



Paul Ricoeur e il compito dello storico

Sabina Loriga

“Mi trovo costretto a scrivere nella lingua in cui attualmente scrivo, e naturalmente essa ha ben poco di comune con quella che sarebbe sufficiente per comunicare quei sentimenti e pensieri primitivi di cui sono vissuto in quegli anni. Mi sforzerò di rendere in maniera coerente la sequenza delle sensazioni da me provate, e soltanto in questo vedo la possibilità di salvare la veridicità dell’esposizione. Tutto il resto, e cioè i pensieri, le parole, le descrizioni paesistiche, le citazioni da libri, le considerazioni, i quadri di vita quotidiana non saranno autentici in misura sufficiente. Eppure io vorrei che questa verità coincidesse con la verità di quei giorni, una verità lontana ormai vent’anni, e non la verità della mia attuale visione del mondo”.

Varlam Salamov.

I. La memoria e la storia.

La memoria è spesso stata pensata dagli storici come un fastidioso ostacolo. Il loro atteggiamento è stato incoraggiato e confermato da filosofi, scienziati, romanzieri, che hanno considerato la storia indegna di stima o, addirittura, pericolosa proprio a causa del suo legame con la memoria. Tutta la controversia sulle virtù della storia, che ha tanto appassionato il secolo XVII, fa parte di una polemica, più ampia e più complessa, contro il primato della tradizione. Galileo disprezza i “dottori di memoria” (così chiama gli storici), sempre pronti a vivere di ricordi, e ribadisce più di una volta la loro inferiorità nei confronti dei filosofi naturali e di tutti coloro che si interrogano sui principî di verità. L’opinione di Pascal è molto simile: diversamente dalle scienze del ragionamento (geometria, aritmetica, musica, fisica, medici-

na, architettura), tese a scoprire verità nascoste, le scienze della memoria (storia, teologia, geografia, giurisprudenza) si affidano dogmaticamente alle sentenze pronunciate dagli antenati. La dimenticanza del passato è un atto di civiltà anche per Bacone. In un modo o nell'altro, tutti e tre considerano la storia come una disciplina che non sa dimenticare, schiava del passato, destinata, quindi, a soggiacere al principio di autorità¹. Lo stesso rimprovero sarà pronunciato da più parti alla fine dell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento. Abbandonare il passato diventa un imperativo fondamentale per tutta la scienza: nel 1905 Pierre Duhem e Ernst Mach teorizzano “non solo l'inevitabilità della dimenticanza, ma la sua validità” e, pochi anni più tardi, Max Weber afferma che essere superati non è soltanto il destino di uno scienziato, ma è anche il suo scopo. Negli stessi anni il valore della dimenticanza viene rivendicato anche dalla letteratura. Paul Valéry, Virginia Woolf, Robert Musil, Italo Svevo, Franz Kafka (l'elenco potrebbe senz'altro essere arricchito) condividono la convinzione espressa da Stephen Dedalus nell'*Ulisse* che la storia sia un incubo da dimenticare. Dopo Nietzsche, la coscienza storica appare una “febbre”, un intralcio alla comprensione profonda dell'esperienza umana: e alla Legge del passato vengano contrapposti i diritti del presente².

Gli storici sono stati molto sensibili a questi rimproveri, tanto più che, proprio in quegli stessi decenni, hanno cominciato a sperare di poter abbandonare i panni della riflessione morale per indossare quelli, più nuovi e scintillanti, della scienza sociale, plasmata sul modello delle scienze esatte. Molti di essi hanno pensato che, per poter accedere a un livello di concettualizzazione degno della “vera” scienza, fosse necessario soggiogare la memoria, sciogliere la sua incontrollabile energia nella disciplina storica, oppure farla finita con lei una volta per tutte, spezzando in modo definitivo qualunque tipo di legame.

Questo stato di cose è profondamente cambiato negli ultimi decenni. Negli anni Settanta, c'è stata una specie di rivolta contro la cosiddetta storia ufficiale, percepita come artificiosa e violenta. Qua e là si è parlato addirittura di una rivincita della

¹ Cfr. Paolo Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio. Sei saggi di storia delle idee*, Bologna, Il Mulino 1991.

² Cfr. Hayden White, “The Burden of Past”, *History and Theory*, 1966, V, 2.

Memoria sulla Storia. Mentre Ralph Samuel, uno dei principali iniziatori degli *History Workshop*, ha negato che esista una differenza tra la memoria popolare e la storia³, Philippe Ariès ha visto nella memoria (individuale e collettiva) il mezzo per accantonare la cronologia ufficiale degli eventi pubblici e cogliere finalmente quel mondo della vita quotidiana che è stato sommerso e sconfitto dalla storia con la S maiuscola⁴.

Più di recente, tuttavia, gli storici hanno dovuto far fronte a tutta una serie di manipolazioni del passato. Come ha scritto Yosef Hayim Yerushalmi, nel mondo in cui viviamo il problema da affrontare non è più solo il declino della memoria collettiva e la sempre minore consapevolezza del proprio passato; “è la violazione brutale di quanto la memoria ancora conserva, la distorsione deliberata delle testimonianze storiche, l’invenzione di un passato mitico per servire i poteri delle tenebre”⁵. E se si avverasse la profezia di George Orwell, se il passato, cominciando da ieri stesso, venisse virtualmente abolito?

Di fronte agli agenti dell’oblio, persino la letteratura ha cessato il fuoco contro la memoria: a parte qualche eccezione (come Czeslaw Milosz), la maggior parte degli scrittori attuali si guarda bene dal sostenere il valore dell’oblio. Da Gunther Grass a Izrail Metter, da Milan Kundera a Philip Roth, tutti esprimono, al contrario, un forte bisogno di passato. Questo bisogno riguarda il male: oggi vogliamo ricordare essenzialmente il male. Mentre un tempo la riflessione morale cercava l’eccellenza, suggeriva degli esempi da seguire, oggi segnala il male, nella sua ordinarietà⁶. Forse stiamo finalmente scoprendo il senso più profondo dei versi in cui Puskin scrive che la memoria, il bisogno di memoria, non nasce dall’orgoglio, ma dalla vergogna.

