



CeSPeC

Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

Lessico di Etica pubblica

Anno 9, numero 2, 2018

ISSN 2039-2206

Direttore responsabile

Graziano Lingua

Redazione

Duilio Albarello, Attilio Bruzzone, Sergio Carletto, Roberto Franzini Tibaldeo, Paolo Monti, Giacomo Pezzano, Alberto Pirni, Sergio Racca, Cristina Rebuffo, Davide Sisto, Marta Sghirinzetti, Gabriele Vissio, Federico Zamengo

Segretario

Giacomo Pezzano

Citabile come «Lessico di Etica pubblica», 9 (2018), n. 2.

La rivista pubblica contributi selezionati tramite *referees* e apposite *call for paper*. Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione all'indirizzo:
redazione.eticapubblica@gmail.com

Storia e discorso politico

Nota introduttiva

Gabriele Vissio

Il passato è inutile, persino dannoso, se non trova il proprio valore in rapporto alla vita. Questo è, in fondo, ciò che già Friedrich Nietzsche constatava nella famosa *Seconda considerazione inattuale*, interrogandosi sull'utilità e sul danno della storia per la vita e rilevava come il passato potesse assumere per l'uomo la figura di un impedimento. «Immaginate l'esempio estremo», scriveva il filosofo, «un uomo che non possedesse punto la forza di dimenticare, che fosse condannato a vedere dappertutto un divenire: un uomo simile non crederebbe più al suo stesso essere, non crederebbe più a sé, vedrebbe scorrere l'una dall'altra tutte le cose in punti mossi e si perderebbe in questo fiume del divenire» e, travolto dal fluire di ogni cosa, ne rimarrebbe sommerso e paralizzato e «quasi non oserebbe più alzare il dito»¹.

L'eccesso di passato impedisce l'azione, appesantisce la vita sino al punto di ostacolarne il movimento verso la propria realizzazione nel presente. La formazione di Nietzsche, com'è noto, era quella di un filologo e l'epoca della sua produzione intellettuale, l'ultimo terzo del XIX secolo, è un'età certo molto sensibile alla storia e al fascino del passato. Le *Considerazioni* sono, nel loro intento, una sfida alla cultura europea e tedesca del tempo e tuttavia, sebbene appaia forse impossibile seguire oggi Nietzsche sino alle sue estreme conclusioni, il problema posto da *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* non sembra troppo distante da alcune questioni contemporanee. Le «catastrofi» novecentesche, così come le ha chiamate E. J. Hobsbawm², hanno trasformato il rapporto con il passato in un nodo problematico che non è più di pertinenza esclusiva dello storico, ma che invoca, invece, una soluzione di natura politica e pubblica. Non si tratta solo di fare i conti con quel «passato che non passa»³ che ha dato vita all'*Historikerstreit*, ma di riprendere in considerazione un più generale rapporto della politica e dello spazio pubblico con il passato. Da un lato, infatti, non è solo la storia relativamente recente delle vicende

¹ F. W. Nietzsche, *Opere Complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di S. Giannetta e M. Montinari, vol. III, Tomo 1, p. 264.

² E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve 1914-1991* (1994), tr. it. di B. Lotti, Rizzoli, Milano 2014.

³ La nota espressione è tratta da E. Nolte, «Il passato che non vuole passare», in G. E. Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Einaudi, Torino 1987, pp. 3-10.

del XX secolo a porre la questione; sempre di più la storia delle classi sociali subalterne, la storia di genere, i *post-colonial studies* portano al centro della scena storie di personaggi un tempo senza voce, che rivendicano oggi non solo il ruolo di testimoni, ma talvolta anche quello di protagonisti delle vicende del passato. D'altro canto, l'emergere di queste voci assume non di rado un tono di accusa: a parlare sono allora le vite di donne e uomini emarginati, esclusi, di comunità cancellate dalla storia, di popoli e identità che rivendicano il proprio diritto a un riconoscimento che non può in alcun modo risolversi sul piano scientifico della storiografia. Non è solo la storia, intesa come campo di lavoro dello storico, a essere chiamata in causa, ma anche la memoria, da intendersi come un luogo non tanto e non solo di verità, ma di giustizia.

È in questo complesso nodo di questioni che la storiografia incontra la filosofia o che, per meglio dire, la riflessione filosofica riscopre nella storia un proprio terreno di indagine. Il problema non si pone tanto, in tal senso, come questione di filosofia della storia – almeno non nel suo senso classico –, ma piuttosto come tema etico-pubblico. Si tratta di riconoscere la necessità di una riflessione capace di prendere in carico la portata delle diverse forme del discorso sul passato, distinguendo, sul piano epistemologico, le diverse pretese di verità che queste rivendicano e comprendendo, sotto il profilo etico e politico, le ricadute che esse presentano in termini di giustizia e di configurazione dello spazio pubblico. In tal senso, il problema di cosa e come ricordare appare oggi al centro dello spazio pubblico europeo e globale come questione di importanza vitale per le società democratiche. Lo storico, come ben ammoniva il Marc Bloch dell'*Apologia della storia*, non è un giudice, ma ciò non toglie che il passato richieda di porre la questione della giustizia⁴.

È precisamente nello spirito di questo incontro tra questioni storiografiche e problemi genuinamente filosofici che questo numero della rivista *Lessico di etica pubblica* intende dunque indagare il nesso tra storia – nel duplice significato *res gestae* e di *historia rerum gestarum* – e discorso politico. Per questa ragione contribuiscono alla presente pubblicazione tanto storici di professione, che hanno accettato di riflettere sulla propria disciplina e sulla propria pratica specialistica, quanto filosofi interessati ai profili etico-pubblici del rapporto tra il passato e la sfera pubblica contemporanea.

La prima parte del numero monografico, che raccoglie saggi su questioni teoriche di portata più generale, si apre dunque con una riflessione di Diana Napoli, il cui contributo affronta – a partire dal caso classico della Shoah e sulla scorta di riflessioni di storici professionisti come Saul Friedländer e Raul Hilberg e della filosofia di Paul Ricœur – la necessità di una riflessione storiografica sul tema della memoria e sulle difficoltà poste dal compito dello storico di fornire una rappresentazione del passato. La memoria è al centro anche del contributo di

⁴ M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico* (1993), tr. it. di G. Gouthier, Einaudi, Torino 2009, p. 105.

Graziano Lingua, che affronta la questione della pratica, sempre più diffusa e ricorrente, delle scuse di stato e delle richieste di perdono da parte delle istituzioni, nei confronti dei crimini collettivi del passato. Il saggio propone così un'analisi che, muovendo dalle riflessioni filosofiche di Ricœur e di Jean-Marc Ferry, cerca di evidenziare i profili di ordine morale e politico di queste pratiche. La sezione prosegue con il contributo di Jeffrey Andrew Barash, che insiste sulla questione della memoria collettiva nelle sue ricadute sulla configurazione dello spazio pubblico, analizzandone il rapporto nel contesto delle società contemporanee, fortemente segnate dal modello comunicativo dei mass media e della «breaking news». Ne emerge una presenza pubblica del passato che potremmo definire come fortemente evenemenziale, dove l'evento assume un rinnovato e problematico significato nella costruzione della memoria collettiva. A chiudere la sezione troviamo invece il contributo dello storico Giuseppe Sergi che, analizzando l'interessante caso del significato politico degli stereotipi sul medioevo, trae importanti conclusioni generali sul rapporto, ancora difficile, tra la ricerca storiografica e la cultura diffusa. Sebbene la prima si sia ormai da tempo, e con successo, da quella «responsabilità di indirizzo dell'opinione pubblica» che rischiava di minarne la qualità scientifica, la seconda non appare ancora pronta e sufficientemente matura per accogliere i risultati della storiografia, preferendo, in definitiva, un passato «immaginato, tramandato e frainteso».

La seconda parte del numero accoglie invece una serie di studi di argomento più circoscritto, che analizzano il tema generale attraverso prospettive particolari e specifiche. Il saggio di Roberto Rossi muove da uno studio di caso centrato sulle narrative della Resistenza nel recente dibattito pubblico italiano. Il contributo, che mette in campo un apparato concettuale debitore delle riflessioni di Jean-François Lyotard e di Alasdair McIntyre, utilizza il caso della Resistenza come occasione per interrogare i rapporti tra le pretese di verità dei dispositivi narrativi e le loro implicazioni morali e politiche in seno allo spazio pubblico. Sul caso dei nazionalismi contemporanei e del loro rapporto con la memoria si concentra, invece, l'articolo firmato da Gloria Frisone, che propone il concetto di «società della commemorazione» come chiave di lettura del ruolo della vittima nei processi di costruzione dell'identità collettiva e di legittimazione del potere negli Stati contemporanei. La sezione prosegue con il contributo di Valentina Altopiedi, dedicato a un caso di storia di genere, quello di Olympe de Gouges, autrice della *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, e oggetto di una complessa, quanto interessante, vicenda storiografica. La ricezione della figura di de Gouges nella storiografia del passato e in quella contemporanea – da dissoluta e folle eccentrica a anacronistica e romanzesca femminista *ante litteram* – diviene così un modo per mostrare in quanti e quanto diversi modi il presente possa distorcere la rappresentazione del passato. Spostando l'attenzione sul caso della ricerca storiografica italiana in tema di psichiatria, il contributo di Fabio Milazzo propone invece una ben informata e documentata ricognizione sull'argomento, che mette in luce, in questo ambito, «la permeabilità degli studi e delle interpretazioni alle spinte e

alle suggestioni del contesto sociale e politico». Ne emerge una rinnovata consapevolezza, di natura più generale, sulla necessità, da parte della storia, di assumere un ruolo centrale nel discorso pubblico, anche attraverso un lavoro di divulgazione e di socializzazione del sapere storico al grande pubblico, che appare ancora tutto da compiere. Precisamente nel senso di una giustificazione filosofica del ruolo didattico ed educativo svolto dalla comprensione storica muove invece il saggio di Bianca Bellini che, sulla scorta della riflessione di Hannah Arendt, propone un'analisi che pone al centro il nesso fondamentale tra comprensione storica e agire politico. Seguendo una prospettiva di matrice schiettamente filosofica, invece, il contributo di Giacomo Pezzano, che chiude la sezione, offre un commento critico a *I figli impossibili della nuova era* di Peter Sloterdijk. A partire da un penetrante confronto con il testo e dalla considerazione che spesso il tentativo di instaurare il nuovo e di liberarsi del passato muova verso un'antichità ancora più remota, il saggio affronta il difficile tema dell'eredità e approda, nelle sue conclusioni, alla proposta di un nuovo rapporto con il passato, che si liberi di una problematica concezione mono-dimensionale, a favore di una nuova e più complessa, ma anche più promettente, idea di «passati multipli».

Indice

QUESTIONI

- D. Napoli, *Memoria, storia e rappresentazione. L'enigma del passato*
G. Lingua, *Scuse di stato e altre richieste di perdono storico. Problemi e promesse della riconciliazione delle memorie*
J. A. Barash, *La memoria collettiva e la configurazione dello spazio pubblico nell'epoca dei mass media*
G. Sergi, *Politicità degli stereotipi sul medioevo: tra propaganda e luoghi comuni*

RICERCHE

- R. Rossi, *Tra storia e ragione. Usi e abusi narrativi della Resistenza nel dibattito pubblico*
G. Frisone, *L'uso politico della storia nella "società della commemorazione". Il ruolo della memoria storica nella costruzione delle identità nazionali contemporanee*
V. Altopiedi, *Olympe de Gouges: storia e storiografia dell'autrice della Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*
F. Milazzo, *Lo storico e l'alienista. Manicomi, follia e psichiatria nella storiografia contemporanea italiana*
B. Bellini, *Comprensione storica e agire politico. Risvolti didattici di un nesso funzionale all'orientamento nel mondo*
G. Pezzano, *Figli che generano i propri genitori? Analisi critica di "P. Sloterdijk, I figli impossibili della nuova era"*

RECENSIONI

- [F. Camboni] A. Kolers, *A Moral Theory of Solidarity*
[J. Mascoli], J. Rancière, *Lo spettatore emancipato*
[F. Merenda] L. Scuccimarra, *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti umani nell'epoca globale*
[A. Pacilio] C. Ciancio, E. Gamba, M. Pagano (a cura di), *Filosofia ed Escatologia*
[F. Rovea] A. Favole, *Vie di fuga: otto passi per uscire dalla propria cultura*

Abstracts

D. Napoli, *Memoria, storia e rappresentazione. L'enigma del passato*

Italiano

L'articolo si propone da un lato di mostrare l'importanza, per la storiografia, della riflessione sulla memoria in relazione al più traumatico evento del XX secolo, la Shoah; dall'altro, attraverso l'analisi dei lavori di storici come Friedländer e Hilberg e di filosofi come Ricœur, cerca di mettere in evidenza le difficoltà intrinseche legate alla rappresentazione del passato (che con la Shoah emergono in maniera più netta e evidente) senza mettere in discussione la vocazione veritativa e la specificità della storiografia.

Inglese

The article aims to show the importance, for the historiography, of the reflection on memory in relation to the most traumatic event of the twentieth century, the Shoah; The author, through the analysis of the works of historians such as Friedländer and Hilberg and philosophers such as Ricœur, tries to highlight the difficulties - that emerge explicitly with the Shoah – related to the representation of the past without questioning the truthful vocation and the specificity of historiography.

G. Lingua, *Scuse di stato e altre richieste di perdono storico. Problemi e promesse della riconciliazione delle memorie*

Italiano

Negli ultimi decenni si sono moltiplicate le richieste di perdono da parte di istituzioni (stati e chiese in particolare) per i propri crimini collettivi passati. Il presente saggio analizza da un punto di vista filosofico il senso di questa attitudine nei confronti della memoria e dei suoi effetti politici. A partire da alcuni esempi emblematici ci si interroga innanzitutto sulla natura del legame tra passato e presente, e sulla possibilità di concepire una responsabilità verso le colpe delle generazioni precedenti. Riferendosi poi ai lavori di P. Ricoeur, l'autore analizza il nesso tra memoria e perdono e fa emergere il profilo morale implicato dalla memoria collettiva e la sua rilevanza per comprendere il significato delle scuse di stato. In conclusione viene preso in esame il profilo più strettamente politico della responsabilità nei confronti delle violenze del passato, analizzando la nozione di giustizia ricostruttiva proposta da J.-M. Ferry.

Inglese

In the last decades a lot of institutions, as states and churches, have asked forgiveness for collective crimes of the past. This paper analyse, from a philosophical point of view, the meaning of this attitude towards political effects of

the collective memory. Beginning from some symbolic examples, first of all the text studies first of all the nature of the bond between past and present, and the possibility to conceive a responsibility toward the culpability of the preceding generations. Then, relating to writings of P. Ricoeur, the author analyzes the connection between memory and forgiveness and he highlights the moral profile implicated by the collective memory and his importance to understand the meaning of the State apology. In conclusion is taken more tightly in examination the political profile of the responsibility towards the violence of the past, with particular attention to the notion of “reconstructive justice”, proposed from J.-M. Ferry.

