con* il tempo. Qui Aristotele si spinge molto lontano: non si prova soltanto l'essere-passato delle cose assenti, ma il tempo stesso, secondo l'analisi di *Fisica*, libro IV, dove è introdotta l'idea di un'esperienza del tempo basata sulla discriminazione di due istanti e del loro intervallo. In questo modo al criterio dell'assenza presente, eretto da Platone ad aporia, si aggiunge il criterio della distanza temporale: «Si sente – dice Aristotele – che si è visto, udito, appreso in precedenza, anteriormente (*próteron*). Ora, il prima e il dopo sono nel

tempo (*en chronoi*)» (450 a). Quali insegnamenti possiamo trarre da questa caratterizzazione della memoria attraverso il suo rapporto diretto con il tempo, e più precisamente con l'anteriorità, congiunta all'alterità della cosa assente?

Un primo insegnamento sarebbe l'incoraggiamento a ricostruire la fenomenologia della memoria sulla conquista della distanza temporale. Non si tratterebbe soltanto della conquista della profondità temporale — come in Husserl, che distingue tra la ritenzione, o memoria immediata, e il ricordarsi propriamente detto, che non ha più legami con il presente vissuto — ma della conquista della differenza tra il passato ancora confuso con il presente e il passato nettamente messo a distanza dal presente; in questo modo si avrebbe una gradazione di distanziamento, che va dalla memoria-abitudine di Bergson, in cui il passato è ancora immanente al presente, senza distinguersi da esso sul piano della rappresentazione, fino al ricordo riconosciuto nella sua passività trascorsa. In questa prospettiva l'esperienza della *perdità* sarebbe il punto di passaggio obbligato di questa conquista della distanza temporale. Vi ritorneremo più oltre, quando proporrò di congiungere le due nozioni freudiane di lavoro della memoria e di lavoro del lutto, dove la riconciliazione con l'oggetto perduto sigilla il riconoscimento del passato come perduto, nel cuore stesso della sua ripresentazione (*Vergegenwärtigung*). Si intruisce quale ruolo mediatore possa giocare l'oblio in tale conquista della distanza temporale.

Un secondo insegnamento sta nel fatto che la ricerca del passato, caratteristica dell'*anamnesis* aristotelica, solleva una pretesa di verità che consacra la disgiunzione tra la memoria e l'immaginazione. Mentre l'immaginazione mi pare naturalmente spinta dal

lato della finzione, dell'irreale, del virtuale, del possibile, il lavoro sulla memoria è guidato da una preoccupazione di esattezza, da un voto di fedeltà (tornerò più oltre, con Freud, sul tema del lavoro del ricordo). Platone aveva anticipato questa epistemologia della memoria con la famosa distinzione tra arte *eikastiké* e arte *phantastiké*, che considerava come i due poli opposti dell'arte mimetica. Ora, solo il primo mira alla verità; abbiamo sottolineato di sfuggita l'aggettivo *alethinós*, che Diès traduce con «fedele». A questo punto il lettore non mancherà di obiettare la poca affidabilità della memoria. Freud non ha mai chiuso la questione della veracità dei pretesi ricordi di seduzione delle giovani pazienti viennesi. L'inganno della memoria è anche troppo patente, ma si potrebbe rimproverare alla memoria di ingannarsi e di ingannarci, se essa non mirasse all'esattezza, alla fedeltà, che poi è il suo modo specifico di mirare alla verità, cosa che l'immaginazione non fa? È su questo punto, a mio modo di intendere, che la teoria della memoria ha sofferto maggiormente di quella che ho chiamato la colonizzazione da parte della teoria dell'immaginazione. Possiamo infatti seguire — dopo l'attacco di Platone contro la sofistica, che egli ascrive all'*eikón* — fino a Montaigne, Pascal, Spinoza, la denuncia del carattere seduttivo e ingannatore dell'immaginazione. Tuttavia l'immaginazione non è ingannatrice nello stesso modo della memoria; è la confusione tra reale e irreale, la tendenza allucinatoria, si direbbe, dell'immaginazione a renderla sospetta, come fonte mendace della *dóxa*, come trappola di ogni *mimesis*, di ogni imitazione nel senso di copia. Altra è la falsità della memoria: ciò su cui si inganna è l'essere-stato, l'essere-accaduto prima di quest'altro dell'*eikón*, per mantenere il vocabolario di Aristotele.

La memoria ferita e la storia

Detto altrimenti, gli errori della memoria portano senza eccezione sul *che cosa* delle cose assenti, senza le quali ci si ricorda, e sull' anteriorità, sulla distanza temporale, sul «con il tempo» inerente al ricordo; ma ci si inganna perché si è avuta di mira la verità, l' esattezza, la fedeltà. Ebbene, è proprio da questo *claim*, da questa pretesa della memoria, che bisogna ora ripartire in direzione di una terza aporia.

1. *Le figure della memoria ferita: trauma e abuso*

Vorrei definire la terza aporia che propongo alla riflessione come aporia della *memoria ferita*. Essa ci viene imposta dallo spettacolo dell' esercizio, principalmente collettivo e pubblico, della memoria in diverse aree del mondo. Tutto accade come se ci fosse troppa memoria qui, e là non abbastanza. Come è possibile? Questa aporia riguarda l' uso della memoria, come ricorda il titolo stesso della *Seconda considerazione inattuale* di Nietzsche¹; ma se ci sono usi della memoria fra loro in contrasto, ciò è in ragione della fragilità dell' identità, sia personale sia collettiva. Più di ogni altra cosa, gli abusi della memoria – cui Tzvetan Todorov dedica un eccellente piccolo saggio² – hanno a che vedere con i problemi dell' identità dei popoli. La questione dell' identità costituisce di per sé un problema, da me discusso altrove, che ruota intorno alle risposte date alla domanda: «chi?» – «chi sono io?» –, domanda che interseca l' ordine del linguaggio, quello dell' azione, della narrazione, dell' imputazione morale. Si possono dire tre cose sulla crisi di identità: anzitutto essa atiene alla relazione con il tempo, e più precisamente al mantenimento di sé attraverso il tempo. Una seconda fonte di abuso atiene alla competizione con gli altri, alle minacce reali o immaginarie per l' identità, a partire dal momento in cui essa si confronta con l' alterità, con la differenza. A queste ferite ampiamente simboliche si aggiunge

una terza fonte di vulnerabilità, e cioè il ruolo della violenza nella fondazione delle identità, principalmente collettive. Sullo sfondo delle patologie della memoria si trova sempre il rapporto fondamentale della memoria e della storia con la violenza. Hobbes non aveva torto nel far nascere la filosofia politica da una condizione originaria, in cui la paura della morte violenta spinge l'uomo dello «stato di natura» entro i legami di un patto contrattuale, in grado di garantirgli anzitutto la sicurezza. Allo stesso modo non esiste alcuna comunità storica che non sia nata da un rapporto assimilabile senza esitazione alla guerra: noi celebriamo con il titolo di eventi fondatori sostanzialmente atti violenti, legittimati *a posteriori* da uno Stato di diritto precario. Ciò che per gli uni fu gloria, fu umiliazione per gli altri, e alla celebrazione di una parte corrisponde l'esecrazione dell'altra: in questo modo negli archivi della memoria collettiva sono immagazzinate ferite non tutte simboliche.

In relazione a queste molteplici fonti di vulnerabilità dell'identità personale o collettiva, si può interrogare la memoria dal punto di vista del suo uso, per eccesso o difetto; e tutto ciò in rapporto diretto con l'oblio implicato nella strumentalizzazione della memoria. Quale problema squisitamente filosofico è posto dalla questione del cattivo uso della memoria? Invoco anzitutto il diritto di introdurre categorie patologiche, o quasi patologiche, come ferita, trauma eccetera, all'apparenza difficili da coordinare con le categorie epistemologiche sopra richiamate: fedeltà, esattezza, veracità. Proprio per sottolineare questa difficoltà ho definito l'aporia con l'espressione *memoria ferita*. Per orientarci in tale difficoltà ho ritenuto utile ricorrere a due famosi saggi di Freud, per collegarli, cosa che non mi pare sia stata fatta.

Il primo testo, datato 1914, si intitola *Ricordare, ripetere e rielaborare*³. Si noterà subito che il titolo comprende solo verbi che sottolineano l'appartenenza dei tre processi al gioco di forze psichiche con cui lo psicanalista «lavora». Il punto di partenza della riflessione di Freud sta nell'identificare l'ostacolo principale che il lavoro di interpretazione (*Deutungsarbeit*) incontra sulla propria strada, mentre cerca di richiamare alla memoria i ricordi traumatici. Tale ostacolo, attribuito alle «resistenze della rimozione» (*Verdrängungswiderstände*), è designato come «coazione a ripetere» (*Wiederholungszwang*), caratterizzata, fra l'altro, dalla tendenza a mettere in atto (*agieren*), secondo Freud, un «sostituto» del ricordo. Il paziente «riproduce quegli elementi [dimenticati] non sotto forma di ricordi, ma sotto forma di azioni: li *ripete*, ovviamente senza rendersene conto» (p. 356). Lasciando per ora da parte le implicazioni del fenomeno riguardanti l'oblio, sulle quali ritornerò nel corso del prossimo capitolo, si noti come l'accento sia collocato allo stesso modo sul mettere in atto e sul posto assunto da quest'ultimo all'insaputa del paziente. Ora per noi è importante il legame tra coazione a ripetere e resistenza, così come il sostituirsi di questo duplice fenomeno al ricordo, meccanismo in cui consiste l'ostacolo al proseguire l'analisi: al di là delle implicazioni cliniche, Freud formula due proposte terapeutiche che sono per noi della più grande importanza, visto lo stato traumatico in cui versa la memoria dei popoli nella nostra epoca, la prima delle quali riguarda l'analista, la seconda l'analizzando. Al primo è consigliata grande pazienza verso le ripetizioni che sopravvengono sotto la copertura del transfert. Questo processo, nota Freud, crea in tal modo uno spazio intermedio tra la malattia e la vita reale; di

esso si può parlare come di un «arena» in cui la coazione è autorizzata a manifestarsi in una libertà pressoché totale, dove al fondo patogeno del soggetto si offre l'occasione di manifestarsi apertamente. Ma qualcosa è richiesto anche al paziente: cessando di lamentarsi o di nascondersi il proprio vero stato,

egli deve trovare ora il coraggio di rivolgere la sua attenzione alle manifestazioni della sua malattia. La malattia stessa deve cessare di essere per lui qualche cosa di esecrabile e diventare piuttosto un degno avversario, una parte del suo essere che si fonda sopra buoni motivi, e da cui dovranno essere tratti elementi preziosi per la sua vita ulteriore. Altrimenti, non c'è nessuna «riconciliazione» (*Versöhnung*) del malato con il rimosso (p. 358).