Quello che ci appare insopportabile è l’idea che persino i cri-

³ Ralph Samuel, “Déprofessionaliser l’histoire”, *Dialectique*, 1980, 30; Ralph Samuel, *Theatres of Memory: Past and Present in Contemporary Culture*, London, Verso 1994.

⁴ Philippe Ariès *Un historien du dimanche*, Paris 1982. Su Ariès, cfr. Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory*, Hanover, N.H., University Press of New England 1993.

⁵ Yosef Hayim Yerushalmi, *Riflessioni sull’oblio*, in AA.VV., *Usages de l’oubli*, Paris, Editions du Seuil 1988, trad. it. Milano, Pratiche Editrice, 1990.

⁶ A questo proposito cfr. le osservazioni di Milan Kundera, *Les testaments trahis*, trad. it., Milano, Adelphi 1993, pp. 20-27.

mini più atroci possano cadere nell'oblio, che anche l'orrore possa trasformarsi in polvere: che la neve abbia coperto le fosse comuni in Ucraina e i campi dell'Anatolia dove gli armeni vennero fatti marciare incontro alla morte, che le dune di sabbia abbiano nascosto i corpi degli Herero uccisi in Namibia nel 1904 dal generale Lothar von Trota. Come mostra il reportage fotografico sul genocidio di Simon Norfolk, neppure i delitti più immondi sono immortali: "il male conta sulla certezza che l'erba coprirà le fosse piene di calce viva, che la terra ingoierà i bossoli, che le voci umane finiranno col diventare mute e che la memoria fallirà"⁷.

Contro questo pericolo, molti storici hanno accettato l'idea del *dovere della memoria*. Il problema è stato posto direttamente da Yerushalmi, quando si è chiesto: "di quanta storia abbiamo bisogno?". Pur apprezzando il valore dell'oblio, egli ha risposto che in questa congiuntura sociale e politica dobbiamo ricordare; e che lo storico, con la sua rigorosa passione per i fatti, per le prove e le testimonianze, deve montare la guardia "contro coloro che fanno a brandelli i documenti, contro gli assassini della memoria e i revisori delle enciclopedie, contro i cospiratori del silenzio, contro coloro che, come nella bellissima immagine di Kundera, possono cancellare un uomo da una fotografia in modo che ne rimanga solo il cappello"⁸. La risposta di Yerushalmi non ha convinto tutti quanti. Yehuda Elkana, deportato ad Auschwitz all'età di dieci anni, ha espresso la preoccupazione che l'olocausto per me troppo profondamente la coscienza di Israele: "non credo ci sia oggi per i governanti di questa nazione compito educativo e politico più importante di quello di scegliere la vita, di dedicare loro stessi alla costruzione del nostro futuro. Devono cessare di preoccuparsi continuamente di simboli, di cerimonie e di lezioni dell'olocausto. È giunto il momento di sradicare le nostre vite dall'oppressione di questo ricordo"⁹.

Ma, anche se la risposta di Yerushalmi non ha convinto tutti quanti, tutti hanno accettato e condiviso il modo in cui è stata formulata la domanda. Mi chiedo – e me lo chiedo a partire da

⁷ Michael Ignatieff, "titolo", *Granta*, January 1999.

⁸ Yosef Hayim Yerushalmi, *Riflessioni sull'oblio* cit..

⁹ Yehuda Elkana, "The need to forget", *Ha'aretz*, 2 marzo 1988. Cfr. anche Adi Ofir, "La nuova religione di Israele", *Il Mulino*, 1989, 321.

un'ammirazione sconfinata nei confronti di Yerushalmi – se questa domanda non rischi di paralizzarci. Come possiamo scegliere tra il bisogno di memoria e quello di oblio in sé? E ha senso pensare a questi due bisogni come se fossero in contrapposizione?

Un aiuto ad affrontare questi problemi viene da Paul Ricoeur, con *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Seuil 2000), il suo ultimo libro, suddiviso in tre parti, dedicate, rispettivamente, alla fenomenologia della memoria, all'epistemologia della storia e alla condizione storica. Mi sembra che il primo elemento importante di questa sorta di grande trittico sulla memoria e l'oblio consista proprio nella trasformazione della domanda posta da Yerushalmi. Basandosi sulle riflessioni di Saul Friedländer e di Dominick La Capra, Ricoeur passa da una domanda quantitativa – “di quanta storia abbiamo bisogno?” – a una qualitativa – “di che tipo di storia abbiamo bisogno?”.

Formulata in questo modo, la domanda ci invita a interrogarci sul compito dello storico. Oggi viviamo una situazione storiografica complessa e difficile, in cui questo appare assai incerto e abbastanza mal definito. In modo un po' semplicistico, si può dire che negli ultimi anni abbiamo spesso oscillato tra due versioni opposte. La prima, eccessivamente ambiziosa, forse anche un po' onnipotente, chiede agli storici di essere, contemporaneamente, degli accaniti guardiani della memoria, dei periti scrupolosi, dei giudici imparziali. In Francia, la pretesa di adempiere questi diversi compiti ha provocato una certa confusione in alcuni recenti processi contro i crimini contro l'umanità (Papon, etc.) e anche nel cosiddetto affare dei coniugi Aubrac¹⁰. La seconda versione, particolarmente pigra e indulgente, tende invece a scaricare ogni tipo di responsabilità politica: in nome dell'opacità del passato, della sua natura straniera, si rinuncia a ogni progetto e forse anche a ogni impegno nei confronti della verità del passato¹¹.

Per ricucire questa situazione è necessario ricostruire la fiducia nella testimonianza e nella possibilità di credere nel racconto sto-

¹⁰ Cfr. la discussione in *Libération* durante l'estate e l'autunno 1997.