J. A. Barash, *La memoria collettiva e la configurazione dello spazio pubblico nell'epoca dei mass media*

Italiano

Nelle sue diverse manifestazioni all'interno delle nostre società di massa contemporanee, a partire da circa un secolo e mezzo, il campo pubblico ha subito una serie di trasformazioni fondamentali, che corrispondono alle metamorfosi dei mass media che costituiscono la fonte principale di comunicazione pubblica. Questo articolo ha per oggetto la trasformazione dei modi di organizzazione dello spazio pubblico, mettendo in rilievo il modo con cui i mass media lo configurano. Secondo il suo principale argomento, il ruolo dei mass media nell'immediata rappresentazione dell'attualità, della “breaking news”, non si limita alla selezione, ricostruzione e comunicazione degli eventi: essi conferiscono a questi un supplemento, per mezzo di un processo di incorporazione simbolica che è loro propria, una visibilità pubblica e li intrecciano nella più vasta trama dell'esperienza e della memoria di gruppo. Questo articolo analizza il ruolo che tale processo riveste per l'identificazione della nuova configurazione dello spazio pubblico tipico dell'epoca contemporanea, mettendo in rilievo i particolari pericoli con cui esso si confronta.

Inglese

For a century and an half, a number of changes, which consist in the metamorphosis of the mass media that are the main source of public communication, occurred to the public domain, in the various forms it takes within our contemporary mass societies. This essay takes into account the transformation that occurred to the ways of organise the public space, emphasising how mass media configure it. According to the main argument of this article, the role of mass media in immediately representing current events, the role of “breaking news”, does not restrict itself to select, to recover and to communicate events: mass medias add something to this events by a process of symbolic incorporation, which is characteristic of them, by a public visibility and by weaving them with the wider texture of experience and collective memory. This essay analyse the role of this process in identifying the new configuration of the public space of the contemporary age, emphasising the specific dangers it has to face.

G. Sergi, *Politicità degli stereotipi sul medioevo: tra propaganda e luoghi comuni*

Italiano

Il medioevo è il periodo storico su cui si raccontano più luoghi comuni, perché è esso stesso un luogo comune. I risultati della ricerca professionale non arrivano alla cultura diffusa perché il vecchio medioevo immaginario è comodo così com'è, sia per pigrizia sia per calcolo politico. Ad alti livelli si inventano inesistenti origini nazionali, ai bassi livelli si presentano come medievali riti ed eventi di fantasia, utili alla promozione turistica. Il medioevo come contenitore di tutte le brutture della storia (soprattutto come simbolo di ciò che viene prima del progresso) riesce a convivere con frammenti di nostalgia: nostalgia di un medioevo gerarchico a destra, di un medioevo comunitario e solidaristico a sinistra. L'articolo contiene vari esempi.

Inglese

The Middle Ages is the historical period on which more commonplaces are told, because it is itself a commonplace. The results of the professional research do not reach the widespread culture because the old imaginary Middle Ages is useful as it is, both for laziness and for political plans. At high levels, inexistent national origins are invented, at low levels sham medieval events are useful for the promotion of tourism. The Middle Ages as a container for all the ugliness of history (above all as a symbol of what comes before progress) coexist with fragments of nostalgia: reactionary nostalgia for a hierarchical Middle Ages, progressive nostalgia for community and solidarity imagined as medieval. The essay contains various examples.

R. Rossi, *Tra storia e ragione. Usi e abusi narrativi della Resistenza nel dibattito pubblico*

Italiano

Il rapporto tra storia e discorso pubblico è un tema d'origine antica. Tuttavia, il saggio analizzerà un caso di studi attuale. Saranno infatti considerati alcuni usi narrativi dell'episodio della Resistenza nel dibattito pubblico italiano. L'analisi sarà inserita in un quadro normativo in grado di valutare le strutture narrative sia come "forme ragionevoli d'argomentazione" sia come "strumenti di abuso retorico". Nel dettaglio, lo studio farà ricorso ai dispositivi narrativi del "grand récit" lyotardiano e della "tradizione morale" macintyreana. Obiettivo dell'analisi è mostrare come una maggior consapevolezza dei nessi tra verità storica, strumenti narrativi e le loro implicazioni morali possa rendere più razionale la discussione pubblica.

Inglese

The relationship between history and public discourse is a topic with ancient origins. However, in this paper I will analyze a contemporary case of studies. So, I will consider some narratives of the historical episode of Italian Resistance employed in the current politic debate. I will develop this analysis within a normative framework to evaluate the narrative structures in two ways: narratives as “reasonable argumentations” and narratives as “instruments to make rhetorical abuses”. In detail, I will resort to the narrative devices of Lyotardian “*grand récit*” and Macintyrean “moral tradition”. My aim is to show how a better knowledge of the relation between historical truth, narrative tools and their respective moral implications can make our public discussion more rational.

G. Frisone, *L'uso politico della storia nella “società della commemorazione”. Il ruolo della memoria storica nella costruzione delle identità nazionali contemporanee*

Italiano

A lungo si è dibattuto sullo statuto epistemologico della storiografia e sulle conseguenze politiche che un uso spesso spregiudicato, se non apertamente manipolatorio, della storia potesse avere in ambito pubblico. A partire da una disamina di queste posizioni, con il presente articolo ci proponiamo di analizzare l'investimento memoriale rispetto a tragedie collettive lette in chiave traumatica. Chiameremo quindi *società della commemorazione* l'organizzazione sociale contemporanea nella quale, per rinsaldare il sentimento d'identità collettiva e legittimare il potere dei singoli Stati-Nazione, viene celebrato un passato di sofferenza su cui solo la vittima è autorizzata a esprimersi con verità.

Inglese

Philosophy has long debated the epistemological status of historiography; several thinkers also questioned the political consequences that an excessive or manipulative use of history could have in the public sphere. Starting from an examination of these positions, this article aims at analyzing the memorial investment on collective tragedies interpreted in a traumatic sense. Therefore, we will call *society of commemoration* the contemporary social organization. Here, a suffering history is celebrated in order to reinforce the feeling of collective identity and the legitimization of power in every particular Nation-States. About this history, only the victim can express the absolute truth.

V. Altopiedi, *Olympe de Gouges: storia e storiografia dell'autrice della Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*

Italiano

Il 14 settembre 1791 Olympe de Gouges, drammaturga e pamphlettista nota al pubblico parigino, diede alle stampe la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. La scrittrice di Montauban, per smascherare la falsità dell'iperonimo «homme», femminilizzò i diciassette articoli della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* chiedendo che le donne fossero ammesse a godere dei diritti di cittadinanza. Come si collochi lo studio della biografia e delle opere di Olympe de Gouges nella storiografia passata e presente e quali siano le conseguenze nel dibattito pubblico è l'oggetto di analisi del presente saggio. Se nella storiografia dal primo Ottocento agli anni settanta del Ventesimo secolo ha prevalso la rappresentazione di una donna dissoluta, eccentrica o mitomane, nella storiografia contemporanea, spesso appannaggio di storici non professionisti, è la sovrapposizione di anacronistiche categorie del presente a inficiare un'onestà analisi storica.

Inglese

On 14 September 1791 Olympe de Gouges, well-known playwright and political writer, published the *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. The woman from Montauban, in order to unmask the falsehood of the hypernym «homme», feminized the seventeen articles of the *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* asking for women's political rights. The aim of this article is to analyse how de Gouges' biography and her works have been studied by the historiography and their consequences in the public debate. While in the historiographical works from the early XIX Century to the 1970s the representation of a dissolute, eccentric and maniac woman prevails, in the contemporary historiography, often prerogative of a non-professional historians' community, the overlap of anachronistic categories of the present affects an honest historical analysis.

F. Milazzo, *Lo storico e l'alienista. Manicomi, follia e psichiatria nella storiografia contemporanea italiana*

Italiano

Il contributo analizza le diverse fasi degli studi di storia della psichiatria nella storiografia contemporanea italiana. L'articolo divide gli studi in tre periodi e si concentra sulle peculiarità delle diverse fasi. Infine il saggio si concentra su alcuni problemi degli studi di storia della psichiatria e sulle possibili soluzioni.

Inglese

The paper analyzes the different phases of the history of psychiatry in contemporary Italian historiography. The article divides the studies into three periods and focuses on the peculiarities of the different phases. Finally, the essay focuses on some problems of the history of psychiatry and on possible solutions.

B. Bellini, *Comprensione storica e agire politico. Risvolti didattici di un nesso funzionale all'orientamento nel mondo*

Italiano

In questo saggio ci interrogheremo sul significato dell'agire politico al fine di mostrare come il suo raggio di competenza sia ben più ampio e generale di quanto comunemente attribuito. Questo allargamento semantico della sfera d'azione della politica ci permetterà di comprendere che il fondamento dell'agire politico si identifica con ciò che Hannah Arendt chiama “natalità”, concetto che consente di afferrare il nesso che inequivocabilmente lega la sfera politica a quella dell'agire e a quella della storia. L'appello alla posizione di Arendt ci permetterà di proporre una tesi in merito al significato del comprendere storico ed al ruolo fondamentale che vi giocano le *ragioni*, proprio a partire dal nesso imprescindibile che lega la comprensione storica alla dimensione dell'azione politica: in tale ottica si verrà a delineare il ruolo della comprensione storica in una cornice educativa e didattica.

Inglese

This paper aims to investigate the meaning of the political action so as to “stretch” its influence and grasp its bedrock, namely what Hannah Arendt refers to as “natality”. This concept will enable us to find the nexus that links the political dimension with the historical one. By appeal to Arendt's stance, we will manage to argue for a new thesis concerning the meaning of the historical comprehension and the pivotal role that *reasons* play in such a process. Our reflection upon history, natality and politics will bring to light the link with the educational sphere: teaching history means teaching that human beings are free and, subsequently, that every effort of historical comprehension has to rely upon a perspective focused on reasons – instead of causes and effects – and natality – instead of necessity.

G. Pezzano, *Figli che generano i propri genitori? Analisi critica di “P. Sloterdijk, I figli impossibili della nuova era”*

Italiano

Il nostro rapporto con il passato e il modo in cui facciamo uso di esso sono particolarmente ambigui: in svariate circostanze, cerchiamo di liberarci dal peso del passato che ereditiamo facendo ricorso a un passato ancora più remoto. A partire da questa considerazione, il contributo propone un'analisi critica dell'opera *I figli impossibili della nuova era* di P. Sloterdijk scandita in sei paragrafi e in alcune osservazioni critiche conclusive, dove sollevo la questione dei passati multipli.

Inglese

Our relationship with the past and our way of making use of it are really ambiguous: in several situations, we try to free ourselves from the burden of the inherited past by invoking an even more remote past. Starting from this consideration, the paper

proposes a critical analysis of the work *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit* of P. Sloterdijk, developed in six paragraphs and a conclusion with some critical remarks, where I raise the question of the multiple pasts.

Memoria, storia e rappresentazione L'enigma del passato

Diana Napoli

Abstract

L'articolo si propone da un lato di mostrare l'importanza, per la storiografia, della riflessione sulla memoria in relazione al più traumatico evento del XX secolo, la Shoah; dall'altro, attraverso l'analisi dei lavori di storici come Friedländer e Hilberg e di filosofi come Ricœur, cerca di mettere in evidenza le difficoltà intrinseche legate alla rappresentazione del passato (che con la Shoah emergono in maniera più netta e evidente) senza mettere in discussione la vocazione veritativa e la specificità della storiografia.

The article aims to show the importance, for the historiography, of the reflection on memory in relation to the most traumatic event of the twentieth century, the Shoah; The author, through the analysis of the works of historians such as Friedländer and Hilberg and philosophers such as Ricœur, tries to highlight the difficulties - that emerge explicitly with the Shoah – related to the representation of the past without questioning the truthful vocation and the specificity of historiography.

Keywords: memory, representation, Hilberg, Friedländer, Ricœur

1. Storia e memoria: il disagio della storiografia

Il rapporto tra storia e memoria, oltre a essere un filo rosso che consente di attraversare tutta la tradizione storiografica, è stato al centro della riflessione storiografica degli ultimi tre decenni, consacrato dalla fortunata impresa editoriale di Pierre Nora, *Lieux de mémoire*,¹ e palesatosi in tutta la sua problematicità in relazione all'evento più traumatico della storia del XX secolo, la Shoah. Nel senso che la vasta produzione storiografica, letteraria e memorialistica (con il conseguente fenomeno

¹ P. Nora (a cura di), *Lieux de mémoire*, 3 voll., Gallimard, Parigi 1984-1992.

di musealizzazione) sulla Shoah² ha fatto emergere da un lato una forte concorrenza tra le diverse forme di scrittura e rappresentazione del passato, ciascuna pronta a rivendicare una sua specifica e più intensa portata veritativa;³ dall'altro ha portato gli storici, già eredi del dibattito sul *linguistic turn* e le sue conseguenze sul piano della messa in discussione del paradigma epistemico della storia, a riflettere in sé sui limiti della rappresentazione storica.

Si trattava di un problema che aveva rilevato proprio all'inizio del nuovo secolo Paul Ricœur, sconcertato per l'inquietante spettacolo cui danno luogo qui l'eccesso di memoria, là l'eccesso di oblio, per tacere dell'influenza delle commemorazioni e degli abusi di memoria – e di oblio»,⁴ ma che già uno storico, Yosef Haym Yerushalmi, aveva sollevato in tempi “non sospetti” nel suo lavoro *Zakhor*⁵. Pubblicato nel 1982 (dunque prima dei *Lieux de mémoire*), il testo, che interrogava i rapporti tra storia e memoria ebraica, si rivolgeva in verità alla comunità degli storici in generale. *Zakhor*, esaminando la storiografia ebraica tra la fine del Medioevo e il Rinascimento, rifletteva sulla nascita della storiografia nel mondo ebraico in seguito alla dispersione delle comunità ebraiche spagnole e portoghesi successiva ai decreti di espulsione del XV secolo. L'autore stabiliva un legame tra il sentimento di frammentazione dell'identità e la nascita della storiografia, un legame tessuto sul filo di un'inevitabile competizione tra la storia e la memoria collettiva nell'appropriazione del passato. Ricœur aveva intuito che le considerazioni di Yerushalmi concernevano la storiografia nel suo complesso, al di là dell'ambito dell'identità o della memoria ebraiche, e che erano un modo per riflettere sulla «resistenza da parte della memoria ad essere trattata

² Produzione storiografica, letteraria e memorialistica che non necessariamente ha trasformato quest'avvenimento in un'esperienza storica. Cfr. E. Welser (a cura di), *Opa war kein Nazi. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Fischer, Frankfurt 2002. Si veda su questa tematica, D. Napoli, *Mio nonno non era nazista*, «Aut Aut», n. 325, 2017. Si veda anche l'originale lettura dell'ossessione archivistica di J. Derrida, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana* (1995), tr. it. di G. Scibilia, Filema, Napoli 1996.

³ Un'intensa discussione sulla funzione veritativa della storia e della letteratura è stata sollevata in Francia dalla pubblicazione di due testi che hanno avuto un grande successo di pubblico: J. Littell, *Le Benevole* (2006), tr. it. di M. Botto, Einaudi, Torino 2008 e, in misura minore, Y. Haenel, *Il testimone inascoltato* (2009), tr. it. di F. Bruno, Guanda, Parma 2010. Per ricostruire la difesa degli storici sulla specificità della disciplina storica nell'analisi delle fonti, cfr. P. Boucheron, *On nomme littérature la fragilité de l'histoire*, «Le Débat», n. 3, 2011, p. 41; D. LaCapra, *Historical and Literary Approaches to the "Final Solution": Saul Friedländer and Jonathan Littell*, in «History and Theory», n. 50, 2011, pp. 71-97; J. Solchany, *Les Bienveillantes ou l'histoire à l'épreuve de la fiction*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», n. 3, 2007, p. 159-178; il dossier monografico consacrato a Littell dalla rivista «Le Débat», n. 144, 2007; A. Wiewiorka, *Faux témoignage*, «L'Histoire», n. 1, 2010, p. 30-31; R. Bésson, *Le Rapport Karski, une voix qui résonne comme une source*, «Études photographiques», n. 27, 2011, pp. 164-169.