Lasciamo da parte il concetto di riconciliazione, che tornerà in primo piano nell'ultimo saggio. Soffermandoci per ora su questo duplice trattamento delle resistenze da parte del paziente e del suo analista, che Freud definisce *Durcharbeiten* (*perlaboration*, rielaborazione, p. 361). Il concetto importante contenuto nel termine è quello di *lavoro* – o meglio del *lavorare* – che sottolinea non soltanto il carattere dinamico dell'intero processo, ma anche la collaborazione dell'analizzando a questo lavoro. In rapporto a questa nozione di lavoro, enunciata in forma verbale (in inglese si traduce *working through*), diviene possibile parlare del ricordo stesso, in tal modo liberato, come di un lavoro, il «lavoro di rievocazione» (*Erinnerungsarbeit*). *Lavoro* è, così, la parola ripetuta più volte e simmetricamente opposta a coazione: lavoro di rievocazione contro coazione a ripetere, così potrebbe riassumersi il tema di questo saggio breve e prezioso. A questo lavoro appartengono anche, da un lato, la pazienza dell'analista verso la ripetizione ca-

nalizzata dal transfert, dall'altro, il coraggio dell'analizzando nel riconoscersi malato, alla ricerca di un rapporto veridico con il proprio passato.

Prima di considerare le trasposizioni possibili dal piano privato della relazione analitica al piano pubblico della memoria collettiva e della storia, consideriamo il secondo saggio, intitolato *Lutto e melanconia* (*Trauer und Melancholie*)⁴. Rispetto al precedente, questo scritto oppone senza dubbio maggiori resistenze a una trasposizione sul piano della memoria collettiva, nella misura in cui il lutto è trattato meno di per se stesso, e precisamente in quanto lavoro, che non in quanto termine di paragone per meglio cogliere gli enigmi della melanconia. Il confronto con l'altro saggio può aiutare a trarre dal paragone stesso un'informazione positiva riguardo al lavoro del lutto. Può inoltre condurre a tralasciare gli insegnamenti che cerchiamo, a proposito della parentela tra lavoro della memoria e lavoro del lutto, il fatto che il termine *lavoro* sia applicato allo stesso modo alla melanconia e al lutto, nel quadro di un modello «economico» fortemente sollecitato da Freud nel periodo in cui scrive questo saggio.

Queste riserve iniziali non ci impediscono di notare che è il lutto – e il lavoro del lutto – ad essere inizialmente assunto come termine di paragone e supposto come direttamente accessibile, almeno in un primo tempo. Inoltre, diciamo subito, la coppia lutto-melanconia va presa in blocco, e l'inclinazione del lutto verso la melanconia e la difficoltà del lutto a trarsi fuori da questa terribile nevrosi devono suscitare le nostre ulteriori riflessioni sulla patologia della memoria collettiva e sulle prospettive terapeutiche che in questo modo si aprono.

«Il lutto – si dice all'inizio – è invariabilmente la

reazione alla perdita di una persona amata o di un'astrazione che ne ha preso il posto, la patria ad esempio, o la libertà, o un ideale, o così via» (pp. 102-103). Si appronta in questo modo un'apertura nella direzione che prenderemo più avanti. E la prima questione che si pone l'analista è sapere perché in certi malati vediamo sbocciare «nella stessa situazione, la melanconia invece del lutto» (corsivo mio). L'espressione *invece del segno* (corsivo mio) parentela, dal punto di vista della strategia dell'argomentazione, tra i due saggi che confrontiamo: invece del ricordo, il passaggio all'atto; al posto del lutto, la melanconia. In un certo modo, quindi, si tratta dell'opposizione tra lutto e melanconia, della biforcazione al livello «economico» degli investimenti affettivi diversi e, in questo senso, di una biforcazione tra due modalità di lavoro. La prima opposizione notata da Freud è la diminuzione del «sentimento di sé» (*Selbstgefühl*) nella melanconia, mentre «nel lutto non compare il disturbo del sentimento di sé» (p. 103). Da qui sorge la domanda: che tipo di lavoro è quello svolto nel lutto? Risposta: «L'esame di realtà ha dimostrato che l'oggetto amato non c'è più e comincia a esigere che tutta la libido sia ritirata da ciò che è connesso con tale oggetto. Contro tale richiesta si leva un'avversione ben comprensibile» (pp. 103-104). Segue una descrizione accurata del «grande dispendio di tempo e di energia di investimento» richiesti dall'obbedienza della libido agli ordini della realtà. Perché questo costo così elevato? Perché «l'esistenza dell'oggetto perduto viene psichicamente prolungata» (p. 104). Così, al sovrainvestimento dei ricordi e delle aspettative, attraverso cui la libido rimane attaccata all'oggetto perduto, è dovuta la pesantezza del prezzo da pagare per tale liquidazione: «la realizzazione

poco alla volta degli ordini della realtà è il lavoro del lutto».

Ma allora perché il lutto non è la melanconia? E che cos'è che inclina il lutto alla melanconia? Ciò che fa del lutto un fenomeno normale, per quanto doloroso, è che «una volta portato a termine il lavoro del lutto, l'io ridiventa in effetti libero e disinibito» (p. 104); da questa prospettiva vorrei accostare il lavoro del lutto al lavoro della memoria. Se il lavoro della melanconia occupa in questo saggio una posizione strategica parallela a quella occupata dalla coazione a ripetere nel saggio precedente, si può suggerire che il lavoro del lutto si rivela costosamente liberatorio in quanto lavoro della memoria, ma che vale anche il contrario. Il lavoro del lutto è il prezzo del lavoro della memoria, e il lavoro della memoria è il beneficio del lavoro del lutto.

Prima però di trarre le conseguenze cui miro, vediamo quali insegnamenti complementari siano apportati dal lavoro della melanconia nel quadro precedente del lavoro del lutto. Riprendendo le mosse dalla constatazione iniziale riguardante la diminuzione di *Ichgefühl* nella melanconia, bisogna precisare che, a differenza del lutto, in cui è l'universo a sembrare impoverito e vuoto, nella melanconia è l'io stesso a essere propriamente desolato: cade sotto i colpi della propria stessa svalutazione, dell'accusa di se stesso, della propria condanna, del proprio svilimento. Ma questo non è tutto, e neppure l'essenziale: i rimproveri rivolti a se stesso non serviranno forse a mascherare rimproveri rivolti all'oggetto d'amore? «Le loro lamentele – scrive Freud audacemente – sono accuse» (*Ihre Klagen sind Anklagen*, pp. 107-108), accuse che possono arrivare fino alla martirizzazione dell'oggetto amato, fino al tribunale della coscienza del lutto.

to. Freud ipotizza che l'accusa, indebolendo l'investimento oggettuale, faciliti il ritirarsi nell'Io, allo stesso modo della trasformazione del conflitto con altri in lacerazione di sé. Non seguiremo ulteriormente Freud nelle sue ricerche propriamente psicanalitiche riguardo la regressione dell'amore oggettuale in narcisismo primario, ovvero fino alla fase orale della libido, e neppure riguardo la tendenza della melanconia a ribaltarsi nello stato sintomatologicamente inverso della mania: Freud stesso è molto prudente nelle sue esplorazioni. Ci limiteremo a questa citazione: «La melanconia, dunque, deriva una parte delle proprie caratteristiche dal lutto e l'altra parte dalla regressione che procede dalla scelta oggettuale di tipo narcisistico al narcisismo» (p. 110).

Se ora ci chiediamo che cosa la melanconia insegna sul lutto, è necessario ritornare a quell'*Ichgefühl* che abbiamo dato per noto e che Freud caratterizza in un punto come «conoscenza di se stesso». Ad esso appartiene la vergogna davanti all'altro, che il melancolico ignora, talmente è impegnato da se stesso. Stima di sé e vergogna sarebbero quindi componenti congiunte del lutto. Freud lo nota: «la censura della coscienza» – espressione dell'istanza generalmente chiamata coscienza morale – va di pari passo con «l'esame di realtà, fra le grandi istituzioni dell'Io» (p. 107). Questa precisazione fa il paio con ciò che è stato detto nel saggio precedente riguardo alla responsabilità dell'analizzando nel rinunciare a passare all'atto e nel lavoro della memoria stesso. Altra annotazione: se nella melanconia le lamentele sono accuse, il lutto non ne porta forse il segno, per quanto alla condizione di una certa misura, tipica del lutto, misura che limita sia l'accusa sia l'auto-rimprovero che la dissimula? Infine – e forse è questo il punto più impor-

tante – la prossimità fra *Klage* e *Anklage*, tra lamentele e accusa, che la melanconia esibisce – non rivela il carattere ambivalente delle relazioni amorose, che avvicina amore e odio fino nel lutto?

Tuttavia è proprio sull'esito positivo del lutto, in contrasto con il disastro della melanconia, che vorrei interrompere questa breve incursione in uno dei saggi più noti di Freud:

La melanconia ci pone di fronte ad altri interrogativi ancora, la cui risposta in parte ci sfugge. Essa condivide con il lutto la peculiarità di risolversi dopo un certo periodo di tempo, senza lasciare dietro di sé alterazioni consistenti e accertabili. A proposito del lutto abbiamo scoperto che è necessario un certo lasso di tempo affinché l'imperativo dell'esame di realtà possa imporsi in tutto e per tutto; e che, quando quest'opera è terminata, l'Io può ridisporre della libido liberata dall'oggetto perduto. Possiamo supporre che nella melanconia l'Io sia occupato in un lavoro analogo, anche se, né in questo caso né in quello del lutto, riusciamo a comprendere il significato economico di tali eventi (p. 112).

Dimentichiamo la confessione di Freud riguardo alla spiegazione, e manteniamo la sua lezione clinica: il tempo di lutto non è senza rapporto con la pazienza richiesta all'analista a proposito del passaggio dalla ripetizione al ricordo. Il ricordo verte solamente sul tempo: esso richiede anche tempo, un tempo di lutto.

Ritorno ora alla questione, posta in apertura, di sapere fino a quale punto sia legittimo trasporre sul piano della memoria collettiva e della storia le categorie patologiche proposte da Freud nei due saggi che abbiamo appena considerato. La giustificazione può trovarsi su due lati: quello di Freud e quello della coscienza storica.

Da parte di Freud si saranno notate le diverse allusioni a situazioni che oltrepassano di gran lunga la scena psicanalitica, a proposito sia del lavoro della memoria, sia del lavoro del lutto. Tale estensione risponde tanto più alle attese quanto più tutte le situazioni evocate nella cura psicanalitica hanno a che vedere con *l'altro*: non solo quello del «romanzo famigliare», ma anche l'altro psicosociale e, per così dire, l'altro della situazione storica. Neppure Freud si è vietato simili estrapolazioni in *Totem e tabù*, in *L'uomo Mosè e la religione monotistica*, in *L'avvenire di un'illusione* o ne *Il disagio della civiltà*, e anche alcune delle sue psicanalisi private, se così si può dire, sono state delle psicanalisi in *absentia*: la più famosa è stata quella del dottor Schreber. E che dire del *Mosè di Michelangelo* e di *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*? Nessuno scitupolo deve quindi trattenerci da questo punto di vista. La trasposizione è stata facilitata da alcune reinterpretazioni della psicanalisi vicine all'ermeneutica, come si può vedere in certi vecchi lavori di Habermas, in cui la psicanalisi è riformulata in termini di desimbolizzazione e di ri-simbolizzazione, e in cui l'accento è posto sul ruolo delle distorsioni sistematiche della comunicazione sul piano delle scienze sociali. L'unica obiezione cui non è stata data risposta riguarda l'assenza di terapeuti riconosciuti nei rapporti interumani, ma non si può forse dire che in questo caso è lo spazio pubblico della discussione a costituire l'equivalente di ciò che sopra abbiamo chiamato l'«arena», nelle relazioni tra il terapeuta e l'analizzando?