¹¹ Cfr. il dibattito tra Lawrence Stone e altri storici pubblicato sotto il titolo “History and Post-Modernism”, in *Past and Present* 1991, n. 131, 133 et 135; cfr. anche John Searle, “The Storm over the University”, *The New York Review of Books*, December 6, 1990.

rico. È un passo tutt'altro che semplice. Da un lato, gli avvenimenti recenti hanno offerto numerosi esempi di falsa testimonianza (si pensi al cormorano della guerra del golfo o al massacro di Timisoara). E, d'altro lato, lo storico deve mettere in discussione uno degli elementi di fondo della sua formazione classica: il valore del dubbio. In altre parole, come ricorda Ricoeur, mentre Lorenzo Valla lottava contro la credulità e l'impostura, noi dobbiamo lottare contro l'incredulità e la diffidenza¹².

Mi sembra che, con il suo sguardo amichevole nei confronti della storia, Ricoeur ci aiuti a sciogliere qualcuno dei nodi, difficili e ambigui, che pesano sulla definizione del nostro compito. Per comprendere questa parte della sua riflessione, è importante riprendere brevemente due punti centrali del libro: il piccolo miracolo della memoria e la natura perturbante della storia. Solo in seguito sarà possibile affrontare *de visu* il problema del compito dello storico.

II. Il "piccolo miracolo" della memoria.

Alla fine di un secolo che ha esplorato in lungo e in largo l'infinita fragilità della memoria, la sua ireffrenabile inclinazione a non ricordare o a cambiare la gerarchia dei ricordi, Ricoeur sceglie un punto di partenza semplice e sorprendente. Quello di affermare, sin dalle prime pagine, che l'atto di memoria è essenzialmente e prima di tutto un atto di verità: "al di là delle trappole che l'immaginazione tende alla memoria, si può affermare che nell'ambizione di cogliere la cosa passata è contenuta un'esigenza specifica di verità (...). Questa esigenza di verità delinea la memoria come dimensione cognitiva. Essa si esprime pienamente quando lo sforzo della rievocazione sfocia nel momento del riconoscimento. Allora noi sentiamo e sappiamo che è successo qualche cosa, che ha avuto luogo qualche cosa a cui abbiamo partecipato come attori, come pazienti o come testimoni"¹³. Invece di cominciare dai difetti della memoria, viene quindi comunicata una fiducia sostanziale nella capacità di ricordare e, in particolare, nella possibilità di restituire il passato: "la memoria ha un'am-

¹² Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil 2000, p. 223.

¹³ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire...*, cit., p. 66.

bizione, una pretesa, quella di essere fedele al passato; a questo riguardo, le deficienze connesse all'oblio (...) non devono essere trattate semplicemente come delle forme patologiche, come delle disfunzioni, ma come il rovescio d'ombra della regione illuminata della memoria"¹⁴. Per certi aspetti, si tratta di una fiducia un po' indiscutibile, da prendere o lasciare. Personalmente, credo che per capire tutta la ricchezza della riflessione di Ricoeur, convenga accoglierla come una commovente e coraggiosa premessa.

Certo, anche per Ricoeur la memoria contiene un enigma: quello della presenza dell'assente attraverso l'immagine. L'enigma della rappresentazione del passato nella memoria deriva dal fatto che ci ricordiamo "senza le cose" e "con il tempo": come scrive Platone nel *Teeteto*, "colui che vede e che ha acquisito scienza di ciò che ha visto, se chiude gli occhi si ricorda, sì, ma non vede quella cosa"¹⁵. Ma, per fortuna, questo enigma non impedisce il "piccolo miracolo", per cui "il passato diventa contemporaneo del presente che è stato"¹⁶. L'esperienza chiave della memoria è quella del riconoscimento, grazie a cui l'immagine presente ci appare fedele al fenomeno emotivo primario. In altre parole, quando ci rammentiamo di qualcosa possiamo apprezzare – persino sentire – la conformità dell'immagine della memoria con l'esperienza originaria: possiamo riconoscere, anzi riconoscerci in quello che abbiamo vissuto. Il rapporto con il passato è intimo, vivo, talvolta addirittura totale. Può essere felice.

Per Ricoeur la capacità della memoria di *ritrovare* il tempo è abbastanza ampia. Non è una caratteristica esclusiva della memoria individuale spontanea. Rientra nelle possibilità della memoria collettiva e, invece di essere limitata ai casi di evocazione involontaria, alla reminiscenza fortuita e inaspettata – come credeva Proust –, riguarda anche l'anamnesi, cioè il richiamo volontario,

¹⁴ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire...*, cit., p. 26.

¹⁵ Platone, *Teeteto*, in *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Rusconi 1991, p. 214.

¹⁶ L'espressione è di Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF 1966, p. 54; è ripresa da Ricoeur, *La mémoire, l'histoire...*, cit., p. 562.

¹⁷ A questo proposito Ricoeur (*La mémoire, l'histoire...*, cit., pp. 32-33) riprende la differenza tra il sopraggiungere inatteso di un ricordo e la ricerca attiva di un momento passato ("un réapprendre de l'oublié"). Essa corrisponde alla distinzione greca tra mneme (il ricordo che appare in modo quasi passivo) e anamnesis (il ricordo che è stato oggetto di un richiamo).

attivo e cosciente del ricordo¹⁷. Forse, sia nel caso della memoria intenzionale sia in quello della memoria collettiva, il riconoscimento è meno immediato, ma è possibile: passa attraverso il confronto tra l'immagine presentata dal ricordo e le tracce che il passato ha lasciato sul presente (le affezioni, i sentimenti, etc.).

Ovviamente, esiste la possibilità dell'imprecisione: forse, credendo di riconoscere, di riconoscerci, ci siamo sbagliati ... Ricoeur ammette che nulla può provare che l'immagine-ricordo sia conforme all'originale, coincida con l'esperienza primaria del passato, ma insiste sull'importanza vitale dell'atto di rammemorazione, sulla sua qualità di soluzione provvisoria: "forse abbiamo messo il piede nell'impronta sbagliata (...). Forse siamo stati vittime di un falso riconoscimento, come accade quando da lontano si scambia un albero con un personaggio conosciuto. E, tuttavia, chi potrebbe far vacillare, con i suoi sospetti mossi da fuori, la certezza insita nella felicità di un simile riconoscimento, quando nel nostro cuore essa è indiscutibile?"¹⁸.