⁴ P. Ricœur, *La storia, la memoria, l'oblio* (2000), tr. it. a cura di D. Iannotta, Cortina, Milano 2003, p. 7.

⁵ Y. H. Yerushalmi, *Zakhor: storia ebraica e memoria ebraica* (1982), tr. it. di D. Fink, Giuntina, Firenze 2011.

storiograficamente» e sul «disagio della storiografia» (che è il titolo proprio dell'ultima della conferenze che costituiscono il testo *Zakhor*) di fronte alla memoria. Ne è testimonianza una lettera del filosofo a Barbara Cassin, in cui affermava di condividere con Yerushalmi la preoccupazione – e precisamente l'«ossessione» – per cui la «storia prolunga la memoria sradicandola, al prezzo della “contraddizione performativa” [...]: Il veleno è dunque il rimedio? E tuttavia quale altra sicurezza possiamo avere che qualcosa sia accaduto se non la dichiarazione del testimone “io c'ero credetemi o meno, altrimenti domandate a qualcun altro”. In questo senso solo la memoria è “del” passato (Aristotele)».⁶

Yerushalmi, infatti, ha riconosciuto a Ricœur di essere stato tra i pochi che avevano capito fino in fondo la portata della sua riflessione e, sempre in una lettera, lo fa presente:

Che lei abbia incluso [nel suo testo] una discussione del mio *Zakhor* per me rappresenta un grande onore, ma anche più di questo. Lei è stato uno dei pochi a capire la preoccupazione essenziale di quest'opera. Benché il mio lavoro concerna in maniera specifica la storia ebraica, ho cercato di sollevare un problema la cui implicazione è molto più vasta. Quando lei parla del mio “disagio” - *il disagio che è forse di tutti...* – dà concretezza alle mie aspettative, facendomi pensare di non aver lavorato invano. Allo stesso tempo, le sue riflessioni su *memoria felice e oblio felice*, per quanto programmatiche possano essere, mi hanno fatto intravedere per la prima volta una possibile soluzione ai miei dilemmi.⁷

Yerushalmi, pur consapevole che non sarebbe potuta esistere una storiografia priva di legami con la memoria o anche solo di una sorta di vocazione rammemorativa, sottolineava il rischio di una storiografia completamente invasa dalla memoria⁸ o dall'ossessione di accumulare memorie che sarebbe diventata solo l'immagine scientifica di “Funes el memorioso”. La mania di accumulazione di testi e di memorie aveva già reso la storiografia un oggetto di studio storico. Si sarebbe poi aperta l'era di una storia della storia della storia della storiografia e anche della storia di questa nuova disciplina, fino ad un vorticoso delirio che avrebbe fatto dubitare dell'utilità degli studi di storia. Nell'era della memoria, lo storico avrebbe dovuto saper usare bene l'anello di re Salomone (malaugurato, forse, nei periodi di felicità ma di certo straordinariamente utile in quelli di infelicità, poiché ci rammenta che nulla è eterno) la cui incisione sulla parte interna ricordava: «Anche questo passerà». Il buon uso dell'anello di Salomone era, a suo avviso, una maniera di definire la coscienza storica, la coscienza che ci sarà un'epoca in cui nessuno, forse,

⁶ Lettera di Paul Ricœur a Barbara Cassin, del 5 marzo 1998, riportata in N. Weill, *Paul Ricœur, Yosef Hayim Yerushalmi: lectures croisées*, «Critique», 763, 2010, pp. 1010-1011. Cfr. anche P. Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 572 e ss

⁷ Lettera di Yosef Hayim Yerushalmi a Paul Ricœur, del 17 febbraio 2001, *ibidem*.

⁸ «Yerushalmi non congeda la storia, che era la sua professione, ma non abbandona nemmeno la memoria. Vorrebbe, insomma, poter stare su entrambe le sponde: quella della memoria e quella della storia, per porre così una domanda di fondo alla ricerca storica e interrogarsi, allo stesso tempo, sullo “shock di ritorno” della storia sulla memoria» (F. Hartog, *L'inquiétante étrangeté de l'histoire*, «Esprit», febbraio 2011, p. 72).

si interesserà alle inquietudini e alle preoccupazioni di ciò che è, oggi, il nostro presente e che dunque è vano e inutile qualunque tentativo di rendere questo stesso presente eterno, di percepirlo già rammemorato⁹.

Si trattava della stessa preoccupazione espressa, riposizionando la relazione tra storia e memoria nel quadro della concorrenza tra le diverse forme di appropriazione del passato in relazione alla Shoah, da Annette Wieviorka che, ne *L'era del testimone*¹⁰ si interrogava proprio sul malessere dello storico di fronte alla memoria individuale così centrale nell'approccio che la nostra società ha nei confronti del dramma della distruzione degli ebrei in cui la vittima aspira legittimamente a elevare al rango di storia il proprio personale discorso. La testimonianza «si rivolge al cuore, e non alla ragione. Suscita compassione, pietà e talvolta persino un senso di rivolta».¹¹ Senza alcun bisogno di domandarsi *di cosa* ci si ricorda, la diffusione dell'imperativo di memoria favorisce l'illusione di una presenza autentica del passato interdotta alla disciplina storica. Riconoscendo che lo storico «sente che questa giustapposizione di storie non è un racconto storico, e che anzi, in un certo senso, lo cancella», si domandava «Come costruire allora un discorso storico coerente se ad esso si contrappone costantemente un'altra verità, quella delle memoria individuali? Come fare appello alla riflessione, al pensiero, al rigore quando i sentimenti e le emozioni invadono la scena pubblica?»¹² Del resto di fronte alla memoria diventata una sorta di dovere civico, gli storici non possono esimersi dal pensare che limitarsi a restituire l'orrore del passato tramite una testimonianza, per quanto unica e insostituibile, «distruggerebbe proprio quell'operazione intellettuale che consiste nel costruire un racconto e che chiamiamo, per l'appunto, fare storia»¹³.

⁹ «L'ombra di Funes grava su tutti noi. Oggi, ogni giorno di più, la storiografia diviene oggetto di studi storici: che altro ho fatto io, qui e ora, perversamente? Un giorno ci sarà, non c'è dubbio, la storia della storia della storiografia, e poi una storia di quella nuova disciplina, in una spirale incessante. Basta pensarci per provare il desiderio di smettere di pensare. Eppure, in mezzo a timori del genere, continuo a lavorare. Non so se il compito difficile che si è imposta la moderna storiografia porterà a risultati durevoli, per gli ebrei e per gli altri. L'anello di Salmone, destinato a rallegrarlo nei momenti di tristezza e a rattristarlo nei momenti felici, portava incise le parole "Anche questo passerà". Forse, un giorno, i posteri si meraviglieranno che tanti tra noi si siano immersi negli studi storici, o di noi non si preoccuperanno affatto. Ma forse è proprio questa l'idea che mi spinge a continuare: se riusciamo a immaginare un'epoca, passata o futura, in cui uomini e donne pensino in modi radicalmente diversi dai nostri, ciò si deve proprio a quella coscienza storica che ci siamo conquistati nel tempo presente. Non possiamo tacitarla, a meno di non ricorrere a una violenza o a un tradimento; e sappiamo che tutto quello che stiamo facendo può essere solo effimero. Non importa. Nei giorni spaventosi in cui viviamo e operiamo, l'eternità non è certo la nostra preoccupazione principale» (Y.H. Yerushalmi, *Zakhor*, cit., p. 136).

¹⁰ A. Wieviorka, *L'era del testimone* (1998), tr. it. di F. Sossi, Cortina, Milano 1999.

¹¹ Ivi, p. 153.

¹² Ivi, pp. 154-155. La sfida posta allo storico dalla testimonianza individuale è al centro anche dell'ammirevole lavoro di Christopher Browning, *Lo storico e il testimone: il campo di lavoro nazista di Starachowice* (2010), tr. it. di P. Falcone, Laterza, Roma-Bari 2011.

¹³ A. Wieviorka, *L'era del testimone*, cit., p. 123.

2. Raul Hilberg e Saul Friedländer: storici smarriti

Quello che abbiamo tracciato è un problema con cui concretamente si sono misurati nel loro lavoro gli storici della Shoah, Raul Hilberg tra tutti. Dopo la composizione della sua monumentale opera *La distruzione degli Ebrei d'Europa*¹⁴ e in seguito all'esperienza di collaborazione con Claude Lanzmann per il film *Shoah*, Hilberg aveva deciso di provare a occuparsi di una storia della Shoah in cui le voci delle vittime, dei testimoni e perfino degli esecutori potessero essere al centro della ricostruzione storiografica. Nel suo *Carnefici, vittime, spettatori*,¹⁵ Hilberg, sollecitato a deporre gli “strumenti del mestiere” o quantomeno a calibrarli diversamente, si sforza di dare la parola a questi tre attori in un testo in cui ci restituisce le loro relazioni complesse se non, a volte, grottesche, nella misura in cui nessuno ha sempre occupato o interpretato lo stesso ruolo e i confini tra le diverse figure in certi casi si rivelano sfumati. E tuttavia, nonostante il suo sforzo, il testo non aveva ricevuto un'accoglienza troppo favorevole nel senso che non lo si giudicava all'altezza dei suoi precedenti lavori; gli si rimproverava di essersi soffermato troppo sull'aspetto individuale della storia, di aver semplicemente raccontato delle storie. Per certi versi le critiche toccavano il segno: lo scopo di Hilberg, che aveva dedicato il suo lavoro a Lanzmann, era stato proprio, come è specificato nell'introduzione, quello di costruire un testo che potesse essere letto a partire da un qualunque capitolo e non necessariamente nell'ordine in cui i capitoli si presentavano; il libro, infatti, non voleva rendere conto di tutti o di tutti, ma solo presentare una serie di ritratti di individui più o meno conosciuti che erano stati al centro di quel drammatico momento storico. Ma proprio la spiegazione di Hilberg, il suo limitarsi a presentare, a lasciar parlare, costituiscono una sorta di confessione di una delusione abbastanza profonda rispetto alla capacità dello storico di interagire con i testimoni e, precisamente, con i testimoni della Shoah. Ce lo fa notare lo storico Florent Brayard in un articolo che analizza proprio le poste in gioco, le forme di scrittura e le problematiche della rappresentazione in quattro grandi storici del nazismo e della Shoah: Saul Friedländer, Christopher Browning, Ian Kershaw e infine proprio Hilberg.¹⁶ Brayard ripropone al lettore la domanda, piuttosto desolante, che Hilberg si era posto in seguito alle recensioni poco favorevoli del suo *Carnefici, vittime, spettatori*: «Avevo trentacinque anni quando la prima parola [de *La distruzione degli Ebrei*] fu stampata. Cosa avevo fatto dopo, in altri 31 anni?».¹⁷ La domanda investiva il senso di una scrittura storica che si era sentita incapace di cogliere una realtà che

¹⁴ R. Hilberg, *La distruzione degli Ebrei d'Europa* (1961), tr. it. di F. Sessi, Mondadori, Milano 2011.

¹⁵ R. Hilberg, *Carnefici, vittime, spettatori. La persecuzione degli Ebrei 1933-1945* (1992), tr. it. di D. Panzieri, Mondadori, Milano 1994.

¹⁶ F. Brayard, *La longue fréquentation des morts. À propos de Browning, Kershaw, Friedländer – et Hilberg*, «Annales HS», n. 5, 2009, pp. 1053-1090.

¹⁷ Raul Hilberg, citato da F. Brayard, *ivi*, p. 1053. Si tratta di una citazione ripresa da R. Hilberg, *The Politics of Memory: The Journey of a Holocaust Historian*, Ivan R. Dee, Chicago 1996, sorta di autobiografia intellettuale dello storico.

era stata infatti solo in parte restituita da *La distruzione degli Ebrei* al punto da spingere Hilberg a cercare altre forme di scrittura, altre modalità di rappresentazione che, non escludendosi a vicenda, cercassero di terminare un quadro che si ostinava però a rimanere incompiuto. La risposta alla domanda che Hilberg si era posto notando come negli scaffali delle librerie il suo ultimo libro spesso non comparisse nemmeno, si trova forse in una lettera che Hilberg stesso cita nel suo *The Politics of Memory*, una lettera tratta dalla corrispondenza di un altro storico, Hans Gunther Adler¹⁸ che ad un amico scriveva: «Hilberg è solo riconosciuto, forse decifrato, ma non certamente capito. [...] Ciò che mi emoziona in questo libro [*La distruzione degli Ebrei*] è lo sconforto dell'autore. [...] Alla fine, non resta nulla, se non la disperazione e il dubbio a proposito di qualunque cosa».¹⁹

A questo proposito, a proposito dello smarrimento che coglie lo storico di fronte ad una materia che i documenti non esauriscono e il cui senso continua a sfuggire e a sottrarsi alla sintesi storica (il libro di Hilberg sui “testimoni” poteva essere letto a partire da un punto qualunque, come una serie di ritratti in cui l'importanza veniva accordata all'individuale essendo impossibile una “conoscenza” globale), è piuttosto emozionante guardare una delle conversazioni tra Hilberg e Lanzmann in *Shoah*. I due sono intenti all'analisi di un documento tratto dagli archivi delle ferrovie tedesche, il cui ruolo nella deportazione degli Ebrei è ben noto. Hilberg leggeva il documento in questione da specialista; si trattava di un foglio di dimensioni ridotte, precisamente un “ordine di percorso” apparentemente ordinario. Il convoglio, indicato da un numero, era diretto a Treblinka ed era piuttosto pesante – cinquanta vagoni merce – il che ne spiegava la lentezza. In seguito ad un'attenta analisi del documento, Hilberg stimava che quel pezzo di carta indicava circa 10.000 Ebrei morti. Nel momento in cui Lanzmann gli fa notare, stupito, che il numero di morti veicolato dal percorso del treno merci era certamente superiore, lo storico si limita a rispondere: «Siamo modesti». E si è veramente presi dallo sconforto quando, piattamente, riguardando il documento delle ferrovie, Hilberg non vi riconosce che un “artefatto”: i morti non ci sono più, dice, e resta solo il documento che anche il burocrate nazista aveva certamente avuto tra le mani. Quale valore, senso, attribuirgli?

Un'apologia, se non una rivendicazione, per una storiografia capace di rappresentare la Shoah era stata indirizzata alla comunità dei ricercatori ben prima del film *Shoah* dallo storico Saul Friedländer che, con uno spirito appassionato, in un articolo del 1976 (in cui si può rintracciare a grandi linee il piano de *La Germania nazista e gli Ebrei*²⁰) aveva posto la necessità di una storia «globale» della Shoah capace di integrare tutti gli aspetti della questione: «E sempre ritorna la stessa

¹⁸ Si tratta dello storico Hans Gunther Adler, famoso soprattutto per aver ricostruito la storia del campo-ghetto in cui era stato internato (H. G. Adler, *Theresienstadt. 1941-1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft. Geschichte, Soziologie, Psychologie*, pubblicato per la prima volta nel 1955).

¹⁹ Riportato da F. Brayard, *La longue fréquentation des morts*, cit., p. 1090.