Il secondo problema filosofico posto dalla nozione di abuso della memoria concerne la terapeutica adatta a queste difficoltà; vorrei allora insistere sulla nozione di lavoro, impiegata da Freud nei due saggi,

lavoro della memoria e lavoro del lutto, la quale presuppone che tali difficoltà non siano semplicemente subite, ma anche che ne siamo responsabili. Freud stesso non lo ignora, come testimoniano i suoi consigli terapeutici sulla rielaborazione: infatti le nozioni di uso e abuso hanno a che vedere con un uso perverso di questo lavoro ed evocano l'idea di una strumentalizzazione della memoria, la quale dipenderebbe da ciò che Weber ha chiamato *Zweckrationalität* (razionalità rispetto allo scopo), in opposizione a *Werturationalität* (razionalità rispetto al valore). Habermas, a sua volta, si sforza di distinguere il livello di comunicazione dell'etica da quello puramente utilitaristico e strategico. Gli usi della memoria si situano al crocevia di questi due tipi di razionalità e anche di queste due modalità etiche. C'è qualche cosa di deliberato, di concertato, di finalizzato in questa nozione di lavoro applicata alla memoria. Ne sono testimonianza gli abusi della memoria legati alla manipolazione del ricordo (e principalmente dei ricordi alternati di gloria e di umiliazione) da parte di un'ostinata politica di commemorazione, che si può denunciare come essa stessa «abusiva». Todorov, su questo punto, è implacabile. Ma su quali istanze della memoria e dell'oblio gioca questa strumentalizzazione, questa manipolazione? Essenzialmente sul carattere selettivo della memoria, di cui non abbiamo ancora parlato. Qui tocchiamo un punto delicato, e cioè l'uso deliberato dell'oblio. Certo, lo diremo poi, l'oblio è una necessità, come ricorda Nietzsche all'inizio del suo famoso saggio, ma è anche una strategia, anzitutto quella del racconto che, nelle sue operazioni di configurazione, intreccia l'oblio alla memoria. Quindi la strumentalizzazione della memoria passa essenzialmente attraverso la selezione del ricordo. Ma

come fare un buon uso di questo pericoloso potere di selezione?

A questo punto il problema epistemologico posto dal desiderio di veracità della memoria – problema già complicato dal confronto con le categorie patologiche e terapeutiche – incrocia un problema morale, e anche politico: ad esso abbiamo appena fatto allusione a proposito della frenesia di commemorazione. Il problema morale è posto in termini di ingiunzione, ingiunzione di non dimenticare. *Zakhor*, dice la Torah: divieto di oblio. Perché? Per molti motivi, che dipendono dal problema della costituzione dell'identità sia collettiva che personale: mantenere l'identità, si è detto, mantenerla nel tempo e anche contro il tempo e la sua potenza «distruttiva», evocata da Aristotele nell'enigmatico testo della *Fisica*, posto all'inizio di questa parte. Se non bisogna dimenticare, è anzitutto per resistere all'universale rovina che minaccia le tracce stesse lasciate dagli eventi: per conservare radici all'identità e per mantenere la dialettica di tradizione e innovazione, bisogna tentare di salvare le tracce. Ma, fra queste tracce, ci sono anche le ferite inflitte alle sue vittime dal corso violento della storia: se non bisogna dimenticare è quindi anche, e forse soprattutto, per continuare a onorare le vittime della violenza storica. In questo senso si può dire che la memoria sia minacciata, come è accaduto nella politica, ad opera dei regimi totalitari che hanno esercitato una vera e propria censura sulla memoria. In questo modo la manipolazione passa attraverso l'uso perverso della selezione stessa, posta al servizio di un capovolgimento dell'ingiunzione diretta contro l'oblio. Todorov ha ragione di dire che la soluzione del problema va cercata sul versante dello spostamento dell'accento dal passato al futuro. L'eterna ripetizione

delle ferite della memoria ha il proprio limite nel valore esemplare dei crimini, il quale non contraddice l'incomparabile mostruosità di quelli più gravi. Non intendo proseguire in questa direzione, che mi porterebbe su un tema che si potrebbe definire la «politica della memoria», la cui posta in gioco sarebbe qualcosa come la cultura di una giusta memoria.

Vorrei piuttosto porre l'accento sulle risorse che la memoria stessa offre a questa etica e a questa politica della giusta memoria. Il collegamento proposto tra lavoro della memoria e lavoro del lutto ci consente di incorporare alla nostra riflessione sugli usi e gli abusi della memoria le considerazioni anteriori sulla conquista della distanza nella considerazione del passato. La perdita, come si era anticipato, costituisce la prova principale della distanza temporale, ma il «troppo» e il «non abbastanza» di memoria condividono lo stesso difetto, l'aderenza del passato al presente: «il passato che non vuole passare», evocato da molti storici della contemporaneità, è un passato che abita ancora il presente, o piuttosto che lo ossessiona come un fantasma senza distanza. In linguaggio freudiano, è il tempo della ripetizione, in un senso del termine che non è affatto quello di Kierkegaard. È questo il tempo con cui rompe il lavoro della memoria, che è anche quello del lutto; insisto così sulle risorse offerte dalla memoria in quanto tale alla lotta contro questi abusi, per non lasciare che la storia porti tutto il peso della critica. Se è vero, come diremo più oltre, che la storia esercita fondamentalmente una funzione critica rispetto ai difetti della memoria, cioè non soltanto rispetto ai suoi errori ma anche alle sue falsificazioni, è perché si allaccia alla funzione di distanziamento inerente la memoria.

2. La funzione critica della storia

La rottura della storia con il discorso della memoria sopravviene a tre livelli: documentario, esplicativo, interpretativo. Ricorderemo per sommi capi il diverso destino dell'idea di verità per ognuno di questi livelli, al fine di distinguere chiaramente l'effetto critico della storia in ciascuno di essi. E quindi importante differenziare bene tra diversi programmi, che possono essere raggruppati sotto il titolo di *storia critica*.

Il primo programma si collega alla storia in quanto conoscenza che dipende da «fonti» e mira a una certa «evidenza documentaria», di cui si tratta di misurare il grado di affidabilità. Il secondo è rivolto alla pretesa esplicativa della storia e, su questa base, mira a determinare il tipo di scientificità propria della storia. Questo è il programma che più si avvicina a una critica nel senso kantiano del termine. Il terzo si concentra sul fenomeno della scrittura — la scrittura della storia, come dicono certi autori — che pone la storia nel dominio della letteratura e le vale il titolo preciso di storiografia. Questi tre programmi critici possono essere posti rispettivamente sotto l'egida dei tre termini seguenti: ricerca, spiegazione, scrittura. Li sviluppiamo in successione.

La ricerca della prova documentaria merita già il nome di critica, nella misura in cui consiste essenzialmente nel vagliare le testimonianze sul passato. Marc Bloch, in *Apologia della storia*⁵, definisce espressamente la storia come «conoscenza per tracce». Questa restrizione dipende dal fatto che, secondo lui, la storia è per eccellenza una «scienza degli uomini nel tempo». Più precisamente, una scienza retrospettiva rivolta a stati di cose passati di cui non restano appunto che tracce. Ma le tracce su cui si fonda una

scienza degli uomini nel tempo sono essenzialmente i «racconti dei testimoni». Perciò l'osservazione storica — titolo del secondo capitolo — e la critica — titolo del terzo capitolo — saranno sostanzialmente dedicate a una tipologia e a una criteriologia della testimonianza. La critica sarà, fondamentalmente se non addirittura esclusivamente, una prova di veracità, ossia una caccia all'ipostura, alle falsificazioni, sia che si tratti di inganno sull'autore e la data, oppure sui fatti riportati, sia che si tratti di plagio, invenzione, manipolazione o divulgazione di pregiudizi o dicerie. La parentela fra traccia e testimonianza sarà tanto più stretta quanto più al fenomeno storico potrà essere assegnato un carattere psichico, nel senso ampio di ciò che è stato vissuto nel passato da uomini e donne sufficientemente simili a noi perché possiamo proporci di comprenderli (sulla base di testimonianze volontarie o involontarie lasciate dai contemporanei). Come vedremo più oltre, l'interesse per la spiegazione storica e per la scrittura della storia non avrà per effetto quello di abolire il problema posto dalla nozione di conoscenza attraverso la traccia, ma di estenderne anzitutto il campo di applicazione, prima di sottolinearne il carattere problematico; l'estensione considerata consiste essenzialmente nell'ampliamento della nozione di documento ben al di là di quella di testimonianza scritta. I primi documenti cui si siano interessati gli storici sono quelli che erano stati raccolti intenzionalmente in archivi, sotto l'impulso del potere politico o di qualunque istituzione interessata a conservare la traccia della propria attività anteriore. Per gli storici contemporanei tutto può diventare documento: listini di mercato, curve di prezzi, registri parrocchiali, testamenti, banche di dati statistici eccetera. Diventa insomma documento tutto ciò che può

essere interrogato da uno storico con l'intenzione di trovarvi un'informazione sul passato. Le difficoltà connesse alla storia documentaria procedono da ciò che Paul Veyne ha descritto come «allungamento del questionario»⁶; ma ciò che regge tale allungamento del questionario è la formazione di ipotesi che si concentrano sul ruolo del fenomeno interrogato, in carenazioni sulla natura delle quali ci porremo delle domande nel paragrafo seguente. La solidarietà tra ricerca e spiegazione appare ancora più forte se si osserva che il primo effetto dell'allungamento del questionario è quello di operare una severa selezione fra tutti i resti suscettibili di venir promossi al rango di documenti. In questo senso nulla è in quanto tale documento, anche se qualsiasi residuo del passato è potenzialmente una traccia.