Difensore della memoria o, più precisamente, della possibilità di una memoria felice, Ricoeur è comunque attento agli abusi della memoria. Come scrive nella prima parte del libro, accanto alla dimensione veritiera della memoria esiste una dimensione pragmatica, connessa all'esercizio della memoria. Le vicissitudini che scandiscono l'esercizio della memoria rischiano continuamente di compromettere l'ambizione della memoria di cogliere la verità "di quei giorni": "l'esercizio della memoria è il suo uso; e l'uso comporta sempre la possibilità dell'abuso"¹⁹. A questo proposito, Ricoeur propone una tipologia degli abusi possibili; e, per quanto riguarda quelli della memoria naturale, mette in luce, in particolare, tre tipi di disturbi.

Innanzitutto, quelli connessi a un blocco della memoria. È la memoria ferita, malata, di cui parla Freud in *Rievocazione, ripetizione ed elaborazione* (1914) e in *Lutto e melanconia* (1915), due testi dedicati alle patologie della memoria, che rendono l'individuo prigioniero del passato: la melanconia, in cui la perdita di un oggetto amato (di una persona o di un'astrazione, come la

¹⁸ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire...*, cit., pp. 556-557.

¹⁹ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire...*, cit., p. 68.

²⁰ Cfr. Sigmund Freud, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (1914), trad. it., Torino, Boringhieri 1976, *Opere*, vol. VII; *Trauer und Melancholie* (1915), trad. it., Torino, Boringhieri 1976, *Opere*, vol. VIII.

patria, la libertà, ma anche di un'immagine del passato) provoca un avvillimento del sentimento di sé, e la coazione a ripetere, che porta a sostituire il vero ricordo con la ripetizione²⁰. In entrambi i testi Freud non si limita a proporre un quadro diagnostico, ma si interroga anche sul modo di favorire lo sganciamento del soggetto dai suoi meccanismi ripetitivi, suscitando una riconciliazione con il rimosso. E, a questo proposito, dice due cose estremamente importanti, rielaborate da Ricoeur per quanto riguarda la memoria collettiva: innanzitutto, che il paziente non deve considerare la sua malattia come qualcosa di disprezzabile, ma come un avversario degno di stima, una parte di sé che ha motivo di esistere; inoltre, che il transfert crea uno spazio intermedio tra il malato e la vita reale, una specie di arena, che favorisce l'espressione dei comportamenti coatti e la loro elaborazione terapeutica.

In secondo luogo, le manipolazioni intenzionali del passato. Ricoeur pensa ai tentativi di ingerenza nella memoria attuati dal negazionismo e agli svuotamenti forzati della memoria abitualmente praticati nei regimi totalitari, così ben evocati dalle distopie del XX secolo – come *My* di Evgenij Zamjatin o, ovviamente, *1984*, secondo cui il passato è un'illusione, perché “non esiste nulla tranne un presente senza fine”: “ogni documento è stato distrutto o falsificato, ogni libro è stato riscritto, ogni quadro è stato ridipinto, ogni strada, ogni edificio hanno avuto mutato il nome, ogni data è stata alterata”²¹.

Infine, i disturbi impliciti nell'idea di dovere di memoria, affermato e sbandierato in modo arbitrario, al punto da dimenticarsi di qualunque esigenza di giustizia. Ricoeur si riferisce, da un lato, alla frenesia commemorativa, che ha portato a una proliferazione incontrollata di musei, monumenti e memoriali dedica-

²¹ Cfr. Evgenij Zamjatin, *My* (1920), trad. it., Milano, Feltrinelli 1990; George Orwell, *Nineteen eighty-four*, trad. it. Milano, Mondadori 1950.

²² Cfr. Charles Maier, “A Surfeit of Memory? Reflection on History, Melancholy and Denial”, *History and Memory*, 1993, 5, pp. 136-151.

²³ Sul rischio di banalizzare il periodo nazista, raccontandolo attraverso i ricordi personali della vita quotidiana, cfr. in particolare Eric Santner, “On the Difficulty of Saying ‘We’: the Historians’ Debate and Edgar Reitz’s *Heimat*”, *History and Memory*, 1990, 2, che polemizza, per l'appunto, con *Heimat* di Edgar Reitz (1984). Cfr. anche Saul Friedlander, *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*, Bloomington, Indiana University Press 1993.

ti alla Shoah²², e, d'altro lato, all'esplosione delle memorie particolari, frammentate, locali, private – le cosiddette *Heimatgeschichte*²³ –, che pretendono di sostituire la Storia.

In modi diversi, tutte e tre queste forme di abuso fanno emergere la vulnerabilità di fondo della memoria: dato che la storia è continuamente permeata dalla violenza, la memoria collettiva è imbevuta di ferite simboliche che chiedono di essere curate. Sia l'eccesso di memoria sia la carenza di memoria sono il frutto di una coazione a ripetere e soffrono della stessa incapacità di senso critico. In questa prospettiva, al “dovere di memoria” viene simmetricamente contrapposto il “lavoro di memoria”, un concetto privo di qualunque connotazione imperativa, che comporta un lavoro dispendioso ma liberatorio di elaborazione del lutto. All'orizzonte di questo lavoro, sta, appunto, una “memoria felice”.

Le categorie patologiche proposte da Freud per la memoria individuale sono riprese e applicate a quella collettiva. Secondo Ricoeur, la costituzione bipolare dell'identità personale consente di parlare di trauma, di ferita della memoria, di coazione a ripetere, di oggetto perduto, di comportamento luttuoso, etc. anche a livello collettivo: per esempio, l'ossessione verso il passato che non passa rappresenta “una modalità patologica di incrostazione del passato nel cuore del presente”²⁴. Per lui, l'unico punto dolente di questa estensione dalla dimensione individuale a quella collettiva è l'assenza di terapeuti riconosciuti nei rapporti sociali, ma, con un'analogia che mi sembra un po' troppo semplice, osserva che “forse si può dire che lo spazio pubblico della discussione costituisce l'equivalente (...) dell'arena [cioè del transfert]”²⁵.