²⁰ S. Friedländer, *La Germania nazista e gli Ebrei*, tr. it. di S. Minucci, Garzanti, Milano 2009 (comprende 2 volumi: *Gli anni della persecuzione: 1933-1939* e *Gli anni dello sterminio: 1939-1945*).

domanda: come è stato possibile lo sterminio degli Ebrei, quale spiegazione si può dare *in termini storici*? [...] Gli storici si sono fino ad oggi rivolti verso l'uno o l'altro aspetto: l'azione sterminatrice dei nazisti, le reazioni (o l'assenza di reazione) della società circostante, il comportamento delle vittime. A noi però sembra che un inizio di comprensione sia possibile solo se lo storico integra tutti questi diversi aspetti in un'unica visione, in una sintesi generale. E' concepibile una tale sintesi?». ²¹

Attraverso il suo "appello", Friedländer si interrogava (e interrogava gli storici) sul senso ancora possibile di una parola e di una pratica (la rappresentazione) pressoché consustanziale alla storiografia e che sembrava però vacillare in relazione alla Shoah. Da questo punto di vista, Friedländer temeva un'evoluzione della storiografia sul nazismo da cui Auschwitz correva il rischio di scomparire dato che gli storici, spesso imbarazzati di fronte ad una possibile scrittura di e su Auschwitz, tendevano ad espellerlo dall'ambito della spiegazione storica. A questo timore si aggiungeva la preoccupazione verso quegli storici che, argomentando la necessità di comprendere pienamente la storicità del nazismo, non integravano nel proprio lavoro, se non come "accessorio", la questione della Shoah. A titolo di esempio, possiamo citare la discussione che aveva intavolato con lo storico Martin Broszat, il quale, dal canto suo, raccomandava la necessità di «restaurare» i diritti (e anche i piaceri) della narrazione storica, anche per tutto ciò che era legato ad avvenimenti come il nazismo ²².

Friedländer si è sforzato comunque di cercare delle soluzioni per restare fedele all'imperativo di una rappresentazione globale della Shoah. La sua scrittura resta il luogo di un confronto con le molteplici sfaccettature che insieme costituiscono la storia della Shoah; è una scrittura che assume il rischio a cui va incontro il proposito dell'autore che cerca di restituire al lettore un quadro il più possibile completo della storicità del nazismo. Essa rimane ammirevole proprio per la sua capacità di restare in tensione tra la preoccupazione della storicità e la coscienza della disperazione. Nel suo libro *La Germania nazista e gli Ebrei*, le testimonianze delle vittime sono integrate nel racconto in modo da non costituire una storia "altra", inspiegabile, al di fuori di un quadro di storicità. Certamente l'autore deve sforzarsi di non cedere alla linearità tipica di ogni narrazione, così come al bisogno di una conclusione a cui potersi fermare, attenere; la memoria delle vittime diventa una sorta di commento che scandisce il testo, e le voci individuali si aggiungono alla narrazione in un vero e proprio montaggio (il che naturalmente mette a dura prova la scrittura della storia) capace di iscrivere i «destini individuali»

²¹ S. Friedländer, *L'extermination des Juifs d'Europe. Pour une étude historique globale*, «Revue des études juives», CXXXV, n. 1-3 (1976), pp. 113-114. Si veda anche sul problema della rappresentazione della Shoah, S. Friedländer (a cura di), *Probing the limits of Representation. Nazism and the Final Solution*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1993.

²² Cfr. M. Broszat, *Plädoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus*, «Merkur», n. 39 (1985), pp. 373-385 e M. Broszat - Saul Friedländer, *A controversy about the historicization of National Socialism*, «New German Critic», n. 44, 1988, pp. 85-126.

in un «racconto globale della Shoah».²³ Friedländer era consapevole che la storia delle vittime accessibile attraverso diari, lettere, memorie, riguardava un micro-livello della storia, quello appunto della vita individuale, quotidiana, locale. Integrare la storia singolare e irriducibile di quello o quell'altro personaggio in una storia globale del nazismo significava occuparsi della quotidianità di una città o un ghetto qualunque. Tuttavia, a suo parere, non si trattava di isolare questo livello di analisi da una rappresentazione generale dell'epoca nazista. Se della vita di tutti i giorni si trattava, era però quella che si viveva dalla Norvegia alla Grecia, dunque delle ripercussioni di ciò che la Shoah aveva rappresentato nella vita quotidiana europea, riguardando tutti coloro che avevano assistito al massacro, ne erano stati complici, si erano opposti e ciascuno in quale modalità.

Partendo da una conoscenza precisa e completa di documenti e fonti, lo scopo Friedländer non era tanto quello di portare alla luce “fatti” nuovi, quanto cercare di chiarire le questioni veramente essenziali, anche quando queste restano senza risposta.²⁴ Ed è proprio a questo proposito che le osservazioni di Friedländer toccano il cuore della pratica storiografica, ovvero la padronanza che lo storico pretende di possedere in relazione al passato, una padronanza che viene demolita senza tuttavia essere negata. Malgrado il proprio lavoro e tutti gli sforzi sostenuti, lo storico deve saper organizzare una rappresentazione che non può essere portata a compimento. Deve essere in grado, nel proprio mestiere, di convivere con un sentimento di smarrimento (*Fassunglosigkeit*)²⁵ per le domande che restano senza risposta, pur continuando a cercarla, di convivere con testimonianze come quella di Primo Levi che riportava le parole di un SS di Auschwitz: «Qui non c'è verità».

3. I limiti della rappresentazione storica: la rappresentanza

La persistenza della problematica della rappresentazione (e la fedeltà, ugualmente problematica, che gli storici le votano) nella storia della storiografia si può facilmente spiegare in virtù della polisemia costitutiva del termine che compendia l'insieme delle operazioni da cui la pratica storica è costituita. Nell'espressione rappresentazione storica possono confluire i significati di performatività, di

²³ E. Traverso, *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica*, Ombre Corte, Verona 2006, p. 31.

²⁴ S. Friedländer, *Descrivere l'Olocausto. Verso una storia integrata*, in Id., *Aggressore e vittima. Per una storia integrata dell'Olocausto*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 19.

²⁵ Cfr. “*Conservare il senso primario di smarrimento*”. *Conversazione con Saul Friedländer*, in S. Friedländer, *Aggressore e vittima*, cit., pp. 75-94. Riflettendo su alcuni aspetti dalla complessa ricostruzione della distruzione degli Ebrei, Friedländer scrive: «Questi e altri aspetti dell'accaduto costituiscono una fonte ininterrotta di smarrimento; di uno smarrimento che nel primo confronto con la Shoah affiora dal profondo della propria comprensione del mondo e la cui percezione caratterizza ciò che è “normale” e ciò che resta “incredibile”: una reazione che scatta prima che la conoscenza si precipiti a reprimerla. Il mio libro *Gli anni dello sterminio* è il tentativo di presentare una minuziosa analisi storica sull'assassinio degli ebrei d'Europa, senza superare o recludere interamente questo senso di smarrimento iniziale» (S. Friedländer, *Descrivere l'Olocausto. Verso una storia integrata*, cit., p. 20).

movimento referenziale, di ricostruzione che, a seconda delle prospettive, vengono connessi alla storiografia, tutti significati che, nella loro diversità, hanno in comune la convinzione di rimandarci una forma di presenza rispetto al passato. E' stato Paul Ricœur, maestro nell'uso della tradizione filosofica al servizio di un'indagine sul presente, a operare una disamina della rappresentazione nel già citato *La storia, la memoria, l'oblio*.

Ricœur, interrogandosi sullo statuto della rappresentazione, sia in storia che nell'ambito della memoria, riflette proprio sull'effetto di "presenza" che, all'interno della rappresentazione, sembra portare con sé la figura del testimone. Il punto di partenza della sua indagine era stata l'inquietudine per una memoria che tendeva all'abuso e all'eccesso accompagnata però alla convinzione di dover preservare i diritti della testimonianza, così come il ruolo della pratica storica nell'appropriazione del passato. E' dunque possibile conciliare la memoria (ferita, abusata, ingigantita, doverosa) con delle categorie epistemologiche (che è ciò che tenta di fare la storia mettendo al proprio servizio la memoria) e con le preoccupazioni di un'etica della verità?²⁶ Le analisi di Ricœur, in altri termini, nascono da un interrogativo riguardo alla "presenza" del passato così come può emergere, in maniere differenti se non opposte, dalla storia e dalla memoria, l'una rivendicando la propria "scientificità", il riferimento alle fonti, l'altra mettendo in primo piano la propria capacità di far risorgere, empaticamente il passato. In questo quadro, Ricœur, riflettendo sullo statuto della rappresentazione, cercava di trovare un compromesso che, senza annullare quello che definiva il «miracolo della memoria» (ovvero la sua felice capacità di «riconoscimento»²⁷) fosse in grado di trovare uno statuto conveniente per la rappresentazione storica; uno statuto che non riconducesse la pratica storiografica ad una posizione meramente realista (o di un «realismo ingenuo») ma che si mostrasse comunque capace di salvaguardarne due elementi essenziali, ovvero l'obiettivo di cogliere il passato e la vocazione veritativa.

Ricœur non si proponeva di scrivere un trattato di metodologica storica, ma si rivolgeva alla storia per porle una domanda filosofica (e politica), una domanda che era del resto già emersa dalle aporie sul tempo che avevano scandito *Tempo e racconto*²⁸. Ne *La memoria, la storia, l'oblio*, la problematica della rappresentazione del

²⁶ Cfr. a questo proposito N. Weill, *Paul Ricœur, Yosef Hayim Yerushalmi: lectures croisées*, cit., in particolare p. 1022 e ss.

²⁷ P. Ricœur, *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*, «Annales HSS», cit., p. 736.

²⁸ «Mirare al cuore dell'operazione storiografica contemporanea, cominciando da una meditazione su Platone, Aristotele e Agostino, non va da sé. Se Ricœur legge gli storici (come tutti sanno che fa) è per porre loro una domanda, precisa, filosofica (quella delle aporie del tempo in *Tempo e racconto*). Per riflettere sulla storia, egli comincia partendo da tutt'altro: vi arriva in un momento preciso della sua riflessione o meditazione, quando essa diventa un punto di passaggio obbligato, anzi un obiettivo. Inoltre, in questo approccio, mai monodico, ma melodico come era suo costume, la storia non è mai l'unico oggetto, l'unico obiettivo: *La memoria, la storia, l'oblio* non è (solo) una critica della ragione storica, e ancor meno un trattato di metodo storico. L'opera si scaglia contro una duplice, rovinosa *hubris*, quella di una storia che mira a ridurre a sé la memoria e quelle d'una memoria

passato costituisce il filo rosso che collega le tre parti che compongono l'opera: una fenomenologia della memoria, un'epistemologia della storia e un'ermeneutica della condizione storica. I tre approcci interrogano, man mano che la riflessione si articola, l'enigma della rappresentazione dell'assente, che è il vero oggetto del libro. Ora, la rappresentazione dell'assente si offre come aporetica già a livello della fenomenologia della memoria; e tuttavia le "soluzioni" previste, possibili sul piano della memoria non possono essere trasposte né sul piano epistemologico, né su quello ermeneutico. Già la rappresentazione mnemonica pone, nel quadro di un'indagine fenomenologica, la problematica duplicità del proprio noema: l'oggetto della rappresentazione è l'immagine presente di un oggetto assente o è il risultato di una ricerca in base a cui possiamo affermare che si ricorda senza le cose ma «con il tempo»? Di fronte al dubbio rispetto alla verità della rappresentazione, la memoria ci può però offrire la «felicità del riconoscimento». Questo processo non può essere tuttavia riproposto nel caso della rappresentazione storica, la cui verità rimane corrosa dall'enigma dell'assente – e questo soprattutto nella fase di scrittura dell'operazione storiografica, in cui si manifesta l'intenzionalità della storia di rappresentare il passato così come esso si è prodotto²⁹. Detto altrimenti, sulla fedeltà della memoria che il riconoscimento ci offre, si innesta il desiderio di verità della storia, desiderio che si concretizza nella fase scritturale della storia in cui emerge nella sua problematicità la questione della fedeltà tra la scrittura a monte della storia – gli archivi – e la scrittura della conoscenza storica, la storiografia. Il percorso di Ricœur non si propone di sminuire la portata referenziale del discorso storico, né di sostenere quello che egli stesso definisce un «realismo ingenuo». Piuttosto cerca di mostrare che investire sulla pratica della rappresentazione – considerarla cioè centrale per accreditare la pratica storica – non può fare astrazione dalla consapevolezza della sua fragilità in relazione alla verità. La pretesa della storia di rappresentare il passato non può costituire il sostegno, il sostrato di alcun genere di realismo in relazione al passato stesso e cercare di combattere la memoria su questo terreno significa inseguire un fantasma della verità capace al massimo di ossessionare entrambe, memoria e storia, senza poter essere colto da nessuna delle due. La consapevolezza di fragilità della rappresentazione storica non può inoltre essere affrontata in approccio alla storiografia unicamente epistemologico. Si tratta, infatti, di una problematica che oltrepassa le risorse dell'epistemologia storica e suscettibile invece di trovare una risposta sul piano di un'ermeneutica che si articoli su due versanti. Il primo versante è quello critico, il cui scopo consiste nell'opporre dei limiti alla pretesa totalizzante del sapere storico; il secondo è quello ontologico, che si sforza di assumere la condizione storica dell'essere umano, ovvero un «regime

collettiva che tende a «rendere vassalla» la storia, mentre egli cerca di arrivare alla *phronêsis*, ad una consapevolezza illuminata» (F. Hartog, *L'inquietante étrangeté de l'histoire*, cit., p. 66).

²⁹ E' necessario ricordare che per Ricœur le fasi dell'operazione storiografica (documentaria, spiegazione/comprendimento, e scrittura) restano evidentemente inscindibile e sarebbe scorretto concepirle in senso cronologico. Precisamente, la scrittura attraversa l'interezza dell'operazione storiografica, concernendo tutte le sue fasi.

di esistenza collocato sotto il segno del passato come non essente più ed essente stato»³⁰.

Al fine di sottolineare il fatto che la rappresentazione storica apre una serie di problematiche che l'epistemologia non può dirimere. Ricœur propone di sostituire la parola «rappresentazione» con quella di «rappresentanza» (in *Tempo e racconto* aveva proposto anche «luogotenenza»), parola che condensa in sé «tutte le aspettative, tutte le esigenze e tutte le aporie legate a quella che altrove viene chiamata l'intenzione o l'intenzionalità storica»³¹.

Essa indica l'attesa della verità che è sottesa all'operazione storiografica e che, attraversando l'interezza di tale operazione, termina e si compie nel lettore ma soprattutto nel cittadino nel lettore, con il quale ha senso il patto di verità che lo storico assume quando si mette al lavoro³².

Il filosofo scrive che la parola rappresentanza:

Designa l'aspettativa, connessa con la conoscenza storica, nei confronti di costruzioni che costituiscono ricostruzioni del corso passato degli avvenimenti. Abbiamo precedentemente introdotto questa relazione sotto i tratti di un patto fra lo scrittore e il lettore. A differenza del patto fra un autore e un lettore di finzione, che riposa sulla duplice convenzione di sospendere l'aspettativa di qualsiasi descrizione di una realtà extralinguistica e, di contro, di favorire l'interesse del lettore, l'autore e il lettore di un testo storico convengono che verranno trattati situazioni, avvenimenti, concatenamenti, personaggi che sono realmente esistiti in precedenza, vale a dire prima che ne sia fatto il racconto, laddove l'interesse o il piacere della lettura vengono quasi in aggiunta. La questione che ora si pone è di sapere se, come, in quale misura, lo storico soddisfi l'aspettativa e la promessa sottoscritte da questo patto³³.