La seconda difficoltà riguarda la nozione di fatto storico. Una concezione critica della storia mette in guardia contro l'illusione di credere che ciò che chiamano *fatto* coincida con ciò che è effettivamente accaduto, come se i fatti dormissero dentro ai documenti fino a quando gli storici li tirano fuori. Questa illusione ha sorretto a lungo la convinzione che il fatto storico non differisca fondamentalmente dal fatto empirico delle scienze sperimentali della natura. Allo stesso modo in cui, quando più oltre tratteremo della spiegazione e della scrittura della storia, bisognerà resistere alla tentazione di dissolvere il fatto storico nella narrazione, e la narrazione in una composizione letteraria indistinguibile dalla *fiction*, così è necessario rifiutare fin dall'inizio la confusione tra fatto storico e avvenimento reale. Il fatto non è l'avvenimento stesso, ma il contenuto di un enunciato che mira a rappresentarlo, e in ragione di ciò bisognerà sempre scrivere: il fatto che (questo o quello) è accaduto. Di un

fatto così compreso si può dire che è costruito dalla procedura che lo estrae da una serie di documenti di cui si può dire che lo stabiliscono. Tale reciprocità tra costruzione (attraverso la procedura documentaria complessa) e accertamento del fatto (sulla base del documento) esprime lo statuto epistemologico specifico del fatto storico. Questo non impedisce che le proposizioni enunciative dei fatti (nel senso di «fatto che») possano essere vere o false. In questo senso la storia documentaria ha il proprio modo specifico di contribuire alla guarigione della storia. I fatti di cui tratta sono verificabili o, nel senso popperiano del termine, confutabili (falsificabili); è vero, oppure è falso che ad Auschwitz sono state utilizzate camere a gas per bruciare tanti milioni di ebrei, polacchi e zingari. Anche se è vero, come vedremo, che, passando dalla storia documentaria alla spiegazione e all'interpretazione, il criterio popperiano di verità diventa sempre più difficile da applicare, l'autonomia del livello di configurazione della narrazione storica rafforza la pretesa di verità degli enunciati isolati, riguardanti i fatti che costituiscono il dettaglio della storia. In breve, l'effetto critico della storia a questo livello consiste essenzialmente nello smascherare notizie falsificate: essa è quindi oggi quello che è sempre stata, una critica delle testimonianze scritte, ovvero orali. Per quanto riguarda queste ultime, che giocano un ruolo considerevole nella memoria della contemporaneità e nel conflitto cui si è accennato fin dall'inizio tra memoria e storia, è importante il fatto che le testimonianze orali, non appena lasciano la sfera dell'oralità per entrare in quella della scrittura, si allontanano dal ruolo della testimonianza nella conversazione ordinaria. Si può dire che anche la memoria è allora archiviata: un ricordo archiviato cessa però di essere

un ricordo nel senso proprio del termine, cioè ricordato in una relazione di continuità e di appartenenza rispetto a un presente della coscienza, poiché ha avuto accesso allo statuto di traccia documentaria. Certo, è proprio della traccia il poter essere seguita e risalita da una coscienza storica, ma è in primo luogo una traccia lasciata, come il passaggio di un animale. A questo titolo essa è già un'entità pubblica. Il suo status addizionale d'archivio le conferisce in più una dimensione istituzionale, correlativa allo statuto professionale dello storico di mestiere.

La seconda linea di rottura tra storia e memoria è data dal fatto che la storia vuole *spiegare*, nel duplice significato di ricerca delle *cause* (in un senso del termine più o meno imparentato con quello in uso nelle scienze della natura e in altre scienze umane), o di ricerca dei *motivi* e delle *ragioni* per cui qualcuno ha fatto qualcosa. Nel conferire un duplice significato alla nozione di spiegazione, si dà per superata la vecchia disputa tra comprensione e spiegazione dell'epoca di Windelband, Dilthey, Rickert e Simmel. Senza difficoltà si adotta la nozione complessa di spiegazione comprensiva adottata da Weber. Per fare riferimento a un autore più recente, cito volentieri il tentativo di sintesi proposto da Georg H. von Wright, in un'opera dal titolo *Spiegazione e comprensione?*. Von Wright mostra sostanzialmente che è nella nozione di *intervento*, basata su una teoria dell'azione, che si opera la congiunzione tra il poter fare, di cui l'agente ha comprensione immediata, e le condizioni strutturali di un sistema articolato di cause ed effetti che l'intervento umano attiva. La teoria della storia può allora essere considerata come una modalità della teoria dell'azione in quanto intervento: sulla base della connessione tra un «io posso» compreso e una

concatenazione causale dipendente dalla spiegazione, è possibile congiungere al livello della storia la spiegazione teleologica riguardante le intenzioni e la spiegazione causale riguardante gli stati di sistema, in un modello misto che articola l'uno all'altro segmenti teleologici e segmenti di tipo causale. Non c'è dubbio che a questo livello di spiegazione la scientificità rivendicabile dalla storia si allontana sensibilmente da quella delle scienze della natura. Ma, anche nel secondo senso della spiegazione — la spiegazione attraverso ragioni —, lo spirito critico della storia si esprime nella procedura descritta da Max Weber nella sua discussione dell'opera di E. Meyer: lo storico procede per immaginazione, supponendo l'assenza della causa presunta; si chiede allora quale sarebbe stato probabilmente il corso della storia paragonato a quello che si è effettivamente prodotto. Il passo costruttivo dell'«imputazione causale singolare» accentua la *presa di distanza* della spiegazione storica rispetto alle spiegazioni «selvage» della conversazione ordinaria. In breve, se la storia documentaria continua a soddisfare il modello popperiano della verità come falsificazione, altrettanto non si può dire della storia sul piano della spiegazione. Essa dipende piuttosto da una *logica del probabile*; poiché ci sono molti modi di concatenare i medesimi fatti, è possibile opporre una spiegazione come più probabile dell'altra, in virtù di criteri che mettono in gioco nozioni familiari alla *retorica*, come quello di importanza, peso, confutazione, conferma, approvazione, accettazione eccetera. Collegare in questo modo la storia esplicita a una logica del probabile non significa indebolirne l'effetto critico; non bisogna infatti dimenticare che il probabile mantiene una posizione intermedia tra la prova, che costringe per mezzo della necessità

dell'intelletto, e il sofisma, che seduce con gli artifici del linguaggio. Non soltanto collegare la storia esplicitiva alla logica del probabile non significa indebolirne la funzione critica, ma significa addirittura rafforzare questa funzione critica, ovvero terapeutica. Già a questo livello lo spirito si abitua alla pluralità dei racconti riguardanti gli stessi avvenimenti e si esercita a «raccontare altrimenti». E non è tutto: il confronto tra modalità contrastanti di concatenazione può essere sostenuto da un fermo proposito pedagogico, quello di imparare a raccontare la nostra storia da un punto di vista estraneo al nostro e a quello della nostra comunità. «Raccontare altrimenti», ma anche lasciarsi «raccontare dagli altri».

Ancora più decisa è la rottura tra la storia e la memoria al livello della composizione dei grandi quadri elaborati da autori come Michelet, Burchardt, Braudel, Furet. In *Tempo e racconto I* ho già indicato *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II* di Braudel⁸ come paradigma della grande storia, dove l'*excursus* nella geografia e nella spiegazione strutturale dei fenomeni sociali conduce a una drammaturgia di alto rango, di cui la morte politica del Mediterraneo è l'avvenimento principale. Nel suo *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, F.R. Ankersmit⁹ sostiene che questi grandi affreschi narrativi, queste *narrationes*, sono ogni volta delle opere singolari, che sfuggono a una logica della confutazione (da cui dipende il lavoro dello storico a livello documentario e, fino a un certo punto, anche a livello della spiegazione attraverso cause e ragioni). Le *narrationes* entrano in un campo di controversia, in cui si fanno valere rispetto alle altre, grazie alla loro capacità di integrare i fatti meglio elaborati all'interno di catene esplicative limitate, oltre che grazie

all'ampiezza della loro angolazione prospettica, della loro portata (*scope*). È una grande *narratio* quella che si offre alla discussione degli specialisti e del pubblico colto con un grado elevato di plausibilità e probabilità. Ci si potrebbe accontentare di ripetere a proposito di queste «grandi storie» ciò che si è appena detto a proposito della storia esplicitiva, che si limita a catene circoscritte di avvenimenti, sia che si tratti di storia nazionale, di storia di un periodo, o di storia specialistica (demografica, economica, politica, culturale, religiosa eccetera). Queste «grandi storie» pongono tuttavia un problema nuovo, poiché raccolgono una massa enorme di avvenimenti in grandi unità, spesso identificate da un nome proprio (il Rinascimento, i Lumi, la Rivoluzione francese, la Guerra fredda eccetera). Questa singolarizzazione attraverso il nome proprio invita a una identificazione forte, generalmente rafforzata dal ruolo attribuito ad avvenimenti fondatori, non soltanto per il taglio in periodo di tipico di queste grandi unità, ma anche per la loro denominazione spesso laudativa, che richiama commemorazione e ritualizzazione. Qui la storia critica non ha solo da lottare contro i pregiudizi della memoria collettiva, ma contro quelli della memoria ufficiale, che assume il ruolo sociale di una «memoria dotta». È in gioco l'identità rivendicata da collettività o comunità, identità rispetto a cui la storia ufficiale gioca il ruolo di giustificazione. La guerra viene così portata all'interno stesso della storia, tra storia critica e storia ufficiale. La cosa più difficile non è «raccontare altrimenti» o «lasciarsi raccontare dagli altri», ma raccontare altrimenti gli avvenimenti fondatori stessi della nostra identità collettiva, principalmente nazionale, e lasciarli raccontare dagli altri: è questo di gran lunga il più difficile. È a questo livello dell'identità

collettiva che bisognerebbe essere in grado di elevare la nozione di «se stesso come un altro».

3. *Quello che la memoria insegna alla storia*

Nel paragrafo precedente abbiamo messo l'accento sulla funzione critica della storia rispetto alla memoria, assegnando quindi una posizione di preminenza alla storia nei confronti della memoria. Ciò significa, per riprendere la formula di Bédarida, che la virtù di verità deve eclissare quella di fedeltà? Sarebbe così se, nel rapporto dialettico, la storia avesse l'ultima parola. Ma la memoria conserva un privilegio che la storia non è in grado di sottrarle: quello di ricollocare la storia, in quanto disciplina puramente retrospettiva, nel movimento della coscienza storica, così come l'ha articolata Koselleck, sulla base della polarità tra «spazio di esperienza» e «orizzonte di attesa». Come è noto, Koselleck considera questi due poli non soltanto irriducibili l'uno all'altro, ma anche in rapporto di scambio reciproco più o meno conflittuale; questa dialettica comporta un paradosso, di cui noteremo la ripercussione sulla funzione della memoria rispetto alla storia. Il paradosso è questo: il passato, si dice, non può più essere cambiato; in questo senso appare determinato. Il futuro, in compenso, è considerato incerto, aperto, e in questo senso indeterminato. Il paradosso in realtà è solo apparente. Se, infatti, i fatti sono incancellabili, se non si può più disfare ciò che è stato fatto, né fare in modo che ciò che è accaduto non lo sia, in compenso il *sensu* di ciò che è accaduto non è fissato una volta per tutte; oltre al fatto che gli avvenimenti del passato possono essere interpretati altrimenti, il carico morale legato al

rapporto di colpa rispetto al passato può essere appesantito oppure alleggerito, a seconda che l'accusa imprigiona il colpevole nel sentimento doloroso dell'irreversibile, oppure che il perdono apra la prospettiva di una liberazione dal debito, che equivale a una conversione del senso stesso del passato. Si può considerare questo fenomeno di reinterpretazione, sia sul piano morale sia del semplice racconto, come un caso di azione retroattiva della mira del futuro sull'apprensione del passato.