Convinto che la nostra libertà dipenda dalla nostra capacità di integrare il passato nel presente, Ricoeur pensa che nello spazio pubblico il lavoro della memoria può, deve, trovare un fondamento: quello dell'equità. Come abbiamo visto, pur essendo potenzialmente felice, la memoria non è sempre giusta. Anzi, il suo esercizio tende a incoraggiare il desiderio e la pretesa di rivendicare, per sé e solo per sé, la parte della vittima, parte che offre la possibilità di essere in credito permanente e automatico

²⁴ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire...*, cit., p. 65.

²⁵ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire...*, cit., pp. 94-95.

²⁶ Sul vittimismo cfr. Tzvetan Todorov, *L'homme dépaycé*, Paris, tr. it. Roma, Donzelli 1996.

nei confronti del mondo²⁶. Di fronte a questi abusi della memoria, alcuni autori hanno sostenuto la necessità di imprimere una svolta etica alla riflessione storiografica. In particolare, Dominick La Capra ha criticato la separazione tra sfera etica, cognitiva ed estetica, mentre Tzvetan Todorov ha scritto che, dato che lo storico non si limita mai a stabilire solo dei fatti, ma sceglie quelli che gli sembrano più importanti; questo lavoro di selezione e di composizione del passato deve essere orientato dalla ricerca del bene – e non da quella della verità²⁷. Mi sembra che Ricoeur condivida solo in parte l'idea di una svolta etica e, in modo forse un po' utopico, provi a superare l'alternativa tra la ricerca della verità e la ricerca del bene. Secondo lui, nel caso della storia, l'idea di giustizia non implica inevitabilmente la cancellazione dell'idea di verità, ma un lavoro di interrogazione su quello che è più vero. Invece di rimpiazzare la verità con la giustizia o con il bene, lo storico deve introdurre nella nozione di verità la giustizia: questa ha una funzione di selezione dei fatti.

In questa prospettiva, gli elementi per stabilire la verità più giusta sono tre. Innanzitutto, il sentimento dell'altro: la virtù di giustizia rivolge la memoria verso l'altro, afferma il dovere di rendere omaggio, attraverso il ricordo, all'altro da sé²⁸. Inoltre, l'idea di debito, perché la giustizia ci suggerisce che siamo debitori verso coloro che ci hanno preceduto di una parte di quel che siamo: e che, quindi, bisogna fare l'inventario dell'eredità e pagare i debiti. Infine, l'idea che la priorità morale spetta alle vittime.

III. Il perturbante della storia.

La memoria e la storia condividono la speranza di essere fedeli al passato, tutte e due aspirano a restituire la verità “di quei giorni”. Ma, mentre la memoria contiene la possibilità del “piccolo miracolo del riconoscimento”, la storia non sa quando ritro-

²⁷ Cfr. Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa 1995; Dominick La Capra, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca and London, Cornell University Press 1998.

²⁸ Su questo punto la riflessione di Ricoeur si incontra nuovamente con quella sviluppata da Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, Tentation du bien*, Paris, Robert Laffont 2000.

va il suo tempo. Per lei l'enigma della rappresentazione del passato è particolarmente grave e penoso, perché non lavora su tracce intime, bensì su tracce esterne (documenti, testimonianze, monumenti, oggetti, etc.), che impediscono la possibilità di un confronto, anche inconsapevole, tra l'immagine emersa nel corso della ricerca e l'originale, l'esperienza primaria che ha avuto luogo nel passato. La storia può accedere al passato soltanto in modo indiretto. Per questo, come emerge dalle pagine dedicate al concetto di *représentance*, le sue figure appaiono come degli schermi tra il passato assente e la sua immagine presente.

A questo proposito, Ricoeur sottolinea due elementi discordanti rispetto alla memoria. Innanzitutto, l'impossibilità del "piccolo miracolo del riconoscimento" comporta una critica infinita; le immagini del passato disegnate dallo storico sono sempre, inevitabilmente frammentarie e incompiute. Il lavoro della storia è interminabile e sempre aperto, il dubbio è insormontabile. Inoltre, mentre nella memoria il filo tra l'individuo e il collettivo è continuo (la memoria non appartiene solo alla sfera individuale, ma ha una dimensione collettiva), la storia è essenzialmente un'attività solitaria²⁹.

Di fronte a una memoria felice, sta dunque una storia infelice. Il passato resta un paese straniero, scriveva Leslie Poles Hartley; Ricoeur rilancia e parla di natura perturbante della storia – l'*Unheimlichkeit* scoperto da Freud in un saggio del 1919³⁰. A partire dai lavori di Maurice Halbwachs, Yerushalmi e Pierre

²⁹ La rivalutazione della memoria proposta da Ricoeur è fondata sull'affermazione del carattere sociale e socievole della memoria. Al contrario, lo storico viene spesso descritto come se fosse immerso in una solitudine assoluta e un po' irreali, simile a un vuoto sociale – anche se questa immagine risulta attenuata quando l'operazione storiografica è confrontata a "un'operazione architettonica". Cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire...*, cit., p. 270. Mi sembra che, su questo punto, la riflessione di Ricoeur sia molto vicina alle considerazioni di Alfred Schütz sulla realtà della teoria scientifica, formulate in "On multiple realities", in *Collected Papers. The Problem of Social Reality*, The Hague, Martinus Nijhoff 1962, pp. 207-259.

³⁰ Cfr. Sigmund Freud, *Das Unheimliche* (1919), trad. it. Torino, Boringhieri, 1977, *Opere*, vol. IX.

³¹ L'espressione è di Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Washington, University of Washington Press 1982, trad. it. Parma, Pratiche Editrice 1983.

Nora, mette in luce il disagio che nutre le relazioni tra memoria e storia: “tra il senso nella storia, la memoria del passato e la scrittura della storia non vi è nessuna equivalenza”³¹.

IV. *Il compito dello storico.*

Nella storia il rapporto con il passato è sempre infelice: lo storico non è mai a casa sua. Forse si potrebbe addirittura parlare di storia infelice, ma, secondo Ricoeur, non si potrà mai dire storia misera³². Per lui, la fragile costituzione della storia non compromette la sua funzione. Ma in che cosa consiste questa funzione? Dopo avere ricordato gli elementi che uniscono e dividono il destino della memoria e della storia, è possibile affrontare un terzo punto importante della riflessione di *La mémoire, l'histoire, l'oubli*: il compito dello storico.