Ben al di là della «scienza», il concetto di «rappresentanza» fa dunque riferimento a un'ermeneutica della condizione storica e della ricezione, parti integranti dell'operazione storiografica. Naturalmente Ricœur è perfettamente consapevole del fatto che il termine «rappresentanza» è lungi dal costituire una soluzione alle aporie della rappresentazione, nel senso che in storia resta comunque l'enigma del passato come una conoscenza senza riconoscimento (o una conoscenza «smarrita» nel senso dello smarrimento vero e proprio compagno di strada del lavoro dello storico, di cui parlava Friedländer): «L'idea di rappresentanza, allora, è la maniera meno cattiva di rendere omaggio a un cammino ricostruttore, il solo disponibile al servizio della verità in storia»³⁴.

Nella disamina delle difficoltà inerenti al concetto di rappresentazione, Ricœur non si è sottratto ai problemi specifici posti dalla Shoah nella misura in cui ha portato a una sorta di implosione dell'operazione storiografica, a partire proprio

³⁰ P. Ricœur, *La storia, la memoria, l'oblio*, cit., p. 450.

³¹ Ivi, p. 396.

³² Il «patto» con il lettore è una costante de *La memoria, la storia, l'oblio*. In particolare cfr. ivi pp. 396 e ss.

³³ Ivi, pp. 396-397.

³⁴ Ivi, p. 407.

dalla fase documentaria e, precisamente, a partire dalla testimonianza che finisce per attraversare, anch'essa, l'operazione storiografica da un capo all'altro. Infatti «la testimonianza non termina la sua corsa con la costituzione degli archivi, essa risorge alla fine del percorso epistemologico al livello della rappresentazione del passato per mezzo di racconti, artifici retorici, messa in immagini»,³⁵ per terminare e compiersi nel «lettore», ma più esattamente in una società capace di ascoltarlo. E del resto, se questo discorso è valido per qualunque ricerca storica, in relazione alla Shoah il testimone è centrale e corrode sin dall'origine la metodologia storica, dato che si tratta, per il sopravvissuto, di una testimonianza che non si lascia inquadrare nel «questionario» dello storico: «[Queste testimonianze] resistono alla spiegazione e alla rappresentazione storiografiche. E, innanzitutto, resistono all'archiviazione. Il problema posto, allora, è quello della significazione di siffatte testimonianze al limite, sulla traiettoria di un'operazione storiografica che incontra i suoi limiti a ogni fase e fin nella sua più esigente riflessione».³⁶ Sono gli stessi dubbi riportati da Raul Hilberg a proposito del suo stesso lavoro e le stesse inquietudini di Friedländer relative ad una storia che si racconta senza compimento.

Senza la consapevolezza della mancanza che abita necessariamente il discorso storico, non ci si ritrova nella storia, ma nel museo del passato in cui è possibile passeggiare come un turista alla ricerca delle lezioni edificanti della storia, un museo ben più rassicurante dello smarrimento che, come pensava Friedländer, la storiografia doveva assumere. La storia, per dirla con Michel de Certeau, «non è mai sicura».³⁷

³⁵ Ivi, p. 226.

³⁶ Ivi, p. 227.

³⁷ *La storia non è mai sicura* è il titolo di un paragrafo con cui Certeau introduce il *corpus* del testo sulla possessione di Loudun (M. de Certeau, *La possessione di Loudun* (1978), tr. it. di R. Lista, Clueb, Bologna 2012).

Scuse di stato e altre richieste di perdono storico Problemi e promesse della riconciliazione delle memorie

Graziano Lingua

Abstract

Negli ultimi decenni si sono moltiplicate le richieste di perdono da parte di istituzioni (stati e chiese in particolare) per i propri crimini collettivi passati. Il presente saggio analizza da un punto di vista filosofico il senso di questa attitudine nei confronti della memoria e dei suoi effetti politici. A partire da alcuni esempi emblematici ci si interroga innanzitutto sulla natura del legame tra passato e presente, e sulla possibilità di concepire una responsabilità verso le colpe delle generazioni precedenti. Riferendosi poi ai lavori di P. Ricoeur, l'autore analizza il nesso tra memoria e perdono e fa emergere il profilo morale implicato dalla memoria collettiva e la sua rilevanza per comprendere il significato delle scuse di stato. In conclusione viene preso in esame il profilo più strettamente politico della responsabilità nei confronti delle violenze del passato, analizzando la nozione di giustizia ricostruttiva proposta da J.-M. Ferry.

In the last decades, many political and religious institutions have asked for forgiveness because of collective crimes of the past. This paper offers a philosophical analysis of the meaning of this attitude towards the political effects of collective memory. Starting from some symbolic examples, the text begins by studying the nature of the bond between past and present, and the possibility to conceive a responsibility for the crimes and sins of previous generations. After this, the author analyses the connection between memory and forgiveness, with particular reference to the works by Paul Ricoeur, and he individuates the moral profile entailed by collective memory and its importance to understand the meaning of institutional apologies. In conclusion, the political nature of the responsibility towards the violence of the past is taken in deeper examination, with particular attention to the notion of “reconstructive justice” proposed by J.-M. Ferry.

Keywords: collective memory; forgiveness; reconstructive justice; Ricoeur; J.-M. Ferry;

«Resto sconcertato dall'inquietante spettacolo cui danno luogo qui l'eccesso di memoria, là l'eccesso di oblio, per tacere dell'influenza delle commemorazioni e degli abusi di memoria – e di oblio. L'idea della giusta memoria è, in proposito, uno dei miei temi civici confessati»¹

Da alcuni decenni il tema della memoria e della sua valenza politica e sociale ha goduto di un particolare favore. Come ricorda Jan Assmann all'inizio del suo fortunato lavoro, *La memoria culturale*,² questo fatto ha precise ragioni contestuali perché risponde ad una serie di fattori. Assmann ne elenca tre in particolare: lo sviluppo dei media elettronici e le potenzialità sempre più elevate di memoria artificiale, la sensazione che la tradizione culturale della “vecchia Europa” sia giunta al termine e si possa farla sopravvivere solo nel ricordo e nel commento, la consapevolezza, ed è questa la ragione che egli ritiene più importante, che la generazione dei testimoni delle più grandi catastrofi del XX secolo stia ormai estinguendosi.

Se il senso di crisi della cultura europea poteva essere un tratto specifico della sensibilità post-storica degli anni '90, periodo in cui Assmann scriveva, e oggi non sembra più avere la stessa rilevanza, si può dire invece che la prima ragione da lui accampata si sia sicuramente accentuata negli ultimi anni, perché la capacità offerta dal digitale di archiviare dati di ogni genere si è sviluppata esponenzialmente. Più complesso è comprendere che cosa stia avvenendo nei confronti del terzo fattore citato da Assmann: sicuramente la memoria vivente dei testimoni delle tragedie del '900 si è, per ragioni di fatto, ulteriormente affievolita, ma il bisogno di fare memoria di questi eventi e la discussione su come debbano essere trattate le violenze del passato resta aperta. Si prenda ad esempio la Shoah, o in Italia la questione delle foibe. Non c'è celebrazione di anniversario, giornata della memoria o del ricordo, affissione di lapide commemorativa, intitolazione di strada e piazza che non alimenti un qualche intervento polemico.

Non voglio con questo dire che questo genere di conflittualità sia una caratteristica unicamente contemporanea. Da sempre si è fatto un uso politico della storia e il modo con cui si è raccontato il passato è servito a dare una specifica interpretazione del presente. La costruzione di una memoria collettiva, più o meno conflittuale, fa parte integrante della costruzione dell'identità sociale e politica di una

¹ P. Ricoeur, *La memoria, la storia e l'oblio*, trad. it. di D. Iannotta, Cortina, Milano 2003, p. 7

² J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997, p. VII. Si veda al riguardo: C. Ginzburg, *Memoria e Globalizzazione*, in «Quaderni Storici», 40 (2005), pp. 657-669.

comunità ed è funzionale al consolidamento dei legami sociali. Nell'insieme delle operazioni messe in atto per questa costruzione c'è tuttavia un fenomeno molto particolare che ha caratterizzato in modo evidente i decenni a cavallo del secolo e che tocca da vicino l'attitudine pubblica nei confronti delle grandi tragedie del passato e delle violenze che le hanno segnate. Sto parlando della richiesta di perdono da parte di istituzioni (stati e chiese in particolare) per i propri crimini collettivi passati, in molti casi talmente lontani nel tempo che coloro che chiedono perdono non sono direttamente responsabili e tantomeno è facile identificare chi siano gli eredi a cui questa richiesta viene indirizzata. Questi gesti hanno un valore simbolico e come tali suscitano una reazione emotiva perché intervengono nel conflitto con un dispositivo, il perdono, di evidente matrice religiosa, che risulta spiazzante sia rispetto al faticoso lavoro della ricerca storica, sia rispetto agli strumenti giuridici di accertamento della giustizia. Se però ci si sofferma con maggiore attenzione sulle dinamiche che sono messe in gioco da questo tipo di richiesta e dalle questioni che essa solleva ci si rende conto che le implicazioni sono tutt'altro che anodine. Può uno stato o una chiesa chiedere perdono, stando il fatto che il perdono è sempre un'azione individuale e connessa con colpe di cui si è in qualche modo responsabili? Questo tipo di richieste è possibile di fronte a grandi crimini di massa o nasconde un tentativo di liquidare con troppa facilità colpe imperdonabili? Come si intersecano poi la scuse di stato con la ricerca storica? Non si corre il pericolo di sostituire il lavoro scientifico con un «un atto militante e a carattere emotivo»³, che finisce per rendere ancora più difficile l'accertamento della verità storica?

Questi sono solo alcuni dei molti problemi su cui vale la pena di riflettere per meglio inserire questo tipo di azioni pubbliche nella questione complessiva della valenza politica della memoria. In questo saggio dopo una breve ricostruzione di due insieme di casi di richieste di perdono (§1) cercherò di delineare alcune questioni in essi implicate, proponendo tre passaggi. Innanzitutto mi interrogherò sulla natura del legame tra passato e presente e sulla possibilità di concepire una responsabilità verso le colpe delle generazioni precedenti (§2). Riferendomi poi ai lavori di P. Ricoeur sul nesso tra memoria e perdono, farò emergere il profilo morale implicato dalla memoria collettiva e la sua rilevanza per comprendere il significato delle scuse di stato (§3). Passerò poi in conclusione al profilo più strettamente politico della responsabilità nei confronti delle violenze del passato, analizzando la nozione di giustizia ricostruttiva proposta da J.-M. Ferry (§4).

1. Scuse di stato e richieste di perdono delle chiese

Può essere interessante in prima battuta ripercorrere alcuni esempi di richiesta pubblica di perdono che hanno indotto ad una riflessione che va al di là di una semplice presa di posizione emotiva. All'interno della grande quantità di ricorrenze

³ M. Bettini, *Il perdono storico. Dono, identità, memoria, oblio*, in «il Mulino», 3 (2000), p. 411

di questi atti, che coinvolgono ormai le relazioni internazionali a livello globale⁴, mi soffermerò su due insiemi di essi, le scuse di stato avvenute nel contesto europeo relative alle memorie nazionali confliggenti e quelle provenienti dalla Chiesa Cattolica rispetto a colpe di un passato anche molto lontano, come le crociate o l'inquisizione. Il primo insieme è significativo perché tocca da vicino il processo di costruzione dell'Unione europea e mostra quanto sia importante il rapporto con la storia e la memoria quando si tratta di dare una base etica condivisa ad una conformazione politica, in questo caso non nazionale, ma sovranazionale. Il secondo è interessante invece per il lavoro intellettuale che è stato condotto a livello filosofico e teologico per giustificare l'atteggiamento di richiesta di perdono rispetto ad eventi che si riferiscono a contesti radicalmente diversi da quelli attuali, nonché per lo sforzo di sistematizzare alcune questioni teoriche che esulano dal solo ambito religioso e possono quindi contribuire direttamente al nostro discorso.

Cominciamo allora dal primo insieme. Tra le scuse di stato più significative dal punto di vista politico si possono ricordare quelle della Germania occidentale rispetto ai crimini commessi sotto il regime nazista, inaugurate dal cancelliere Willy Brandt che si inginocchiò in silenzio davanti ad un monumento alle vittime del Ghetto, durante la sua visita a Varsavia il 7 dicembre 1970. Nella stessa direzione si può ricordare il famoso abbraccio tra Helmut Kohl e il nuovo presidente polacco Tadeusz Mazowiecki il 12 novembre 1989, nell'occasione di una messa di riconciliazione celebrata a Krzyzowa in Polonia⁵. Sempre Kohl è stato protagonista, insieme a Vaclav Havel del processo di riconciliazione tedesco-ceca, che è confluito nella dichiarazione comune siglata il 21 gennaio 1997. Altro caso significativo è la Polonia dove il presidente Lech Wałęsa ha chiesto perdono alla tribuna del Knesset per le violenze contro gli Ebrei durante la seconda guerra mondiale e il suo successore Aleksander Kwaśniewski si è scusato a nome dei suoi concittadini nei confronti dei polacchi, per i torti causati dal regime comunista. A questi due esempi se ne possono accostare molti altri: Jacques Chirac, in occasione della commemorazione della retata del Velodromo d'Hiv nel 1995 ha chiesto perdono per il ruolo giocato dalla polizia francese, richiesta che è stata iterata dal presidente Emmanuel Macron nella commemorazione del 2017⁶.

Questi gesti risultano particolarmente significativi in un contesto come quello europeo, il cui passato è carico di una serie di contenziosi che pesano sulle relazioni tra stato e stato, costituendo un impedimento reale per una piena integrazione. Nondimeno questi gesti hanno suscitato un ampio dibattito rispetto alla valenza e all'opportunità di chiedere scusa per atti, come quelli commessi dal regime nazista,

⁴ Per un panoramica non esaustiva si veda il numero monografico della rivista «Raison Publique», 10 (2009) dal titolo *Excuses d'État*.

⁵ Per maggiori dettagli rispetto ai due gesti divenuti emblematici del processo di riconciliazione tedesco-polacco si veda A. Bazin, *Excuses et gestes symboliques dans le rapprochement de l'Allemagne avec ses voisins à l'Est*, in «Raison publique», cit.

⁶ Per un quadro sintetico di queste richieste di perdono cfr. J.-M. Ferry, *La question de l'état européen*, Gallimard, Paris, 200, pp. 299-301.

che nella loro atrocità, possono apparire come imperdonabili. Essi tuttavia si sono imposti come momenti di riflessione collettiva sulle ragioni per costruire una memoria comune come presupposto necessario non soltanto ad una riconciliazione tra paesi dello stesso continente, ma per dare una base etica comune al processo riunificazione europea.