Da questa specie di azione la memoria rivisitata dal progetto del futuro offre il modello alla conoscenza storica. Questa istruzione della storia da parte della memoria va controcorrente rispetto a una disposizione spontanea del modo di procedere storico. Essa è per vocazione pura retrospettiva; si definisce come scienza degli uomini nel passato. In questo senso procede da una astrazione della dimensione del passato, sottratta alla dialettica delle tre dimensioni temporali. Ovviamente lo storico, in quanto soggetto della conoscenza storica, è un uomo del proprio tempo, di cui condivide certe attese relative al futuro del proprio paese o dell'umanità. In questo senso la temporalità dello storico non sfugge alla costituzione tripartita di ogni coscienza storica, ma queste anticipazioni non fanno parte dell'oggetto storico: esse sono, per quanto possibile, tenute a distanza dal capo dell'investigazione, e tale esclusione – mai completa – fa parte dell'etica professionale dello storico: *sine ira et studio*. Detto questo, la lezione della memoria rimodellata dal progetto non è inaccessibile allo storico. Egli la applica molto semplicemente nel suo trattamento del passato. Allo storico è dato di ricondursi con l'immaginazione a un momento qualsiasi del passato come essente stato presente e, dunque, come se

fosse stato vissuto dalle persone di un tempo come il presente del loro passato e il presente del loro futuro, per riprendere ancora una volta le formule di Agostino. Gli uomini del passato sono stati, come noi, soggetti di iniziativa, di retrospezione e di prospezione. Le conseguenze epistemologiche di questa considerazione sono notevoli. Sapere che gli uomini del passato hanno formulato aspettative, previsioni, desideri, paure e progetti, significa spezzare il determinismo storico, reintroducendo retrospettivamente un elemento di contingenza nella storia. Tocchiamo così un tema ricorrente nella *Introduction à la philosophie de l'histoire* di Raymond Aron¹⁰, e cioè la sua lotta contro «l'illusione retrospettiva della fatalità». Aron introduceva questo tema in relazione al ricorso dello storico a costruzioni irreali, riacciandosi in questo modo al concetto weberiano di «imputazione causale singolare», cui si è accennato più sopra. Lo estendeva tuttavia a una riflessione sul legame tra contingenza e necessità nella causalità storica: «Intendiamo qui per contingenza sia la possibilità di concepire l'avvenimento altrimenti, sia l'impossibilità di dedurre l'avvenimento dall'insieme della situazione anteriore» (p. 277). Questa considerazione generale sulla causalità storica induce a lasciare la reazione tra l'illusione retrospettiva di fatalità e una concezione globale della storia, definita dallo «sforzo di resurrezione, più precisamente lo sforzo di ricondursi al momento dell'azione, per farsi contemporaneo di chi agisce» (p. 291).

Non vorrei tuttavia fermarmi solo alle conseguenze epistemologiche e di filosofia della storia, bensì considerare anche le risorse terapeutiche risultanti dalla critica dell'illusione retrospettiva della fatalità. Non soltanto gli uomini del passato, immaginati nel

loro presente vissuto, hanno fatto proiezioni di un preciso avvenire, ma la loro azione ha avuto conseguenze non volute, che hanno causato il fallimento dei loro progetti e deluso le loro speranze più care. L'intervallo che separa lo storico dagli uomini del passato appare così come il cimitero delle promesse non mantenute: risvegliarle e rianimarle non è più compito dello storico di professione, ma certo lo è di quelli che possiamo chiamare educatori pubblici, cui dovrebbero appartenere gli uomini politici. La risurrezione delle promesse non mantenute del passato, sulla scia della risurrezione del presente degli attori della storia, riveste, come si è appena detto, un significato terapeutico rispetto alle patologie della coscienza storica di molti popoli dopo la fine della guerra fredda. Tale terapeutica concerne in primo luogo l'uso che i popoli fanno delle loro tradizioni e di ciò che tali tradizioni trasmettono, relativamente agli eventi fondatori e agli eroi storici ad essi legati. Soprattutto rispetto a loro vale il precetto sopra enunciato, di imparare a raccontare altrimenti e a passare per il racconto degli altri, più precisamente per la storia scritta da storici appartenenti a popoli diversi dal nostro, ovvero ad altre grandi culture rispetto a quelle che hanno contribuito a tessere le culture fondatrici della nostra area culturale. A partire da questo scambio delle memorie, condotto attraverso lo scambio dei racconti storici, si può riconsiderare il problema del buon uso delle tradizioni. In un certo senso tradizione e memoria sono fenomeni solidali che mostrano la stessa struttura narrativa, ma bisogna imparare, sotto la pressione della critica storica, a sdoppiare il fenomeno della tradizione, così come abbiamo appreso a sdoppiare la memoria in memoria-ripetizione e memoria-ricostruzione. La tradizione

trattata come deposito morto dipende dalla medesima coazione a ripetere della memoria traumatica: liberando, attraverso il *medium* della storia, le promesse non adempite, ovvero bloccate e respinte dal corso ulteriore della storia, un popolo, una nazione, un gruppo culturale possono accedere a una concezione aperta e viva delle loro tradizioni.

A questo va aggiunto che l'incompiuto del passato può a sua volta nutrire contenuti ricchi di aspettative in grado di rilanciare la coscienza storica verso il futuro. Ne viene in questo modo corretto un altro deficit della coscienza storica, e cioè la scarsa capacità di proiettarsi verso il futuro, che di solito accompagna la fissazione sul passato e la ruminazione delle glorie perdute e delle umiliazioni subite.

Al termine di questa analisi degli scambi tra memoria e storia, che cosa possiamo dire dell'opposizione tra verità e fedeltà, introdotta da François Bédarida? Suggestivo che queste due virtù non siano opposte una all'altra, ma debbano essere riformulate in funzione della dialettica appena elaborata tra memoria e storia. Solo una storia ridotta alla funzione critica potrebbe soddisfare il mero imperativo della verità, solo una memoria privata della dimensione critica della storia potrebbe da parte sua soddisfare il mero imperativo di fedeltà, come tende a fare un impiego non critico dell'idea di tradizione. Ma una memoria sottoposta alla prova critica della storia non può più mirare alla fedeltà senza essere passata al vaglio della verità, e una storia ricollocata dalla memoria nel movimento della dialettica della retrospettione e del progetto non può più separare la verità dalla fedeltà che si fissa in ultima analisi alle promesse non mantenute del passato. Perché è riguardo ad esse che siamo originariamente indebitati. Nel porre in un rapporto

dialettico le due virtù della fedeltà della memoria e della verità storica, si riconciliano i due principali significati di storia: non è possibile «fare storia» senza anche «fare la storia».

Note

- 1 F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, De Gruyter, 1967, vol. III.1, pp. 238-330, trad. it. *Considerazioni inattuali II. Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1982, vol. III.1.
- 2 T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995, trad. it. *Gli abusi della memoria*, Napoli - Los Angeles, Ipermedium, 1996.
- 3 S. Freud, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, in *Gesammelte Werke*, X: *Werke aus den Jahren 1913-1917*, a cura di A. Freud, London, Imago, 1946, pp. 125-136, trad. it. *Ricordare, ripetere e rielaborare*, in *Opere*, Torino, Boringhieri, 1977, vol. VII, pp. 353-361.
- 4 S. Freud, *Trauer und Melancholie*, in *Gesammelte Werke*, vol. X, cit., pp. 426-446, trad. it. *Lutto e melanconia*, in *Opere*, cit., vol. VIII, pp. 102-118.
- 5 M. Bloch, *Apologie pour l'histoire, ou Métier d'historien*, Paris, Colin, 1950, trad. it. *Apologia della storia o mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 1969.
- 6 P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971, trad. it. *Come si scrive la storia. Saggio di epistemologia*, Bari, Laterza, 1973.
- 7 G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, London, Routledge & Kegan Paul, 1971, trad. it. *Spiegazione e comprensione*, Bologna, Il Mulino, 1977.
- 8 F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Colin, 1949, trad. it. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1953.
- 9 F.R. Ankersmit, *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, den Haag - Boston, Nijhoff, 1983.
- 10 R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1937), Paris, Gallimard, 1986².

L'oblio e il perdono

1. *L'oblio*

La questione dell'oblio è più ampia di quel che si possa pensare. Ci si accontenta comodamente di considerare l'oblio come il contrario della memoria, il suo nemico: la memoria come dovere, lotta contro l'oblio, e l'oblio come minaccia, dalla quale salvare il passato. E tuttavia proclamiamo un giusto uso dell'oblio, ovvero tessiamo l'elogio dell'oblio. Come conciliare questi orientamenti antagonisti?

Mi sembra che sia anzitutto necessario distinguere due livelli di profondità dell'oblio: al livello profondo, esso concerne la memoria in quanto iscrizione, ritenzione, conservazione del ricordo. Al livello manifesto, concerne invece la memoria come funzione di richiamo, di rimemorazione. Trattiamo questi due livelli in successione.

L'oblio profondo

Al livello profondo dell'iscrizione, l'oblio riveste già forme straordinariamente complesse, riconducibili ai due poli antagonisti. Al primo di essi si incontra l'*oblio inesorabile*, che non si limita a impedire (o amputare) il richiamo dei ricordi («Mi ricorda il suo nome?»), ma si adopera anche nel cancellare la traccia di ciò che si è imparato, vissuto: erode l'iscrizione stessa del ricordo, se la prende con ciò che le an-

tiche metafore esprimono in termini di impronta (del sigillo nella cera, come si legge già in Platone e Aristotele). Cancellare la traccia significa ricondurla alla polvere, alla cenere. La metafora dell'usura riveste uno statuto meglio concettualizzabile, poiché si pone sotto la metacategoria della *phthorá* (distruzione), abbinata a quella della *ghénesis* (nascita, genesi, divenire) nella *Fisica* di Aristotele, da cui passa anche nei trattati *de Anima* e *Parva naturalia*, sulla memoria e l'oblio. Ancora più radicalmente, Aristotele assegna all'effetto quasi malefico del Tempo il potere devastante dell'oblio. Così, nel bel mezzo di una dottrina analisi del Tempo, leggiamo questa stupefacente dichiarazione:

Ed (è necessario) anche che dal tempo sia prodotta qualche affezione (*páschein*), come pure siamo soliti dire che il tempo consuma, e che tutto invecchia ad opera (*diá*) del tempo, e che vien meno nella memoria a causa del tempo, ma non che (a causa del tempo) si è imparato, né che si è divenuti giovani né belli. Ché, il tempo per se stesso è piuttosto causa di corruzione (*phthorás*). Infatti, è numero del movimento, e il movimento fa venir meno ciò che sussiste (Arist., *Phys.*, IV, 12, 221 a 30-221 b 2).

Entropia universale, diremmo noi nel nostro linguaggio mutuato dalla termodinamica: una marcia verso la rovina di ogni conquista, di ogni acquisizione. Vista così, la lotta contro l'oblio – e anche una certa cultura dell'oblio – si staglia su uno sfondo di inesauribile disfatta, come una battaglia di ripiegamento.