Innanzitutto, per Ricoeur lo storico deve smettere di considerare le tracce della memoria come dei residui arcaici o come dei racconti di fantasia di cui bisogna diffidare, oppure di trattare la memoria come un oggetto qualsiasi – come capita talvolta nella storia delle rappresentazioni. Deve, invece, riconoscere la sua profonda dipendenza dalla memoria, accettare che la memoria è la sua matrice, il suo *humus* originario.

Questo riconoscimento è diventato indispensabile in questi ultimi anni: come ho già accennato all'inizio, la crisi della testimonianza rischia di trasformare la conoscenza storica in una scuola di sospetto, ma “possiamo dubitare di tutto? Non è forse vero che è possibile mettere in dubbio una testimonianza solo nella misura in cui ci fidiamo di un'altra? E sarebbe tollerabile o addirittura immaginabile una crisi generale della testimonianza?”³³. Per Ricoeur, si tratta di un punto estremamente importante, tanto che, dopo avere rielaborato l'idea di René Dulong sulla testimonianza come “istituzione naturale”³⁴, scrive che la testimonianza è l'elemento su cui si fondano tutti i legami sociali.

In questa prospettiva, l'operazione storiografica – termine

³² Letteralmente, Ricoeur contrappone una “histoire malheureuse” a una “malheureuse histoire”.

³³ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire...*, cit., pp. 229-230.

³⁴ Renaud Dulong, *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, EHESS 1998.

ripreso dall'opera di Michel de Certeau – è descritta come una specie di sinusoide, formata da tre momenti diversi. All'inizio, durante il lavoro d'archivio, in cui il problema cruciale riguarda l'affidabilità e la qualità delle testimonianze, lo storico è completamente immerso nella memoria. In un secondo momento, quello della "spiegazione-comprensione", dedicato alla costruzione del modello interpretativo, egli afferma con forza la sua autonomia epistemologica rispetto alla memoria. Infine, quando rappresenta il passato, lo racconta, lo mette in scena – definito come il momento dell'azione –, le aporie della memoria tornano a essere estremamente importanti e urgenti.

Ovviamente, per Ricoeur questi tre momenti non rappresentano tre tappe successive nettamente distinte, ma tre attività contemporanee o, comunque, contigue, continuamente intrecciate e mescolate. Tutte e tre sono fondate sull'interpretazione: le prime due non sono neutre, costituiscono, da subito, degli atti interpretativi; e nella terza, quella della rappresentazione, lo storico non si limita a comunicare gli avvenimenti del passato: "abbiamo rinunciato a considerare l'espressione come un vestito neutro e trasparente che viene poggiato su un significato compiuto e autosufficiente"³⁵.

Dopo avere riconosciuto la propria dipendenza dalla memoria, la storia deve dare una rappresentazione del passato diversa da quella proposta dalla memoria. Comincia l'attività critica: grazie alla sua capacità di composizione, coordinamento, "sintesi dell'eterogeneo", essa valuta la memoria – o, più precisamente, le memorie, al plurale – in base a un'esigenza di equità. In questa prospettiva, la sua infelicità rappresenta una fortuna: è proprio la sua impossibilità di attuare il "piccolo miracolo del riconoscimento" che le permette di tenere a debita distanza l'esperienza viva e dunque di essere giusta. Essa non ha solo il privilegio di estendere la memoria collettiva al di là dei suoi ricordi effettivi, può anche "correggere, criticare, magari smentire la memoria di una determinata comunità, soprattutto quando questa si ripiega e si chiude nelle sue sofferenze, al punto da diventare cieca e sorda nei confronti delle sofferenze delle altre comunità. La memoria incontra il senso della giustizia sulla strada della critica storica"³⁶.

³⁵ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire...*, cit., p. 360.

³⁶ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire...*, cit., p. 650.

Tuttavia, per poter esercitare pienamente la sua capacità critica, la storia deve rinunciare a pensarsi come sapere assoluto. A questo proposito, Ricoeur denuncia due forme di *hubris* speculativa proprie del discorso storico. Innanzitutto, l'idea di *histoire même*, cioè l'idea di storia come collettivo singolare che pretende di controllare e subordinare l'illimitata molteplicità delle memorie individuali: ne sono un esempio la storia universale e la storia mondiale, che presuppongono un unico soggetto (un'umanità-una) e un'unica storia (una storia-una). Inoltre, il concetto di modernità, che tende a svalutare le epoche precedenti e a pensare il presente storico come un assoluto, una sorta di osservatorio o di tribunale del passato³⁷.

Si tratta di un punto particolarmente importante e complesso, perché, al di là degli esempi concreti, viene presa di mira, in generale, l'utopia della riflessione totale, cioè la speranza che spesso agita gli storici di poter scoprire un punto di vista superiore, sul piano scientifico e morale, che permetta di cogliere la storia nella sua totalità. Questa riflessione critica attraversa tutto il libro, ma viene ribadita in modo più fermo a proposito della difficoltà di rappresentare Auschwitz. Secondo Ricoeur, di fronte agli avvenimenti estremi, non si può restare neutrali e sommare in un'unica storia i diversi racconti dei testimoni. In questo caso, oltre a dare la caccia ai falsi, lo storico ha il compito di discriminare le diverse testimonianze in base alla loro origine: un conto sono le testimonianze dei sopravvissuti, un'altro quelle dei carnefici, un'altro ancora quelle di chi ha assistito alle atrocità di massa. Deve quindi accettare di non scrivere una storia unica, che cancellerebbe la differenza insormontabile che esiste tra questi tre punti di vista.

Dopo avere denunciato la tentazione della conoscenza storica a presentarsi come sapere assoluto, Ricoeur incoraggia gli storici a rinunciare a ogni tipo di pretesa totalizzante e a riconoscere i limiti della loro attività.