Rappresentano un caso altrettanto interessante ed emblematico le richieste di perdono avanzate dalla Chiesa Cattolica per i propri crimini ed errori passati. Il pontefice che ha maggiormente contribuito a esse è sicuramente stato Giovanni Paolo II, anche se già Paolo VI nell'enciclica *Ut Unum Sint* aveva implorato perdono per le responsabilità ecclesiali⁷ e alcuni testi del Concilio Vaticano II si erano impegnati particolarmente rispetto alle colpe verso le altre confessioni cristiane⁸. Molteplici sono gli atti di contrizione compiuti da Karol Wojtyła come la richiesta di perdono agli Indios dell'America latina e agli africani deportati come schiavi. Il momento culmine che ha fatto da catalizzatore del processo di purificazione delle memorie voluto da Karol Wojtyła è però senza dubbio il Giubileo del 2000⁹. Proprio nel contesto dei lavori preparatori di questo evento, la Commissione Teologica Internazionale ha pubblicato un documento dal titolo *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*¹⁰, utile per comprendere il senso del riconoscimento di colpa, così come viene vissuto e interpretato da parte della Chiesa. Due sono gli estremi che la Commissione vede all'orizzonte: da una parte il rischio di un atteggiamento meramente apologetico che, a partire dalla pretesa di un fondamento trascendente dell'istituzione ecclesiastica, tenda a esonerare la Chiesa «dal dovere di rammaricarsi profondamente per le debolezze di tanti suoi figlie»¹¹, dall'altra una «indebita colpevolizzazione, fondata sull'attribuzione di responsabilità storicamente insostenibili»¹².

Se la richiesta di perdono fatta dal Papa o da altre autorità religiose cattoliche impegna innanzitutto la chiesa, essa tuttavia viene presentata da Giovanni Paolo II come una sfida che deve coinvolgere in un impegno comune credenti e non credenti. Lo stesso Pontefice, in occasione del simposio Internazionale di studio sull'Inquisizione tenutosi il 31 ottobre 1998, sottolinea l'intento esemplare dell'atteggiamento ecclesiastico e la speranza che «i responsabili politici e i popoli,

⁷ Paolo VI, *Ut unum sint*, 25 maggio 1995, n. 88.

⁸ *Gaudium et spes*, 36.

⁹ Non è un caso che nella bolla di indizione del Giubileo (*Incarnationis mysterium* – 29 novembre 1998), Giovanni Paolo II individuava nella purificazione della memoria l'obiettivo centrale della celebrazione giubilare. Per le diverse richieste di perdono di Giovanni Paolo II si veda: L. Accattoli, *Quando il papa chiede perdono*, Mondadori, Milano 1998.

¹⁰ Il documento è stato approvato nella sua forma definitiva nella sessione del 29 novembre – 3 dicembre 1999. Per l'edizione italiana si veda Commissione Teologica Internazionale, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, EDB, Bologna 2000, d'ora in poi citato come MR seguito dal numero di pagina.

¹¹ Giovanni Paolo II, *Tertio millennio adveniente*, 35.

¹² MR, p. 32.

soprattutto quelli coinvolti in drammatici conflitti, alimentati dall'odio e dal ricordo di ferite spesso antiche, si lascino guidare dallo spirito di perdono e di riconciliazione»¹³.

2. Memoria, storia e responsabilità intra-generazionale

Il documento della Commissione Teologica Internazionale evidenzia in modo chiaro che il perdono è un atto di natura etica e che come tale non può sostituirsi alla ricerca storica. Ecco perché il testo sottolinea con forza la necessità di prestare attenzione «agli elementi di differenziazione ed estraneità»¹⁴, per non applicare indebitamente giudizi e valutazioni che provengono dalla sensibilità contemporanea a fasi della storia completamente diverse dal presente. Il nucleo del documento è però il modo con cui viene affrontata la questione delle colpe storiche e della responsabilità morale che la Chiesa ha nei loro confronti. La Commissione propone una precisa distinzione tra *responsabilità soggettiva*, imputabile soltanto ai soggetti che hanno compiuto le azioni e che cessa con la morte di costoro, e la *responsabilità oggettiva* che invece sopravvive agli attori implicati direttamente e si applica alle conseguenze degli atti criminosi che si prolungano nella storia, potendo diventare anche «un fardello pesante sulla coscienza e la memoria dei discendenti»¹⁵. L'elemento di oggettività e di permanenza della responsabilità è dato dal fatto che esiste una solidarietà che lega il passato e il presente. Se così non fosse non avrebbe alcun senso, non solo sentire il peso di colpe passate, ma anche arrivare a chiedere perdono per esse.

Dal punto di vista teologico questa continuità viene giustificata attraverso il fondamento trascendente della comunione ecclesiale e il ricorso alla dottrina cattolica della comunione dei santi, «in forza della quale i battezzati di oggi si sentono legati ai battezzati di ieri»¹⁶, e percepiscono quindi il dovere di assumere su di sé le loro colpe. Più complesso è pensare questa continuità nella responsabilità al di fuori di un discorso teologico, cioè in un contesto in cui non è possibile “sostanzializzare” l'identità di una istituzione, come avviene nel caso della Chiesa, e dove è difficile concepire la permanenza in termini sovrastorici di quella che la Commissione chiama responsabilità oggettiva. Che cos'è infatti che crea il legame tra le colpe del passato e la loro rilevanza per il presente, se ci limitiamo ad una prospettiva secolare? Ha senso che un leader politico di oggi chieda scusa per colpe commesse dai suoi predecessori? Si potrebbe rispondere che il legame di identità è di carattere biologico perché siamo i discendenti di chi ha commesso orrori, magari anche molte generazioni fa. Si può attribuire questo legame ad una identità

¹³ Giovanni Paolo II, *Discorso* ai partecipanti al Simposio internazionale di studi sull'Inquisizione, 31 ottobre 1998.

¹⁴ MR, p. 35.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

nazionale comune, al fatto per esempio che come italiani si è responsabili di ciò che hanno fatto un tempo altri italiani. È però evidente che questo genere di eredità non è per nulla lineare ed è difficile da individuare in modo preciso. Ciò che piuttosto entra in gioco è una solidarietà intergenerazionale radicata nel nesso tra colpa e memoria, cioè nel fatto che le colpe del passato, al di là dei legami oggettivi che possiamo avere nel presente con coloro che le hanno commesse, pesano sul presente e possono diventare dei reali impedimenti all'azione sia a livello collettivo, sia a livello individuale, perché alimentano il risentimento e la vendetta.

Nelle richieste pubbliche di perdono emerge innanzitutto il bisogno che si ha di dare un risarcimento simbolico nei confronti delle vittime che travalica il discorso storiografico e implica invece un profilo squisitamente morale. Ora il discorso scientifico distaccato non è in grado da solo di «affrontare le implicazioni morali e politiche del nostro passato»¹⁷. Non è infatti la storia che può rispondere a questo bisogno, perché esso tocca da vicino una continuità antropologica che ha a che fare con quella che Hegel ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* aveva chiamato la “causalità del destino”¹⁸, per cui le violenze del passato si vendicano sui rapporti presenti. È questa continuità storica prodotta dalla violenza che fa sì che le vittime del passato sollecitino nelle generazioni viventi un senso di responsabilità. Se c'è quindi “un passato che non passa” esso è appunto questa eredità della violenza che si riattiva nel presente, ed esso evidenzia l'esistenza di qualcosa come una memoria morale collettiva che è strettamente legata all'identità storica delle comunità e alla loro provenienza.

Non a caso uno dei luoghi in cui la causalità del destino appare con tutta evidenza è la Shoah, evento che, nella sua mostruosità e nel suo estremo orrore, sembra sfuggire ad ogni rappresentazione storica e si consegna piuttosto al giudizio e alla protesta morale. Quando negli anni Ottanta scoppiò in Germania la controversia nota come *Historikerstreit*, l'oggetto del contendere era appunto la questione di come fosse possibile comprendere i crimini del regime nazista, senza rendersi in qualche modo complici di una strategia apologetica. Il dibattito si sviluppò soprattutto a partire dal tentativo di Ernst Nolte di dissolvere la singolarità dei crimini nazisti, inserendola in un contesto più ampio di crimini di stato dove a costituire il «prius logico e fattuale» sarebbero stati i Gulag staliniani, di cui lo sterminio degli ebrei rappresenterebbe soltanto «una reazione, una copia deforme e non una prima copia o un originale»¹⁹. Jürgen Habermas, intervenendo in questa discussione, mise l'accento sul fatto che in realtà il revisionismo di Nolte non andava compreso come una semplice posizione storiografica, ma rispondeva

¹⁷ C. Ginsburg, *Memoria e globalizzazione*, cit., p. 665

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, trad. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1972, p. 396.

¹⁹ E. Nolte, *Il passato che non vuole passare*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa*, Einaudi, Torino, 1987, p. 8.

piuttosto ad un tentativo di discolpare la Germania, cioè aveva una chiara connotazione morale e su questo piano andava giudicata²⁰.

Come ha fatto notare Ricoeur, questo spostamento nell'ordine del giudizio morale lascia invariati gli aspetti storiografici, o meglio pone in modo chiaro come la causalità del destino storico renda difficile separare la prospettiva storiografica da quella morale, rischiando anzi di concentrare l'attenzione soltanto su quest'ultima²¹. Non si tratta certo di accettare la postura revisionista di Nolte, ma di domandarsi se non sia possibile trovare un rapporto più stretto tra il distanziamento critico dello storico e l'attitudine morale di giudizio politico sul passato, tra il lavoro storiografico e la memoria collettiva.

D'altro canto è proprio in questa linea che lo stesso Ricoeur sviluppa la sua complessa analisi della memoria in *La memoria, la storia e l'oblio*²², in cui egli compie il tentativo di articolare i presupposti del lavoro di ricostruzione storica con le questioni poste da una politica della memoria. È nell'analisi di questa costellazione di problemi che emerge la questione di come sia possibile una memoria «felice e pacificata»²³ e di come essa si correli con il lavoro storiografico. C'è infatti secondo Ricoeur una competizione fra la memoria e la storia, tra la fedeltà della testimonianza e la ricerca di verità dello storico di professione, che proprio i grandi crimini del XX secolo mettono in evidenza nel momento in cui «hanno lasciato la loro impronta traumatica sui cuori e sui corpi»²⁴. Questa competizione non può risolversi a favore della storia perché il lavoro di distanziamento critico allontana per forza dall'emozione della testimonianza, mentre la memoria, sia sul suo versante individuale, sia su quello collettivo, porta al proprio interno una continuità diretta con l'esperienza vivente. Tuttavia la storia ha il privilegio della critica, può correggere e smentire la memoria quando essa si fa troppo idiosincratICA e, ripiegandosi sulle sofferenze della propria comunità, diventa indifferente alle sofferenze delle altre comunità²⁵. Così facendo la storia offre alla memoria l'istanza della giustizia e dell'equità, che impone un processo di decentramento, in cui la narrazione dei testimoni è chiamata a rispondere sulla verità del proprio raccontare. E questo vale in particolare quando in gioco c'è una violenza subita o perpetrata, rispetto a cui è facile scivolare nell'amnesia auto-giustificatoria o nella vendetta. Se quindi si vuole trovare un legame tra storia e memoria bisogna andare secondo Ricoeur a quell'enigma sepolto nel passato che è la colpa. La causalità del destino

²⁰ J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987. Per un'analisi del contesto e della posizione habermasiana si veda S. Petrucciani, *Habermas, il nazismo e l'identità nazionale tedesca*, in «Passaggi», II (1988), 2, pp. 58-67.

²¹ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., pp. 474ss.

²² P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit. Sul tema della memoria in Ricoeur si può vedere A. Martinengo, *Il pensiero incompiuto. Ermeneutica, ragione, ricostruzione in P. Ricoeur*, Aliberti, Roma 2008, pp. 116-131.

²³ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 652.

²⁴ Ivi, p. 708.

²⁵ Ivi, p. 710.

che riattiva le violenze del passato ha a che fare quindi con le ferite che non hanno avuto una riconciliazione e che non si sono ancora rimarginate, e queste ferite si collocano ad un livello più profondo e duraturo della tracce documentarie. È a questo livello che si può concepire una continuità che giustifica le scene pubbliche di contrizione e di penitenza rispetto a situazioni del passato per cui coloro che chiedono perdono non sono personalmente gli aggressori e le persone a cui si rivolgono non hanno subito personalmente il torto. Ciò che crea la linea di continuità è qualcosa come una memoria morale collettiva, una solidarietà che ha a che fare con l'identità storica di una determinata comunità e comporta, magari in modo non tematizzato, un legame intra-generazionale.

3. Il perdono difficile e la guarigione della memoria

Proprio intorno al nesso tra memoria e colpa, Ricoeur offre una analisi che può esserci utile per comprendere a fondo la portata dell'esperienza del perdono e di conseguenza anche il senso delle scuse pubbliche che qui ci interessa. In particolare è significativo il rapporto che egli rileva tra perdono e oblio²⁶, come elemento complementare della memoria, che rappresenta la insuperabile finitezza della condizione storica²⁷. Ci potrebbe infatti essere una parentela troppo facile tra oblio e perdono, quando quest'ultimo ha la sola funzione di rimuovere fatti tragici, e le richieste istituzionali di perdono potrebbero rappresentare un esempio di amnesia istituzionalizzata, un cancellare le tracce psichiche e sociali come se niente fosse accaduto²⁸. Ricoeur ne è consapevole e ne tratta (anche se questo non è il centro della sua teoria del perdono), a partire dalla provocazione di Jacques Derrida secondo cui c'è oggi una teatralizzazione del perdono e nella «grande scena del pentimento» si sono inseriti «il simulacro, il rituale automatico, l'ipocrisia, il calcolo e la scimiettatura»²⁹. Le richieste di scuse e gli atti di pentimento a livello politico mostrano quanto possa essere ambiguo il perdono, denunciano le sue patologie, che fanno il paio con le patologie della memoria. Il perdono può nascondere un oblio irresponsabile che punta all'amnesia ed elude ciò che c'è di imperdonabile nelle grandi tragedie e nei crimini contro l'umanità. Proprio per questo secondo Derrida ogni volta che il perdono è posto al servizio di una finalità come quella di ristabilire una normalità e riconciliare le memorie, non è puro, perché «esso dovrebbe restare eccezionale e straordinario, a prova dell'impossibile»³⁰. Tuttavia, dice Ricoeur, «c'è il perdono»³¹, cioè, dal punto di vista fenomenologico, questo atto non solo non è

²⁶ Ivi, 649.

²⁷ Secondo Ricoeur sono due le forme principali dell'oblio: l'oblio inteso come pura cancellazione delle tracce e l' "oblio di riserva", dove ciò che è obliato va a archiviarsi in una specie di virtualità che può essere riattivata. Cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 595.

²⁸ Ivi, p. 667.

²⁹ J. Derrida, *Le siècle et le pardon*, intervista pubblicata in *Le monde des débats*, dicembre 1999.

³⁰ *Ibid.*

³¹ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 661.

impossibile, ma diventa in alcuni casi auspicabile come unica via per guarire la memoria e compiere il suo lutto³². Certo occorre distinguere tra un “perdono facile” che pretende semplicemente di sganciarsi dalla memoria in nome di qualche istanza che chiede la cancellazione della colpa, e un “perdono difficile”, che si fonda invece su una memoria che fa i conti con il passato. Il primo tipo di perdono può avere figure diversificate: ne sono un esempio il perdono di autocompiacimento, fondato sull’idea che ciò che è stato e stato ed è inutile parlarne; il perdono di benevolenza «che vorrebbe fare economia della giustizia e cospira con la ricerca dell’impunità»³³ e il perdono d’indulgenza, come semplice assoluzione, che incarna la forma di oblio peggiore³⁴. Il perdono difficile tocca invece un’esperienza di profondità, un’irruzione verticale che incide direttamente sulla colpa collettiva e sulla sua complessa ricaduta morale. Esso è un tipo di «oblio attivo»³⁵ che non ha come proprio oggetto gli avvenimenti del passato, ma il loro senso e il loro peso sulla storia del presente. Perdonare non significa quindi dimenticare ciò che è avvenuto, ma rendersi conto che, proprio perché la storia ha un peso sull’oggi e un ruolo nella progettazione dell’avvenire, è necessario attribuire ad essa un significato, darle un posto che non paralizzi la memoria, ma la rilanci in modo creativo nel futuro.