C'è però l'altro polo dell'oblio profondo, che sarebbe meglio definire *oblio dell'immemorabile*; è l'oblio dei fondamenti – del loro darsi originario – che non sono mai stati «avvenimenti» di cui sia possibile il ricordo; ciò che non abbiamo mai veramente

appreso, e che tuttavia ci fa essere ciò che siamo: forme di vita, forze creatrici di storia, «origine», *Ursprung*. Sospetto che il comandamento ebraico *Zakhor* designasse un lavoro della memoria molto particolare, che mirava a far accadere come «avvenimento» ciò che non lo è mai stato, di così tanto ci precede. E in questi termini che Franz Rosenzweig, in *La stella della redenzione*¹, parla della Creazione. L'autore ha cura di sottotitolare: «Creazione o il fondamento perpetuo delle cose». In questo senso la Creazione non cessa di essere dietro di noi, giacché il cominciamento non è un inizio oltrepassato, ma un cominciamento incessantemente continuato. Il passato immemorabile è in qualche modo *sotto* il presente della Rivellazione («tu, amami!») e, se così possiamo dire, *sotto* il futuro dell'attesa del Regno, piuttosto che *prima* del presente dell'una e del futuro dell'altro. Usciamo da ogni linearità narrativa, o, se si può ancora parlare di narrazione, si deve intendere una narrazione che ha rotto con ogni cronologia. In questo senso ogni *origine*, presa nella sua potenza originante irriducibile a un cominciamento datato, dipende dallo stesso statuto dell'obliato fondatore.

Con queste due figure dell'oblio profondo, primario, tocchiamo un fondo mitico del filosofare: quello che ha fatto chiamare l'oblio *Lethe*; ma anche quello che dà alla memoria la risorsa per combattere l'oblio: l'anamnesi platonica ha a che fare con queste due figure dell'oblio. Essa procede dal secondo oblio: da ciò che la nascita non ha potuto cancellare e di cui si nutre il ricordo. In questo modo è possibile *imparare* ciò che in un certo senso non si è mai smesso di sapere. L'oblio che preserva contro l'oblio distruttore. Risiede qui, forse, la spiegazione del paradosso di Heidegger – paradosso

poco sottolineato – che l'oblio è ciò che rende possibile la memoria:

Allo stesso modo che l'attesa è possibile solo sul fondamento dell'aspettarsi, così il ricordo (*Erinnerung*) è possibile solo sul fondamento dell'oblio, e non viceversa. È infatti nel modo dell'oblio che l'esser-stato «apre» primariamente l'orizzonte entro il quale l'Esserci, perduto nell'«esteriorità» di ciò di cui si prende cura, ha la possibilità di ricordarsi (*Essere e tempo*, cit., p. 407).

Questo paradosso apparente si chiarisce considerando una decisione terminologica importante di Heidegger, riguardante il passato; mentre per il futuro e il presente mantiene il vocabolario corrente, Heidegger rompe con l'uso di definire *Vergangenheit* il passato e decide di designarlo con il participio passato del verbo essere, *gewesen*: *Gewesenheit*. È una scelta capitale e marca un'ambiguità, o piuttosto una duplicità grammaticale: noi diciamo infatti del passato che *non è più*, ma che *è stato*. Con la prima espressione ne sottolineiamo la sparizione, l'assenza. Ma assenza *rispetto a cosa*? Alla nostra pretesa di agire su di esso, di tenerlo «a portata di mano» (*Zubanden*). Con la seconda espressione sottolineiamo invece la sua piena anteriorità rispetto a qualsiasi avvenimento datato, ricordato o dimenticato, anteriorità che lo sottrae alla nostra presa, come nel caso del passato superato (*Vergangenheit, passé dépassé*): nessuno può far sì che ciò che non è più non sia stato. È al passato in quanto essere-stato (*Gewesenheit*) che si ricollega l'oblio di cui Heidegger dice che «condiziona il ricordo». Si comprende il paradosso apparente, se si coglie l'oblio nel senso di *immemorabile risorsa*, e non nel senso di *inesorabile distruzione*. Confermando questa ipotesi di lettura, si può risalire

di qualche riga, fino al passo in cui Heidegger pone l'oblio in rapporto con la ripetizione (*Wiederholung*), nel senso di *ripresa*, che consiste nell'«assumere l'ente che esso [l'Esserci] già è» (*ibidem*, 406). Si crea così una coppia tra «precorrere» e «ritornare», come in Koselleck la coppia di «orizzonte di attesa» e «spazio di esperienza», al livello, che Heidegger riterrebbe come derivato, della coscienza storica. Intorno al «già», marca temporale comune alla gettatezza (*Geworfenheit*), alla colpa (*Schuld*), alla deteizione (*Verfallen*), si organizza la catena delle espressioni imparentate: essere-stato (*Gewesenheit*), oblio (*Ver-gessen*), poter essere il più proprio (*eigenstes Sein-können*), ripetizione-ripresa (*Wiederholung*).

Ripilogando, l'oblio riveste un significato positivo nella misura in cui l'«essente-stato» prevale sul «non essere più», nel significato legato all'idea del passato. L'essente-stato fa dell'oblio la risorsa immemorabile offerta al lavoro della memoria². La scelta di *Gewesenheit*, preferito a *Vergangenheit*, è sotto questo aspetto decisiva. Il problema sarà capire in che senso essa può riguardare lo storico che si confronta con la questione del passato storico: come si coniugano in esso «non essere più» ed «essere stato»?

L'oblio e il richiamare alla memoria

La memoria e la storia hanno un rapporto con l'oblio a un livello di profondità inferiore rispetto al precedente: livello inferiore, nella misura in cui riguarda il *richiamare alla memoria* – ciò che correntemente si definisce rimemorazione o semplice ricordo – e non l'*iscrizione*, la conservazione, il mantenere nel ricordo. Dalla memoria che «conserva», dal ricordo

che «rimane», passiamo alla memoria che «evoca», al ricordo che «ritorna». Le nozioni di presenza e di assenza del passato assumono a questo livello una tinta strettamente fenomenologica, in contrasto con l'ontologia dell'oblio fondamentale: è il gioco del comparire-scompare-ricomparire al livello della coscienza riflessiva.

a. A questo proposito l'approccio psicanalitico presenta un enigma imbarazzante poiché, trattando di un passato *rimosso*, non si attiene né al livello ontologico dell'immemorabile fondatore, né al livello fenomenologico del dimenticato che la coscienza allontanata sistematicamente dal proprio campo. Questo livello intermedio è per noi della massima importanza, nella misura in cui abbiamo considerato nel secondo saggio un fenomeno come quello della «coazione a ripetere», di cui si è detto che ostacola il ricordo: «passaggio all'atto» *al posto* del ricordo. Sarebbe compito di una rilettura post-heideggeriana della psicanalisi quello di porre l'inconscio freudiano nelle vicinanze dell'«essere stato» (*Gewesenheit*), sostituito da Heidegger al «passato che non è più» (*Vergangenheit*), il quale tende a confondersi con l'«abolito», dal punto di vista inautentico della *Zubandenheit*. Il rimosso è indisponibile in maniera più grave, non manipolabile, rispetto a ciò che è stato semplicemente scartato, non-considerato, per esempio nel modo del «fondo» non percepito su cui si staglia una «forma». Il rimosso appartiene a un'economia profonda delle pulsioni, il cui venire alla coscienza esige precisamente un *lavoro*. Una fenomenologia dell'attenzione e della disattenzione non è all'altezza del fenomeno, in un senso del termine «inconscio» che lo apparenta al *mascosto*, al *dissimula-*

to, in un senso più radicale rispetto al non-segnalato, al non-percepito per difetto di attenzione. Forse si potrebbe trovare in Binswanger e nelle conferenze tenute tra Heidegger e i rappresentanti della «psicanalisi esistenziale» il mezzo per porre in relazione l'inconscio e la *Gewesenheit*: l'idea di *Essere e tempo*, secondo cui la *Gewesenheit* è una condizione dell'oblio – e non l'inverso – assumerebbe allora un significato nuovo, interessante? Interessante anche per la nostra ricerca sulla storia, nella misura in cui è la critica di una memoria *malata*, e la memoria *malata* non si comprende se non entro categorie in cui il lavoro della memoria si confronta con forze che non possiamo dominare.

b. Progredendo dal fondamentale al derivato – o dal più profondo al più manifesto – incontriamo una serie di forme di oblio classificabili dall'oblio *passivo* all'oblio *attivo*.

Ciò che al livello profondo delle pulsioni abbiamo appena considerato sotto la definizione di coazione a ripetere, sul piano del sintomo è vissuto come oblio *passivo*. La resistenza è profonda, ma l'*acting out* di cui Freud dice che sopraggiunge «al posto» del ricordo può essere classificato come oblio *passivo*. Nel terzo studio abbiamo suggerito che la memoria collettiva dei gruppi, delle nazioni, fosse preda di fenomeni patologici paragonabili a queste «scariche sostitutive» che equivalgono all'oblio. Ci eravamo rassegnati a estendere qualche consiglio tralato dalla terapeutica analitica a una terapia sociale e politica ancora male assicurata: anzitutto quelli riguardanti la pazienza dei politici rispetto alle forme simboliche di queste scariche; e poi quelli che fanno appello al coraggio, dei membri delle nostre comunità ferite, di riconoscere e assumere la loro condizione patologica.

c. Non meno interessante per la nostra ricerca si rivela essere la forma *semi-passiva* e *semi-attiva* rivestita dall'*oblio di fuga*, espressione della cattiva fede, che consiste in una strategia di evitamento, essa stessa motivata da una volontà oscura di non informarsi, di non indagare sul male commesso nell'ambiente del cittadino: insomma, un voler-non-sapere. L'Europa occidentale e il resto d'Europa hanno dato doloroso spettacolo di questa volontà testarda. Vi abbiamo alluso, fin dall'introduzione a questi saggi, quando abbiamo lamentato il *troppo poco* di memoria degli uni, di cui non si può dire che sia scusato dall'eccesso di memoria degli altri. Questo «troppo poco» può essere classificato come *oblio passivo*, poiché non se ne può parlare come di un deficit del lavoro della memoria. Ma, in quanto strategia di evitamento, di elusione, di fuga, si tratta di una forma ambigua — tanto attiva quanto passiva — di oblio. In quanto attivo, questo oblio implica la stessa specie di responsabilità di quella imputata agli «atti» di negligenza, di omissione, in tutte le situazioni di in-azione, in cui a una coscienza illuminata e onesta appare subito che si doveva e si poteva sapere, o perlomeno cercare di sapere.

d. Si varca la soglia dell'oblio attivo con l'*oblio selettivo*. In un certo senso la selezione del ricordo comincia al livello profondo dell'usura delle iscrizioni. A questo riguardo, l'oblio si rivela benefico sul piano derivato del richiamare alla memoria e del ricordare. Non ci si può ricordare di tutto. Una memoria senza lacune sarebbe, per la coscienza desta, un fardello insopportabile. A questa erosione, che Aristotele attribuiva, come si è detto sopra, al Tempo stesso, si aggiungono le mutilazioni del rimorso al livello pulsionale inconscio. Su questo lavoro

profondo o semi-profondo dell'oblio si innestano a loro volta le modalità di selezione inerenti l'elaborazione di ciò che prima abbiamo chiamato, con Dilthey, «coesione di una vita» (*Lebenszusammenhang*). Ed è su questi strati implari di oblio profondo e manifesto, passivo e attivo, che si spiegano le modalità selettive dell'oblio inerenti al racconto e alla costituzione di una «coerenza narrativa». Tale oblio è consustanziale all'operazione di composizione dell'intreccio: per raccontare è ovviamente necessario omettere avvenimenti, peripezie, episodi, considerati non significativi, non importanti, dal punto di vista dell'intreccio privilegiato. La possibilità di raccontare altrimenti risulta da questa attività di selezione che integra l'oblio attivo al lavoro della memoria. A sua volta la storia, in virtù dei propri legami con il racconto, ne assume su di sé l'attività selettiva. Tale assunzione comincia già a livello dei documenti: non ogni traccia merita di essere seguita e, prima ancora, di essere conservata, archiviata. L'istituzionalizzazione che presiede alla costituzione di archivi di qualunque istituzione merita di essere interrogata relativamente alla sua politica di selezione. Una critica ideologica, diretta contro le manovre ammesse od occulte del potere interessato a preservare le tracce scritte della propria attività, ha qui un posto legittimo. Essa si indirizza contro la tendenza di ogni storia, proprio in quanto funzione critica della memoria, a organizzarsi in storia *ufficiale*, richiedendo una critica di secondo grado. Gli «oblii» di questa operazione di archiviazione possono costituire l'oggetto di tale critica, che equivale a una memoria di secondo grado: memoria dell'oblio e storia della memoria dell'oblio.