Il primo limite riguarda il giudizio sul passato. Lo storico non deve pensare come il giudice del tribunale. Esiste una differenza strutturale tra il processo giudiziario e la critica storiografica: in

³⁷ Oltre a insistere a più riprese sul sentimento di debito nei confronti dei nostri predecessori, Ricoeur (*La mémoire, l'histoire...*, cit., pp. 72, 398) sottolinea l'importanza della tradizione.

tutti e due si cerca di ricostruire la verità del passato, tutti e due sono fondati sulla testimonianza e sulla prova, ma il voto di imparzialità comune ai due modelli di giudizio – quello del tribunale e quello storico – risponde a degli obblighi opposti. Fondandosi sulle ricerche di Mark Osiel sui grandi processi criminali tenuti dopo la fine della seconda guerra mondiale³⁸, Ricoeur mette in luce due differenze particolarmente importanti.

Innanzitutto, mentre il giudizio del tribunale si fonda sul principio di colpa individuale, quello storico pone l'accento soprattutto sul contesto – l'insieme dei legami sociali, il complesso delle circostanze. Inoltre, diversamente dal giudice, che mira a stabilire una versione definitiva, stabile, dei fatti incriminati, lo storico sa che il suo lavoro si presterà a un numero illimitato di revisioni, che la scrittura storica è una perpetua riscrittura: “il giudice deve giudicare – è la sua funzione. Deve arrivare a una conclusione. Deve risolvere il caso. Deve rimettere a una giusta distanza il colpevole e la vittima, in base a una topologia ineluttabilmente binaria. Tutto ciò non fa parte dei compiti dello storico, il quale non può farlo e non vuole farlo; se ci prova, corre il rischio di arrogarsi da solo l'ufficio di tribunale della storia, e lo fa a prezzo della precarietà di un giudizio di cui riconosce la parzialità, ossia la militanza”³⁹. Viceversa, egli ha il compito di mettere in scena tutta la gamma delle interpretazioni possibili e non deve lasciarsi intimidire dal postulato secondo cui comprendere equivale a giustificare, perché “il giudizio morale contenuto nel giudizio storico appartiene a un piano di significato diverso da quello della descrizione e della spiegazione”⁴⁰.

La riflessione di Ricoeur sulla natura antinomica dei due tipi di giudizio rimanda, almeno in parte, a quella espressa da Hannah Arendt, la quale, in occasione del processo Eichmann, aveva aspramente criticato l'idea che i processi possano avere, oltre alla funzione di giudicare una persona, anche quella di scrivere la sto-

³⁸ Cfr. Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, New Brunswick, Transaction Publ. 1997, che prende in esame l'impatto sulla memoria collettiva di alcuni importanti processi (Norimberga, Tokyo, Argentina, etc.).

³⁹ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire...*, cit., p. 421.

⁴⁰ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire...*, cit., pp 334-335.

⁴¹ Cfr. Hannah Arendt, *Eichman in Jerusalem. A Raport on the Banality of Evil*, New York 1963, trad. it. Milano, Feltrinelli 1993. Sul processo Eich-

ria (come volevano David Ben Gourion e il procuratore generale Gideon Hausner) e aveva sostenuto che la giustizia non deve porsi finalità diverse dalla sua: “qui si devono giudicare le azioni dell'imputato, non le sofferenze degli ebrei, non il popolo tedesco o l'umanità, e neppure l'antisemitismo e il razzismo”⁴¹. Riaffermando nuovamente la differenza sostanziale che esiste tra il giudizio del tribunale e quello della critica storica, le loro diverse finalità, Ricoeur può tornare alla questione dello spazio pubblico e ricordare la parte fondamentale del cittadino, pensato come “un terzo tra il giudice e lo storico”⁴². In questa prospettiva, l'opinione pubblica – solo lei – può trasformare un giudizio di condanna retrospettivo in giuramento: la meditazione sul male assume allora un altro senso, viene illuminata dalla categoria della promessa.

Lungi dall'assomigliare a un giudice, lo storico di Ricoeur oscilla tra due figure, quella del medico della memoria e quella del sacerdote. È un medico della memoria, perché deve contribuire all'elaborazione terapeutica (*Durcharbeitung*) delle situazioni che nel passato hanno provocato dei traumi e dei comportamenti compulsivi. Soprattutto di fronte agli avvenimenti limite, lo storico non può limitarsi a descrivere l'esistenza di differenti punti di vista, ma deve capire gli investimenti emotivi in gioco. Così, per quanto riguarda il problema dell'unicità o comparabilità della Shoah, secondo Ricoeur non ci si può attenere a una valutazione strettamente epistemologica, valida in assoluto. Al contrario, come ha osservato Dominick La Capra, bisogna utilizzare un criterio terapeutico, vedere volta per volta se la comparazione porta a un livellamento delle differenze, che contribuisce alla negazione, oppure se la proclamazione dell'unicità dell'evento incoraggia atteggiamenti di sacralizzazione e monumentalizzazione che fissano il trauma, assimilabili alla coazione a ripetere⁴³. D'altra parte, lo storico ricorda un po' Caronte, il nocchiero degli inferi, perché ha la funzione sacerdotale di trasfigurare la

mann, dove, per la prima volta, è stato chiamato uno storico (Salo Baron) alla sbarra dei testimoni, cfr. anche Annette Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris, Plon 1998, trad. it. Milano, Cortina 1999, pp. 99-100.

⁴² Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire...*, cit., p. 387.

⁴³ Su questo punto Ricoeur riprende le osservazioni di Dominick La Capra, “Representing the Holocaust: reflections on the historian's debate”, in Saul Friedlander (ed.), *Probing the limits of Representation. Nazism and the “Final Solution”*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press 1992.

morte in sepoltura: tutta l'operazione storiografica rappresenta "l'equivalente scritturale del rito sociale del funerale, delle esequie". Prolungando il lavoro della memoria e quello del lutto, essa favorisce la separazione definitiva del presente dal passato e permette a tutti noi di pensare al futuro.