Da questo punto di vista il perdono difficile ha un legame cooriginario con la logica del dono, cioè con una dinamica di sovrabbondanza e gratuità che si differenzia dalla logica dell’equivalenza che sovrintende alla giustizia e al diritto³⁶. Esso implica quella che Ricoeur in più occasioni chiama la poetica dell’amore che deve integrare la logica prosaica di un puro scambio di equivalenti. Il perdono è quindi etimologicamente un «dono di riconciliazione»³⁷ che tuttavia non salda, né elimina il debito perché si colloca ad un altro livello dal *do ut des*.

Il passo a lato rispetto alla logica dell’equivalenza apre quindi ad un’attitudine nei confronti del passato capace di farsi carico di una solidarietà nella colpa che supera il risarcimento del debito e sembra piuttosto mettere al centro lo sguardo al futuro e l’interesse che il peso del passato non impedisca di progettare relazioni rinnovate nell’avvenire.

4. Le richieste di perdono e la giustizia ricostruttiva

Una volta colti i problemi che porta con sé l’esperienza di origini religiose del perdono è possibile cogliere con più consapevolezza che cosa entra in gioco dal

³² Id., *Il Giusto*, trad. it. di D. Iannotta, Effatà Editrice, Cantalupa 2005, p. 209

³³ P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L’enigma del passato*, tr. it. di N. Salomon, il Mulino, Bologna, 2004, p. 112.

³⁴ Ivi, p. 113. Sulla fenomenologia del perdono si veda P. Colonnello, *La riscrittura del passato. Ancora sul nesso memoria oblio perdono*, in «Bollettino Filosofico», 27 (2011-2012), pp. 77-93

³⁵ P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 118. Cfr. al riguardo: C. Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l’altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012, pp. 128-129.

³⁶ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l’oblio*, cit., pp. 679-689.

³⁷ R. Bodei, *Introduzione*, in P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. XIV.

punto di vista politico nelle scuse di stato. Nelle riflessioni di Ricoeur si vede come l'aspetto rilevante, che depone a favore dei gesti solenni di richiesta di perdono è la loro potenza performativa sul presente delle relazioni e la loro capacità ricompositiva. Può essere allora importante fare un ultimo passo e domandarsi che cosa produca realmente questa istanza riconciliativa nell'ambito delle relazioni internazionali. Da questo punto di vista un contributo significativo viene da J.-M. Ferry, un autore che pur provenendo dalla tradizione francofortese della filosofia critica, ha diffusamente dialogato proprio con l'ermeneutica di Ricoeur³⁸. A lui si deve l'idea di un'etica e di una giustizia ricostruttiva che si faccia carico di una esplicita responsabilità nei confronti del passato e «consist(a) nell'aprirsi alle rivendicazioni delle vittime, a cominciare da quelle che non possono – e non hanno eventualmente mai potuto – far sentire la loro voce»³⁹. Anche per Ferry il dispositivo del perdono ha una funzione fondamentale nella presa in carico della violenza perché permette di rileggere in profondità le narrazioni identitarie, evitando da una parte di consegnarle ad una chiusura idiosincratica, dove ciascuno avanza la propria memoria come l'unica possibile, e dall'altra di assegnarle unicamente all'argomentazione giuridica, interessata a individuare delle colpe, ma incapace di riconoscere fino in fondo l'esperienza delle vittime innocenti. Non è sufficiente infatti la condanna degli oppressori, tanto più quando essi sono figure del passato; perché si interrompa la causalità del destino, secondo Ferry, le vittime hanno bisogno di una redenzione che solo il gesto del perdono può offrire. Si tratta certo in questo caso di una redenzione simbolica, ma solo attraverso di essa si innesta un lavoro del lutto che dal piano formale passa ad un livello più profondo in cui si produce il «riconoscimento pubblico della vittima»⁴⁰.

La portata ricompositiva del perdono ha quindi un ruolo fondamentale per una politica internazionale che non si limiti a costruire intese fondate sulla mediazione di interessi particolari, ma si faccia carico delle incomprensioni e dei risentimenti che ostacolano le relazioni tra stati. Ogni forma di giustizia internazionale deve infatti far fronte a situazioni fortemente appesantite dai debiti lasciati «dal gravame dei contenziosi legati alle violenze, alle umiliazioni e alle ingiustizie passate»⁴¹. Di fronte a questa situazione secondo Ferry occorre mettere in campo l'idea di una «giustizia ricostruttiva», cioè un'attitudine che metta al centro dell'agenda politica un «dovere della memoria» che evidenzii la violenza insita nella tentazione di gestire politicamente il passato attraverso l'oblio. All'opposto dell'amnesia e dell'amnistia, l'atteggiamento ricostruttivo trova proprio nella richiesta pubblica di perdono per i crimini del passato il proprio centro propulsore.

³⁸ Per una introduzione generale alla nozione di ricostruzione nel pensiero di J.-M. Ferry mi permetto di rinviare a G. Lingua, *Il principio ricostruttivo. Comunicazione etica nel pensiero di J.-M. Ferry*, ETS, Pisa 2012. In quest'ultima parte riprendo alcune osservazioni già contenute in questo lavoro.

³⁹ J.-M. Ferry, *L'etica ricostruttiva*, trad. it. a cura di G. Lingua, Medusa, Milano 2006, p. 26.

⁴⁰ Id., *La question de l'état européen*, Gallimard, Paris 2000, p. 157.

⁴¹ J.-M. Ferry, *Europa, memoria e cultura*, in S. Carletto (a cura), *L'idea di Europa*, Medusa, Milano 2007, p. 224.

Una autentica giustizia di fronte alle violenze della storia non può essere unicamente repressiva e convenzionale, non può limitarsi a far valere il diritto internazionale attraverso i tribunali per i crimini di guerra e i crimini contro l'umanità, ma deve implementarsi in una nuova forma di giustizia storica che abbia come obiettivo di comporre le esigenze del diritto positivo con le esigenze espressive e biografiche della storia vissuta dalle vittime e dai loro discendenti. È infatti a questo livello di storia vissuta che la violenza lascia le tracce più durature, tracce che non possono essere cancellate neanche dalle sentenze dei tribunali.

D'altro canto secondo Ferry il diritto internazionale si presta male alla risoluzione in profondità dei conflitti e a una presa in carico delle memorie ferite, perché si basa sulla finzione secondo la quale gli stati nazionali sarebbero tanti soggetti sovrani co-originari, indenni da ogni violenza e privi di un passivo da riconoscere. Per fare in modo che gli stati si aprano ad un diverso rapporto occorre, secondo Ferry, una complessiva reimpostazione del diritto internazionale che si fondi su quello che già Kant aveva definito il “diritto cosmopolitico”⁴². Ora, non è possibile qui entrare più diffusamente in questa proposta, ma l'aspetto che rileva per il nostro discorso è il fatto che i gesti ufficiali di richiesta di perdono tra nazioni sono secondo Ferry uno degli esempi più interessanti di questa democrazia cosmopolitica, e proprio l'Unione Europea potrebbe esserne una prefigurazione⁴³.

Tali gesti infatti inaugurano una “dialettica ricostruttiva” che contribuisce a livello simbolico alla creazione di una base per lo *jus cosmopolitanum*. Certo la “giustizia ricostruttiva” non si esaurisce nella richiesta di perdono, anzi questa ne costituisce soltanto l'innescò: l'ideale propriamente procedurale della giustizia ricostruttiva consiste in un confronto aperto, autocritico, che implica la reciprocità degli attori in gioco e il loro rapporto verso la storia che li ha preceduti. Soltanto l'ascolto incrociato dei racconti delle origini profonde del conflitto e del risentimento che esso ha prodotto può aprire ad una riconciliazione.

La forma del diritto internazionale oggi dominante rischia, secondo Ferry, di divenire una struttura impositiva, anche quando fa riferimento ai diritti dell'uomo come base comune a partire da cui sanzionare le violenze degli Stati nazionali. La richiesta di perdono mette invece a nudo la violenza del diritto. La possibilità di sentire il diritto come una violenza simbolica era già stata rilevata da Hegel nella dialettica tra crimine e castigo contenuta in *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, dialettica che esprime il bisogno di chi commette un crimine di essere riconosciuto pienamente nella sua individualità, perché ritiene «che ciò che il diritto ha

⁴² I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 184ss. Il tema è stato ripreso e sviluppato da molti autori contemporanei. Cfr. D. Held, *Global Order and the Democracy. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Polity Press, Cambridge UK 1995; B. Barry, *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley 1989; CH. R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton 1979.

⁴³ J.-M. Ferry, *La question de l'état européen*, cit., p. 146.

riconosciuto in lui è soltanto un elemento parziale»⁴⁴. A questa dialettica secondo Ferry si aggiunge quella, logicamente antecedente, che Hegel svilupperà negli scritti jenesi: la dialettica della lotta a morte per il riconoscimento⁴⁵. Colui che compie il crimine intende quindi farsi valere contro il diritto, cioè contro ciò che la dialettica del riconoscimento ha prodotto come proprio risultato. Dal punto di vista delle relazioni internazionali la dialettica del riconoscimento corrisponde secondo Ferry ad uno «stato di natura delle relazioni internazionali dove si sviluppa la guerra come potenza generativa del diritto»⁴⁶, mentre la dialettica crimine castigo rinvia alle operazioni di polizia giudiziaria contro gli stati delinquenti. Esse tuttavia rivelano ancora una concezione che non oltrepassa per nulla la giustizia retributiva e punitiva convenzionale. Ciò che manca è una “giustizia storica” che richiede di oltrepassare lo schema hegeliano per pensare una terza dialettica: la dialettica della ricostruzione e della riconciliazione, grazie a cui portare a termine il riconoscimento che il diritto formale non è stato in grado di offrire. Questa terza dialettica opera sia nei rapporti di prossimità, sia nei rapporti tra nazioni, in quanto secondo Ferry la storia delle relazioni internazionali riproduce il movimento della moralità proprio delle relazioni interpersonali. In entrambi i casi, sia come individui, sia come stati, si tratta di persone fisiche o giuridiche che devono riconoscersi reciprocamente facendo i conti con il passivo di violenze e risentimento di cui ciascuno è portatore.

Questo terzo momento mostra quale ruolo vengono a giocare dal punto di vista politico gesti che apparentemente posso sembrare in fondo irrilevanti dal punto di vista storico e giuridico. La dialettica della ricostruzione si fonda sul fatto che la giustizia repressiva fa conoscere unicamente la forza del diritto, ma non permette di riconoscere la sua validità, perché non mette sufficientemente a tema la responsabilità nei confronti del passato. Fintanto che gli stati si rifiuteranno di riconoscere un ordine legale che possa valere come «diritto comune dell’umanità»⁴⁷ la guerra conserverà un’aura di legittimità. Tuttavia, per oltrepassare questo stadio occorre riprendere la dialettica del riconoscimento laddove essa è mancata o ha fallito. Le nazioni che si sentono vittime di un’ingiustizia rifiutano di accettare un diritto comune, perché vedono in esso soltanto diritto che non è stato in grado di riconoscerle. È a questo livello che i gesti pubblici di contrizione possono costituire un tassello fondamentale per una giustizia ricostruttiva che prendendo in conto il vissuto traumatico, può offrire una riconciliazione simbolica e aprire ad un futuro di relazioni rinnovate.

⁴⁴ G.W.F Hegel, *Scritti teologici*, cit., p. 378.

⁴⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesi*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 44ss.

⁴⁶ Cfr. J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, Ed. de l’Université de Bruxelles, Bruxelles 2002, p. 35.

⁴⁷ Id., *La question de l’état européen*, Gallimard, Paris 2000, p. 154.

La memoria collettiva e la configurazione dello spazio pubblico nell'epoca dei mass media

Jeffrey Andrew Barash

Abstract

Nelle sue diverse manifestazioni all'interno delle nostre società di massa contemporanee, a partire da circa un secolo e mezzo, l'ambito del pubblico ha subito una serie di trasformazioni fondamentali, che corrispondono alle metamorfosi dei mass media che costituiscono la fonte principale di comunicazione pubblica. Questo articolo ha per oggetto la trasformazione dei modi di organizzazione dello spazio pubblico e mette in rilievo il modo con cui i mass media lo configurano. Secondo il suo principale argomento, il ruolo dei mass media nella rappresentazione dell'attualità immediata, delle "breaking news", non si limita alla selezione, ricostruzione e comunicazione degli eventi: essi conferiscono a questi un supplemento, per mezzo di un processo di incorporazione simbolica che è loro propria, una visibilità pubblica e li intrecciano nella più vasta trama dell'esperienza e della memoria di gruppo. Questo articolo analizza il ruolo che tale processo riveste per l'identificazione della nuova configurazione dello spazio pubblico tipico dell'epoca contemporanea, mettendo in rilievo i particolari pericoli con cui esso si confronta.

Over the past century and a half the public realm in our contemporary mass societies has undergone a series of fundamental changes that correspond to metamorphoses in the mass media that constitute the primary source of public communication. This article focuses on the transformation in the modes of organization of the public realm in highlighting the ways in which the mass media configure it. According to its principal argument, the role of the mass media in the immediate representation of current events - of "breaking news"- is not limited to the selection, reconstruction and communication of events: by means of a specific processes of symbolic incorporation, it also confers upon them public visibility and interweaves them in the broader framework of group experience and memory. This article analyzes the significance of these processes for the identification of the new configuration of the public realm of the current epoch, while at the same time placing in relief the unprecedented dangers that the public realm faces.

Keywords: memory; public communication; public space; mass media; mass societies

La sfera pubblica risponde a un sistema d'organizzazione dell'esperienza e della memoria condivisi da gruppi su grande scala, che orienta le loro anticipazioni del futuro. Nelle sue diverse manifestazioni nelle nostre società di massa contemporanee, la sfera pubblica ha subito una serie di trasformazioni fondamentali da circa un secolo e mezzo. Un confronto tra l'organizzazione attuale dello spazio pubblico e quella più tipica del passato, soprattutto prima della seconda guerra mondiale, mostra a che punto queste trasformazioni corrispondano alle metamorfosi dei mass media che costituiscono la fonte principale di comunicazione pubblica: il giornalismo di massa, il servizio televisivo, Internet, il World Wide Web, i social media e altre forme di tecnologia digitale, che accompagnano questo sviluppo nella loro familiarità quotidiana e nella loro onnipresenza, configurano lo spazio pubblico nella sua forma attuale.