Tutti gli strati latenti dell'oblio che abbiamo appena attraversato si trovano ripresi e ricapitolati nelle

forme sottili e silenziose di ciò che potremmo chiamare oblio archivistico, ovvero *oblio archiviato*. Rimane comunque il fatto che l'oblio conserva una funzione onesta e benefica, inerente alla funzione di *configurazione* del racconto storico come del racconto letterario. Si potrebbe estendere senza problemi questa riflessione ai due altri livelli dell'operazione storica: quello della spiegazione e quello dell'interpretazione; quest'ultima impresa giustificerebbe, come abbiamo detto nello studio precedente, il titolo di *storiografia* dato alla storia degli storici. La «scrittura della storia» è sotto questo aspetto caratterizzata da un *uso ragionato dell'oblio*, implicito nel lavoro della memoria.

L'oblio e la coscienza storica

Vorrei concludere questa parte del quarto saggio evocando la *Seconda Inattuale* di Nietzsche. Qui il bersaglio dell'autore della *Gaia scienza* non è più l'epistemologia della storia, ma la coscienza storica al livello della cultura di un popolo, nella fatidica specie il popolo tedesco. È l'intera storia in quanto fatto culturale a costituire qui l'oggetto di una considerazione «inattuale», intempestiva quindi rispetto al momento storico stesso in cui il saggio fu scritto e pubblicato. La storia è considerata qui al punto di giuntura in cui l'atto di «fare storia» si reinscrive in quello di «fare la storia». Ecco perché la domanda qui rivolta alla storia non concerne né la fedeltà della memoria, né la verità della storiografia, ma l'utilità (*Nutzen*) o il danno (*Nachteil*) della storia (*Historie*) «per la vita» (*für das Leben*). È in gioco la vita stessa di un popolo «in quanto l'abuso della storia può lederla». È un altro modo di parlare del «troppo di storia» da cui

abbiamo preso avvio; ma non si tratta più di coazione a ripetere, bensì di prostrazione causata da un sapere puramente retrospettivo. Qui si ha di mira la cultura storica erudita in quanto «febbre storica divorante». Di fronte a questo abuso – abuso piuttosto che eccesso – è bene cogliere il proposito «inattuale» che pone un elogio dell'oblio alla testa del confronto tra storia monumentale, storia antiquaria e storia critica, che ha reso famoso questo testo. Questo elogio di apertura dell'oblio collega il seguito del proposito «inattuale» all'asse principale del nostro studio. All'opposto dell'oblio bovino del ruminante, cui resta inaccessibile il «così era» che rappresenta il punto di svolta dell'uomo, c'è l'oblio liberatore di chi accede alla fortuna di sentirsi per un po' di tempo *unhistorisch*: «ad ogni agire appartiene l'oblio», è detto. «C'è un grado di insonnia, di ruminazione, di senso storico, in cui l'essere vivente riceve danno e alla fine perisce, si tratti poi di un uomo, di un popolo o di una civiltà»³. Sarebbe un esercizio preciso di lettura quello di discernere il contributo ogni volta diverso dell'oblio nelle forme (monumentale, antiquaria, critica)⁴ della conoscenza storica: ciascuna di esse è considerata dal punto di vista del *torio* fatto alla vita. Tuttavia non ne viene sacrificata la virtù di giustizia; è la giustizia che interpreta; ma la forza del diritto di giudicare viene dall'energia del presente: «E' solo in virtù della forza suprema del presente che avete il diritto di interpretare il passato»⁵. Così la sospensione dello storico – da parte dell'oblio e della rivendicazione dell'«antistorico» – non è che l'inverso della forza del presente. A questo punto l'oblio ridiventa condizione dell'interpretazione del passato.

2. Il perdono

In prima approssimazione, si può dire che il perdono è una forma di oblio attivo, ma con molta cautela. Dopo una rapida ricognizione delle sue espressioni in ambito culturale, giuridico e politico, sarà infatti necessario prendere in considerazione gli argomenti indirizzati contro il *perdono facile*, che potranno essere affrontati con successo solo al termine di un *excursus* sull'idea di *dono*, in cui si concentrano tutte le difficoltà opposte al perdono facile. L'indagine si concluderà sull'idea di *perdono difficile*.

Perdono e oblio

Il perdono è anzitutto il contrario dell'oblio passivo, tanto nella sua forma traumatica quanto in quella astuta dell'oblio di fuga. Sotto questo aspetto esso richiede un sovrappiù di «lavoro della memoria». Nondimeno, come abbiamo appena suggerito, esso si appresenta, in prima approssimazione, a una sorta di oblio attivo, che però non verte sugli avvenimenti in se stessi, la cui traccia deve al contrario essere accuratamente protetta, bensì sulla *colpa*, il cui peso paralizzava la memoria e, per estensione, la capacità di proiettarsi in modo creativo nel futuro. L'oggetto di oblio non è l'avvenimento passato, l'atto criminale, ma il suo *sensu* e il suo posto nell'intera dialettica della coscienza storica. In più, a differenza dell'oblio di fuga, il perdono non rimane chiuso entro un rapporto narcisistico tra sé e sé, poiché presuppone la mediazione di un'altra coscienza, quella della vittima, la sola abilitata a perdonare. L'attore principale degli avvenimenti che feriscono la memoria – l'attore dei

torti – può soltanto *chiedere* perdono; ancora, deve affrontare il rischio del rifiuto. In questa misura il perdono deve anzitutto essersi scontrato con l'imperdonabile. Questa possibilità ci deve perciò mettere in guardia contro la facilità del perdono: se esso deve contribuire alla guarigione della memoria ferita, è necessario che sia passato attraverso la critica dell'oblio facile. Allo scopo di inquadrare queste forme perverse di perdono, dobbiamo analizzare i contesti in cui si invoca il perdono.

In primo luogo, naturalmente, va considerata la sfera religiosa, in cui il «perdono dei peccati» può ridursi a una formalità (non ha forse dato, in passato, occasione a un commercio, noto come «vendita delle indulgenze»?). Ma ciò che il perdono esprime in termini di grazia, sul piano religioso e culturale, trova un'eco sul piano giudiziario e politico. Sul piano *giudiziario* si tratta essenzialmente della *riabilitazione*, il cui effetto è, come recita il nuovo codice penale francese, quello di «cancellare tutte le incapacità in decadenimento», e di ristabilire così il condannato nella sua capacità di ridiventare un cittadino a tutti gli effetti; la *grazia*, in quanto prerogativa regia, si autorizza della stessa finalità. Più discutibile è l'*amnistia*, pronunciata non più da una istanza giudiziaria, ma da una istanza politica, nella misura in cui equivale a una amnesia istituzionale, che invita a fare come se l'evento criminale non avesse avuto luogo. Si può capire la finalità di tale istituzione, che è quella di contribuire alla riconciliazione nazionale. Ma in questa incredibile pretesa di cancellare le tracce delle discordie pubbliche permangono i misfatti dell'oblio. Spetta allora allo storico – il cui compito è reso d'altra parte singolarmente difficile dall'instaurazione dell'oblio pubblico – in collegamento con l'opinione

pubblica illuminata, di contrastare con il proprio discorso il tentativo di cancellare i fatti stessi. Il suo compito prende così una piega sovversiva, perché per suo tramite trova espressione la *minness* della traccia.

Un interrogativo paragonabile è sollevato dalle domande solenni di perdono, pronunciate da uomini politici rispettabili e indirizzate alle vittime delle grandi barbarie novecentesche: ricordiamo il cancelliere Brandt a Varsavia, il presidente Václav Havel a proposito dei Sudeti, il re di Spagna Juan Carlos e il presidente Soares in riparazione all'espulsione degli ebrei della penisola iberica. Ma queste domande di perdono, per quanto siano onorevoli e coraggiose, toccano davvero la *radice* delle sofferenze?

Su questo punto bisogna mettersi in guardia contro il *perdono facile*. La pretesa di esercitare il perdono come un *potere*, senza essere passati attraverso la prova della richiesta di perdono e, peggio ancora, del rifiuto del perdono, innesca una serie di trappole.

C'è anzitutto il perdono di autocompiacimento, che non fa altro che prolungare, idealizzandolo, l'oblio di fuga: esso vorrebbe fare economia del lavoro della memoria. C'è anche il perdono di benevolenza, che vorrebbe fare economia della giustizia e coespira con la ricerca d'impunità: in questo caso si dimentica che la riabilitazione del colpevole fa parte dell'esecuzione della *pena*, e che c'è un prezzo da pagare per la riabilitazione. Più sottile è il perdono di indulgenza, dalla cui parte sta un ramo della tradizione teologica, secondo la quale il perdono significa *assoluzione*: il Padre nostro non parla forse di «rimettere i debiti»? E dunque in causa il trattamento in profondità del concetto di debito-colpa. A un primo grado, la remissione del debito suggerisce l'idea di un bilanciamento di debito e credito, come se sulla tabella

degli acquisti la colonna del debito venisse magicamente *cancellata*. Non solo non siamo usciti dalla logica della *retribuzione*, peraltro intervenuta in occasione della problematica della sofferenza ingiusta, come si legge nel libro di Giobbe, ma questa cancellazione, che abbiamo appena definito magica, va nella stessa direzione dell'oblio peggiore, e cioè quella forma di oblio profondo evocata all'inizio di questo capitolo, che consiste nell'usura delle impronte, nella distruzione da parte del tempo stesso — dice Aristotele — delle iscrizioni antiche.