Ma, per liberarsi della sua *hubris*, la storia deve riconoscere e accettare almeno un altro limite. In questo caso si tratta di un limite interno, connesso alla componente interpretativa dell'operazione storiografica, al fatto che il lavoro di ricostruzione del passato si fonda su una serie di atti interpretativi difficili e complessi (cercare di chiarire i significati oscuri, ammettere un certo grado di incertezza e di controversia, elaborare argomenti plausibili, sapere che esiste un fondo impenetrabile, opaco, etc.). Per Ricoeur, che definisce la contrapposizione tra l'oggettivo e il soggettivo come una "contrapposizione scolastica", l'obiettivo dello storico non deve essere quello di una storia oggettiva, ma di una storia nutrita da una "buona soggettività". E' un altro punto importante. In questo modo, la soggettività non è caratterizzata come uno stato al quale bisogna arrendersi o come una grazia divina, ma come un percorso di ricerca. Il che implica anche che la tensione verso la verità non è smentita dal carattere temporaneo e incompiuto della conoscenza storica.

Mi sembra, insomma, che tutto il percorso di *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, così ricco di interrogativi impegnativi, ci aiuti ad uscire dal torpore politico che ha fiaccato le scienze sociali negli ultimi decenni. Riformulando in termini qualitativi l'interrogativo di Yerushalmi, Ricoeur lega di nuovo il lavoro storico allo spazio pubblico, suggerisce la possibilità di superare l'alternativa tra verità e bene e, *last but not least*, mostra la necessità, per la storia, di un lavoro del lutto che la liberi dalle sue tentazioni onnipotenti e, forse, tendenzialmente psicotiche⁴⁴. Tuttavia, almeno un punto di questo percorso resta oscuro. Come abbiamo visto, Ricoeur sottolinea più volte come la natura della storia sia *unheimlich*, "perturbante" o, com'è invalso nella traduzione francese, di una "inquietante estraneità". Ora, nel suo saggio sull'*Unheimlichkeit*, Freud mette in luce che l'estraneo che inquieta non è davvero estraneo; al contrario, è qualcosa di molto fami-

⁴⁴ Cfr. Roland Barthes, *Le discours de l'histoire* (1967), in *Le bruissement de la langue*, Paris 1984.

liare, di così intimo che avrebbe dovuto restare segreto: è il sosia o, più semplicemente, l'immagine di se stessi riflessa allo specchio, com'è capitato di provare a Ernst Mach. Se riprendo questo aspetto del testo non è per una preoccupazione filologica nei confronti di Freud, ma perché credo che, nella descrizione dell'operazione storiografica proposta da Ricoeur, l'elemento inquietante dell'*Unheimlichkeit* sfugga, si disperda. A lettura finita, si ha l'impressione che, più che inquietare e inquietarsi, lo storico operi come una sorta di prudente vigile, addetto a regolare il traffico delle varie memorie in base al principio dell'equità.

Forse, questa perdita del potenziale inquietante della storia è dovuto a un eccesso di estraneità – o, più esattamente, a una perdita della natura intima di questa estraneità. In effetti, in questo libro Ricoeur trascura la possibilità, per la storia, di ascoltare le voci intime del passato. A tratti, anzi, sembra francamente ostile nei confronti di questa possibilità. Soprattutto nella seconda parte, quando insiste nell'affermare lo spartiacque epistemologico che separa la storia dalla fenomenologia della memoria, si augura che la storia rinunci a cercare una resurrezione del vissuto (come pretendeva Michelet) e coltivi una disciplina di distanziamento nei confronti dell'esperienza viva. È una scelta che lo porta addirittura a dimenticare le sue considerazioni sulla "buona soggettività" e a difendere la postura oggettiva della storia.

In questo senso, mi sembra che il libro sconti una profonda ambiguità nei confronti dell'immaginazione storica: non è chiaro se lo storico debba esprimere la sua immaginazione solo nel momento di costruire l'impianto interpretativo, di fare il lavoro di "modellizzazione" – come viene suggerito nella parte dedicata all'epistemologia della storia –, oppure possa sviluppare la sua immaginazione anche al di là di questi limiti, cercando di cogliere il passato come un presente, sentito come tale da chi ci ha vissuto e ci è cresciuto, come invece si può pensare sulla base della lettura di Heidegger proposta nella parte dedicata alla condizione storica.

Mi domando anche se il rigurgito positivistico, che sta alla base della prima opzione, non sia incoraggiato, oltre che da comprensibili preoccupazioni politiche di fronte ai discorsi disimpegnati di una parte della storiografia post-moderna, anche dal fatto che Ricoeur pensa la storia essenzialmente attraverso la storiografia contemporanea (Michel de Certeau, la microstoria, Louis

Marin, etc.). Come mai questo silenzio sulla storiografia del passato, quest'oblio di Tucidide, di Humboldt o di Tocqueville (solo per citare qualche nome, intanto non c'è che l'imbarazzo della scelta)? Anche in questo caso non si tratta di fare le pulci a Ricoeur, ma mi chiedo se non sia proprio quest'oblio che lo porta a strapazzare il problema dell'immaginazione storica. In ogni caso, è una scelta davvero strana per un autore che ha fondato tutta la sua opera su un dialogo serrato con i classici e che rivendica questo dialogo come un dialogo tra vivi. A meno che Ricoeur non creda che il presente storiografico sia preferibile e migliore – magari più scientifico – di quello passato: ma, in tal caso, non sarebbe prigioniero, proprio lui, di quella seconda forma di *hubris* che ci porta troppo spesso a svalutare le epoche precedenti?

In ogni caso, credo che valga la pena di riprendere gli sforzi, drammaticamente rimasti in sospeso, della storiografia ottocentesca e di interrogarci più profondamente sul peso dell'immaginazione storica. Solo se cerchiamo di avvicinarci ai morti di un tempo “come se fossero vivi”, possiamo sperare di assicurare alla storia la sua tonalità inquietante. Certo, la possibilità di ascoltare e comprendere intimamente le voci del passato è parziale, frammentata, insufficiente. Ma abbiamo solo questa possibilità. Per essere davvero perturbante, la storia deve cercare di scoprire quel passato che la memoria porta in sé senza saperlo, quello che, come scrive Proust, si nasconde “all'infuori del suo campo”.