Ciò di cui c'è bisogno è un nuovo rapporto con la *colpa*, con la *perdita*, che introdurrebbe nuovamente il lavoro del lutto accanto al lavoro della memoria. La ricerca di questo nuovo rapporto passa attraverso una rivalutazione dell'idea di dono, che sta alla base dell'idea di perdono. Al termine di questa rivalutazione, in cui saranno prese in considerazione a loro volta le trappole del dono, sarà possibile parlare di *perdono difficile*.

Donare e perdonare

Non è un caso se il perdono è semanticamente accostato al dono in molte lingue: *pardon*, *Vergebung*, *forgiving*, ma anche l'idea di dono ha le sue trappole.

Dice il Robert: «Donare: lasciare a qualcuno, con intenzione liberale o senza ricevere nulla in cambio, una cosa che si possiede o di cui si gode». L'accento sembra posto sull'assenza di reciprocità. La dissimmetria tra colui che dona e colui che riceve pare completa. In prima approssimazione, ciò non è falso?

Mi sembra che il nodo critico stia nella questione di sapere se il dono si collochi al di fuori di ogni

scambio, oppure si opponga soltanto alla forma mercificata dello scambio. Mi pare che tutti i paradossi e le trappole del dono e del perdono ruotino intorno a questa questione critica. Da questo punto di vista, il libro classico di Marcel Mauss, *Saggio sul dono*. *For- ma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*⁸, dovrebbe porci in allerta; Mauss non oppone il dono allo scambio, bensì al calcolo, all'interesse. Ciò che valorizza è la competitività nella munificenza, l'eccesso nel dono che suscita il contro-dono. Da parte sua, Georges Baralle ha, se così si può dire, calcolato anche di più sull'eccesso nel suo elogio del *dispendio*. L'economia del dono, per riprendere una delle mie vecchie espressioni, rimane un'economia, perché il dono non esce dal cerchio dello scambio.

Solo questa disgiunzione tra scambio non commerciale e scambio commerciale consente di confrontarsi con i *sospetti* – anche malevoli – che non cessano di essere indirizzati contro i comportamenti pubblici o privati che si richiamano allo spirito di generosità (volontariato, collette pubbliche, risposte alla mendicizia), per non dire degli attacchi di cui sono oggi vittime le organizzazioni non governative di intervento umanitario. Gli avversari argomentano così:

- donare costringe a dare in cambio (*do ut des*, io do perché tu dia);
- donare crea disuguaglianza, perché pone il donatore in posizione di superiorità discendente;
- donare lega il beneficiario trasformato in obbligato, obbligato alla riconoscenza;
- donare schiaccia il beneficiario sotto il peso di un debito che lo rende insolvente.

Tuttavia la critica non è necessariamente malevola; la troviamo in bocca a Gesù, proprio poco dopo il

richiamo della Regola d'Oro. Si legge: «Se amate quelli che vi amano, che merito ne avrete? Anche i peccatori fanno lo stesso. [...] Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperare niente in cambio» (Lc 6, 32-35). La critica precedente si trova così radicalizzata: l'amore dei nemici è la misura assoluta del dono, alla quale è associata l'idea di prestito senza speranza di ritorno. Lungi dallo smussarsi, la critica si radicalizza sotto la pressione di un comandamento (quasi impossibile).

Vorrei suggerire non soltanto che solo lo scambio commerciale cade sotto i colpi della critica, ma che si mira qui a una forma superiore di scambio. Tutte le obiezioni, infatti, presuppongono un interesse nascosto dietro la generosità, mantenendosi esse stesse quindi entro lo spazio dei beni-merce, che ha, sì, la propria legittimità, ma precisamente in un ordine in cui l'aspettativa della reciprocità assume la forma dell'esigenza di giustizia e dell'equivalenza monetaria. Ma l'amore dei nemici non solo rompe con questo calcolo, bensì apre l'aspettativa di un'altra specie di scambio, e cioè quella per cui il mio nemico divenga un giorno mio amico. Il comandamento di amare i propri nemici comincia con lo spezzare la regola della reciprocità, esigendo l'estremo: fedele alla retorica evangelica dell'iperbole, si vorrebbe che, solo, fosse giustificato il dono al nemico, da cui, per ipotesi, non ci si attende niente in cambio. Ma, appunto, l'ipotesi è falsa: ciò che ci si attende dall'amore è che converta il nemico in amico. Su questo modello estremo gli atti privati o pubblici di generosità, sempre sospettati di conformarsi segretamente alla logica commerciale, non troveranno la loro legittimazione ultima se non nella ricostruzione di un legame di reciprocità, al di là della rinuncia alla riconoscenza e alla restituzione,

e questo a un livello non commerciale dello scambio. Il *pothès*, celebrato da Marcel Mauss, rompeva l'ordine commerciale dall'interno per il tramite della munificenza, così come fa a suo modo il «dispendio» secondo Georges Bataille. Il Vangelo lo fa conferendo al dono una misura «folle», che gli atti ordinari di generosità non avvicinano se non lontanamente. Mi ardischiero a dire che ritrovo qualche cosa dell'ipertrofe evangelica nell'utopia politica della *pace perpetua* secondo Kant: utopia che conferisce a ogni uomo il diritto di essere ricevuto in ogni paese straniero «come un ospite e non come un nemico». L'ospitalità universale costituisce in realtà l'approssimazione politica all'amore evangelico dei nemici.

Quale nome dare a questa forma non commerciale del dono? Lo scambio tra ricevere e donare, tra donare e ricevere. Ciò che veniva potenzialmente offeso nella generosità ancora tributaria dell'ordine commerciale era la dignità del ricevere. Certamente bisogna imparare a ricevere: è la virtù della modestia. Più ancora bisogna imparare a donare onorando il beneficiario: è la virtù della magnanimità. La reciprocità del donare e del ricevere pone fine alla dissimmetria del dono senza spirito di ritorno, per il tramite della figura singolare che conferisce alla ricorrenza. Rimane da mostrare in che modo questa figura non commerciale del dono permetta di replicare ai sospetti indirizzati al perdono, offrendo il proprio soccorso al perdono difficile.

Il perdono difficile

Il perdono difficile è quello che, prendendo sul serio il tragico dell'azione, punta alla radice degli atti,

alla fonte dei conflitti e dei torti che richiedono il perdono: non si tratta di cancellare un debito su una tabella dei conti, al livello di un bilancio contabile, si tratta di sciogliere dei nodi.

In primo luogo c'è il nodo dei conflitti inestricabili, delle controversie insuperabili. Ricordiamo ancora una volta Antigone: si intrecciano storie incommensurabili, si affrontano fedeltà al tempo stesso assolute e limitate; la giustizia confina con la vendetta e il potere con la violenza; le ferite sono curate come benedizioni. La tragedia greca, come dice eloquentemente Hegel nell'*Estetica*⁹, non lascia alla «collisione» dei caratteri altro che l'esito della morte. In che cosa consiste allora il perdono nelle situazioni estreme? È ancora Hegel che lo tratteggia, in questo caso verso la fine della *Fenomenologia dello spirito* (al termine del capitolo VI, intitolato *Lo Spirito*, alla chiusa del paragrafo *Lo spirito «certo di se stesso»*¹⁰): esso esigerebbe un abbandono simmetrico e simultaneo delle unilateralità, mentre la «coscienza giudicante», erede dell'«anima bella», riconosce il proprio altro, la «coscienza operante», che appartiene all'«eroe dell'azione», e viceversa. È a questo punto che la parola «perdono» (*Vergebung*) è pronunciata per la prima volta nella *Fenomenologia*, prima ancora del capitolo intitolato *Religione* (il VIII): essa significa «riconciliazione», intesa come «un riconoscere reciproco che è lo spirito assoluto». «Scambio [con se stesso]» (*Wechsel mit sich selbst*), «equiparazione» (*Ausgleichung*) di entrambe le parti, mutuo perdono¹¹. Di questa dialettica tesa abbiamo un assaggio quando accettiamo le controversie inespressive, nella ricerca modesta di compromessi, nell'ammissione di «disaccordi ragionevoli» (Rawls), richieste dal con-vivere nelle società pluraliste contemporanee.

Poi c'è il nodo dei danni e dei torti irreparabili: bisogna allora rompere con la logica infernale della vendetta perpetuata di generazione in generazione. In questo caso il ricorso al perdono fa fronte alla spirale della vittimizzazione, che trasforma le ferite della storia in impetose requisitorie. È qui che il perdono confina con l'oblio attivo: non con l'oblio dei fatti, in realtà incancellabili, ma del loro senso per il presente e il futuro. Accettare il debito non pagato, accettare di essere e rimanere un debitore insolvente, accettare che ci sia una perdita. *Fare sulla colpa stessa il lavoro del lutto*. Ammettere che l'oblio di fuga e la persecuzione senza fine dei debitori sono frutto della stessa problematica. Tracciare una linea sottile tra l'amnesia e il debito infinito.

Note

¹ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996⁵, trad. it. *La stella della redenzione*, Casale Monferrato, Manterti, 1985.

² Si possono seguire, lungo l'intero *Essere e tempo*, le molteplici occorrenze del termine *oblio*. La prima – è il caso del non dimenticare – compare già nelle prime linee della celebre opera: «Benché la nascita della "metafisica" sia un vanto del nostro tempo, il problema dell'essere è oggi caduto nell'oblio» (*Essere e tempo*, cit., p. 17). Quale oblio? L'inesorabile oblio? L'oblio dell'immemorabile? O semplicemente l'oblio della negligenza e della fuga?

³ Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 8.

⁴ Ricoeur, *Tempo e racconto III*, cit., cap. VII, § 3.

⁵ Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 10.

⁶ Parlando di perdono difficile ho in mente il bel titolo del libro di Domenico Jervolino: *Ricoeur. L'amore difficile*, Roma, Studium, 1995.

⁷ In *Liebe und Gerechtigkeith / Amour et justice*, Tübingen, Mohr, 1990, trad. it. *Amore e giustizia*, Brescia, Morcelliana, 2000, per esempio, avevo contrapposto la logica della sovrabbondanza, tipica del-

l'economia del dono, alla logica di equivalenza dell'economia della giustizia, con i suoi pesi e le sue misure. A questo proposito, dare più di quanto si deve forma una figura parallela al dare senza ricevere niente in cambio.

⁸ *Essai sur le don*, in «L'Année Sociologique», I, n.s., 1923-1924, pp. 30-186, trad. it. in Id., *Teoria generale della magia*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 135-292.

⁹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, pp. 474-488, trad. it. *Estetica*, Torino, Einaudi, 1997², vol. II, pp. 1360-1361.

¹⁰ Id., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1988, pp. 466-472, trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1996², pp. 391 ss.

¹¹ «Il sì della conciliazione, in cui i due lo dimentono il loro opposto *esserci*, è l'esserci dell'Io esteso fino alla dualità. Io che quivi resta eguale a sé e che nella sua completa alienazione e nel suo completo contrario ha la certezza di se stesso; – è il Dio apparente in mezzo a loro che si sanno come il puro sapere»; *ibidem*, p. 415 (sono le ultime parole del cap. VI: *Lo Spirito*).