In questo contributo, esaminerò la trasformazione nei modi d'organizzazione dello spazio pubblico, mettendo in rilievo la maniera in cui i mass media lo configurano. Secondo l'argomento che sosterrò, il ruolo dei media nella rappresentazione immediata dell'attualità, delle *breaking news*, non si limita solo alla selezione, alla ricostruzione e alla comunicazione degli eventi, perché i media conferiscono inoltre agli eventi una visibilità pubblica e li intrecciano alla trama più vasta dell'esperienza e della memoria di gruppo. È a questo livello che le trasformazioni nelle modalità di comunicazione di massa veicolano dei cambiamenti corrispondenti nella messa in forma della sfera pubblica. Mettendo in evidenza questo processo che influisce sull'interazione umana su scala planetaria, mi interrogherò sull'importanza fondamentale della trasformazione dello spazio pubblico per l'orientamento socio-politico delle società di massa nel quadro del mondo contemporaneo. Tuttavia, prima di affrontare questo tema più direttamente, occorre prendere come punto di partenza un chiarimento preliminare dei concetti impiegati nell'analisi, chiarimento raggruppabile intorno a due questioni: che cosa intendiamo con i termini di “esperienza collettiva” e di “memoria collettiva”? Qual è la dinamica tramite cui i mass media si strutturano all'interno delle società attuali?

1. Memoria collettiva, incorporazione simbolica, orizzonte della contemporaneità

La memoria, nella sua accezione primaria, appartiene alla sfera originale della coscienza personale. I gruppi, al di là degli individui che li compongono, non avendo un'esistenza sostanziale autonoma, non possono ricordare nel senso proprio del termine. L'esperienza personale che il ricordo conserva ha per oggetto persone e cose, eventi e le situazioni che si verificano al livello originario in occasione di incontri diretti, in “carne e ossa”. Al di là degli incontri diretti, l'esperienza si

comunica tra gli individui a livello di gruppo solo indirettamente. La mia interpretazione qui si ispira alla teoria fenomenologica, specialmente di Edmund Husserl, che interpreta l'esperienza e il ricordo originario "in carne ed ossa" in un presente vivente dato [*leibhaftige Erfahrung in einer jeweiligen lebendigen Gegenwart*]¹. Secondo l'accezione fenomenologica di questi termini, si tratta non solo di una percezione di persone o cose come oggetti isolati, ma prima di tutto di un incontro diretto nell'orizzonte di un mondo circostante. Il primo piano dello sguardo di un osservatore in un incontro diretto presuppone uno sfondo, la pienezza simultaneamente data di un contesto, che accompagna l'osservatore anche quando questo non vi presta un'attenzione particolare. Laddove lo sfondo resta sull'orizzonte del tema diretto dell'attenzione, senza essere esplicitamente notato, la sua presenza passiva può diventare in alcuni casi oggetto di un ricordo, quando si cerca di richiamarlo alla memoria.

Quando attribuisco ai ricordi degli incontri in carne e ossa uno statuto "originario", non sostengo che il ricordo diretto possa in qualche modo richiamare la "realtà" di ciò che è stato incontrato, come se si potesse accedervi spogliandosi della prospettiva singolare dell'osservatore. Al contrario, il ricordo di un incontro diretto presuppone il punto di vista individuale o di gruppo, al punto che può dare origine, come ben sappiamo, a omissioni, deformazioni, o invenzioni, anche indesiderate. Ecco perché, per stabilire la veridicità di una testimonianza, la possibilità di confrontarla con altre testimonianze gioca un ruolo importante, dato che il ricordo diretto è legato alla logica spazio-temporale e concettuale degli eventi. Accordando uno statuto originario ai ricordi dell'esperienza in carne e ossa, osservo semplicemente che essi sono essenzialmente *differenti* dal ricordo di tutto ciò che è indirettamente comunicato, il quale *presuppone* come fonte primaria la forma originale dell'esperienza e della rammemorazione diretta. Ecco perché, nonostante l'ovvia debolezza dei resoconti dei testimoni oculari, essi giocano un ruolo peculiare e insostituibile nei nostri sistemi giuridici, come anche nel reportage giornalistico e nel metodo storiografico.

Per la gran parte degli individui che compongono le nostre società attuali, le esperienze e i ricordi rilevanti degli incontri diretti non hanno che molto raramente per oggetto azioni ed eventi dotati di un significato *pubblico*; al di fuori delle cerimonie ufficiali o di altri raduni ufficiali, tali incontri sono normalmente riservati a un numero molto ristretto di agenti e testimoni che vi assistono direttamente. Nel momento in cui i membri di una comunità condividono il ricordo di ciò che è pubblicamente comunicato a partire da parole, immagini e gesti, questo ricordo è generalmente indiretto.

Estendendosi oltre il livello dell'esperienza e del ricordo di individui e piccoli gruppi, la sfera pubblica, nella molteplicità delle sue manifestazioni, fornisce il vasto

¹ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-28*, Husserliana, Vol. 14, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 278-279; K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.

quadro entro cui hanno luogo la comunicazione di massa e le relazioni interpersonali che mette insieme. In questo quadro, l'esperienza e il ricordo diretti rivestono un significato comunicabile nella misura in cui essi sono incorporati sotto forma di simboli. Questa incorporazione simbolica, per come la intendo, non è un elemento secondario dell'esperienza aggiunto a cose fatte; al contrario, il simbolo configura l'esperienza a un livello spazio-temporale e concettuale fondamentale². Grazie all'incorporazione simbolica, l'ordine spazio-temporale e concettuale del nostro mondo sociale quotidiano diventa familiare prima di ogni riflessione: l'usanza, per esempio, di togliersi il cappello in segno di rispetto nello spazio di una chiesa, la capacità di riconoscere spontaneamente la distinzione tra una recinzione privata e un giardino pubblico, l'anticipazione dell'apertura dei mercati pubblici, a seconda del luogo, in un tal giorno piuttosto che in un altro. Anche i diversi tipi di musica diffusi nei supermercati, negli aeroporti o nelle chiese rappresentano altrettanti indicatori simbolici spazio-temporali, chiamati a guidarci nelle nostre attività quotidiane immediate.

In funzione dell'incorporazione simbolica dell'esperienza e del ricordo, l'informazione disseminata dai mass media permea il mondo della vita quotidiana, nel quale hanno luogo gli incontri diretti tra individui e piccoli gruppi. Tuttavia, lungi dall'essere strutture monolitiche, le configurazioni simboliche collettivamente adottate sono sempre "frammentarie", nella misura in cui la loro interpretazione varia a seconda del gruppo che le interpreta. Queste configurazioni simboliche sono continuamente soggette alla rielaborazione collettiva e a una cancellazione graduale a seguito della scomparsa delle generazioni viventi e del passaggio delle tracce della loro esistenza nell'ambito della storia.

Quando mi riferisco alla sfera pubblica di una grande comunità nella quale i mass media si dispiegano, la mia analisi presuppone la prevalenza sempre più accentuata di un quadro sociale, politico ed economico che - al di là delle strutture locali e comuni tradizionali - è il prodotto di un secolo e mezzo di rivoluzioni, prima industriali, poi tecniche e dell'informazione, di crescita della mobilità rapida di persone e prodotti, accompagnata dalla migrazione di massa verso i centri urbani e dall'integrazione dei mercati e della finanza su scala globale. Là dove gruppi ristretti, famiglie e piccole comunità, condividono esperienze simili sulla base delle memorie

² In merito alla memoria collettiva interpretata alla luce del concetto di incorporazione simbolica si veda il mio libro: J. A. Barash, *Collective Memory and the Historical Past*, University of Chicago Press, Chicago 2016. Questa interpretazione deve molto alla teoria del simbolo elaborata da Ernst Cassirer. L'elemento che prendo a prestito dalla sua teoria riguarda meno il concetto di "forme simboliche", presentato nei tre volumi della sua opera *Filosofia delle forme simboliche*, quanto piuttosto quello di "forme primordiali di sintesi" [*Urformen der Synthesis*] - lo spazio, il tempo e il numero - ai quali i simboli conferiscono una struttura. Si veda al riguardo E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, p. 17, nonché a questo proposito l'interpretazione del simbolo in Nelson Goodman. Per Goodman i simboli assumono ciò che egli qualifica con molta perspicacia come "world-making function", cfr. N. Goodman, *Routes of Reference*, in "Critical Inquiry", 8 (1981), p. 130. Nella sua discussione del simbolo nella prima pagina della sua opera *Vedere e costruire il mondo*, dove presenta questa teoria, egli richiama esplicitamente il pensiero di E. Cassirer. N. Goodman, *Vedere e costruire il mondo*, trad. it. di C. Marletti, Laterza, Roma Bari 1988, p. 4.

personali e generazionali di individui che vivono in prossimità, le società di massa invece integrano gruppi i cui modi di esperienza sono spesso disparati e poco familiari gli uni con gli altri. Le loro relazioni rivestono un carattere anonimo che le distingue dai rapporti più tipici di cerchie sociali più piccole e omogenee. In questo senso, la frammentazione della prospettiva di gruppo nelle società di massa assume una scala senza precedenti. La coesistenza in uno stesso presente partecipa di quello che io chiamo un “orizzonte della contemporaneità” comune. In questo contesto, le prospettive di diversi gruppi fanno capo a sistemi simbolici che a volte si sovrappongono, per esempio quando essi parlano la stessa lingua; il più delle volte, tuttavia, essi si distinguono in rapporto a tradizioni, religioni, dialetti, pratiche sociali, ecc., dispiegando reti di memoria collettiva a partire da cui le esperienze e le aspettative specifiche dei gruppi si orientano. Per quanto simili possano essere gli uni rispetto agli altri, i membri di famiglie, associazioni locali o piccole comunità³, la sfera pubblica, anche in società di massa relativamente omogenee, è caratterizzata da una mobilità, da una mutevolezza delle forme d’esistenza personali e sociali e da un contatto con influenze esterne che non hanno semplicemente spinto le società contemporanee al di là delle forme di vita tradizionali, ma hanno sostanzialmente trasformato i loro modi di stare insieme in un mondo comune.

In rapporto a questa trasformazione che ha presieduto l’emersione della società di massa contemporanea e dello spazio pubblico basato su essa, ciò che chiamo “orizzonte della contemporaneità” comprende molteplici prospettive di gruppo che, dipendendo in primo luogo da un mondo di interazioni quotidiane in cui le reti simboliche sedimentate costituiscono l’identità di gruppo, orientano più direttamente i loro modi di stare insieme e stabiliscono il contesto in cui hanno luogo gli incontri diretti tra individui e gruppi ristretti. Così, nella nostra epoca, il mondo della vita quotidiana, mondo primario all’origine dei preconcetti ordinari che riguardano la realtà socio-politica, è radicato in reti simboliche dispiegate in uno stesso orizzonte di contemporaneità, condiviso da diversi gruppi. Lungi dall’essere immutabili o statiche, queste reti simboliche, sedimentate in molti strati, si evolvono come risultato del cambiamento delle generazioni e, in occasione di contatti con ambienti stranieri, in rapporto ad altre prospettive sulla realtà.

Nel contesto delle società di massa contemporanee i media danno alla spazio pubblico la sua forma attuale. Portando a visibilità pubblica ciò che normalmente rimane al di là di ogni possibilità di presa diretta, i media hanno come ruolo, ben al di là del semplice reportage, quello di accordare agli eventi e alle preoccupazioni attuali un significato pubblico registrato in una memoria collettiva su vasta scala. In questa capacità di conferire uno statuto pubblico, mediante testi stampati o immagini visive, a ciò che in generale solo una piccola minoranza può testimoniare

³ La «sfera di familiarità comunitaria» (*Sphäre gemeinschaftlicher Vertrautheit*), secondo il termine pertinente di Helmuth Plessner: cfr. H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), in Id., *Macht und menschliche Natur*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, p. 55-56. Al riguardo si veda V. Gerhardt, *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*, Beck, München 2012, pp. 202-207.

direttamente, i mass media assumono una funzione “riflessiva”⁴: essi assicurano così non solo la diffusione di informazioni, ma anche, a partire da esse, una riflessione sullo statuto dello spazio pubblico stesso.

Al di là della prospettiva di una particolare comunità e della sfera pubblica ad essa specifica, la portata delle comunicazioni di massa comprende in maniera sempre più estesa e sempre più completa reti simboliche straniere che, per la maggior parte, non sono direttamente comprensibili ai destinatari dei reportage diffusi dai mass media. In una tale situazione, l’informazione pubblica dipende da reportage che traducono e interpretano ciò che altrimenti sarebbe in gran parte incomprensibile. I media danno così visibilità a sfere concentriche composte al contempo dalla comunità locale, dalla collettività allargata e dalla totalità globale. Apprendo così alle reti di informazione su tutti i livelli, i mass media operano un processo di selezione, organizzazione e interpretazione che configura l’informazione in conformità a una struttura spazio-temporale e logica che è loro specifica. Questa struttura non procede per una semplice riproduzione dell’ordine spazio-temporale e logico che opera nel mondo quotidiano degli incontri diretti; piuttosto, essa obbedisce a un modo di incorporazione simbolica *autonomo* proprio delle comunicazioni di massa e della sfera pubblica in un orizzonte di contemporaneità specifica. E questa struttura spazio-temporale e logica propria della comunicazione di massa, lungi dall’essere rigida o immutabile, è soggetta a trasformazioni essenziali, veicolate dalle capacità tecniche dei media che comunicano l’informazione.

2. Media di massa, campo di attualità e configurazione dello spazio pubblico

Dopo l’introduzione dei quotidiani a grande tiratura nel XIX secolo, in cui testo e immagini sono giustapposte, seguita nel XX Secolo dalla radio e dalla riproduzione in massa di immagini animate del cinema e delle produzioni video, fino al computer con schermo ad alta risoluzione, lo smartphone e il tablet, i media di massa hanno goduto di miglioramenti tecnologici che hanno permesso di riprodurre immagini e parole con sempre maggiore esattezza e una rapidità sempre più grande. I miglioramenti tecnologici in questo ambito hanno prodotto un perfezionamento continuo della capacità di *simulare* l’esperienza nel mondo della vita quotidiana e di diffondere questa simulazione in tempo reale su scala planetaria. Grazie a questa simulazione perfetta di avvenimenti nel mondo della vita immediata, per così dire in carne e ossa, i media pretendono di mettere in scena la *realtà* di questo mondo. In accordo con questa ambizione il reportage d’attualità rappresenta la forma di comunicazione paradigmatica grazie al quale i media di massa conferiscono una visibilità pubblica alle azioni e agli avvenimenti e assumono un ruolo essenziale nella

⁴ Qui mi riferisco alle annotazioni illuminanti di Niklas Luhmann: «la funzione dei mass media si trova [...] nell’orientamento dell’auto-osservazione di un sistema sociale [...] un’osservazione che genera essa stessa le condizioni della propria possibilità», Cfr. N. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Vs Verlag, Wiesbaden 2004, p. 173.

configurazione dello spazio pubblico⁵. Regolandosi in primo luogo sul reportage d'attualità, i media di massa impongono all'informazione il formato spazio-temporale e concettuale specifico alle forme di comunicazione che essi sviluppano.

Con la trasmissione di informazione attraverso le immagini e le parole in formato video o digitale, questo atto di ricostituzione degli avvenimenti li trasforma in molteplici modi che sono di particolare importanza per la nostra analisi. Innanzitutto l'informazione è condensata e adattata allo spazio del piccolo schermo e sottomessa ad un cronometraccio alla frazione di secondo, richiesto per il movimento rapido delle sequenze del reportage. Allo stesso tempo l'informazione è di solito adattata agli interessi indifferenziati di un grande numero di spettatori. Questo caratterizza ciò che si chiama generalmente il suo anonimato⁶. Se pure è vero che le nuove forme interattive dei social media sono programmate per introdurre una misura d'interazione personale, gli eventi sono nondimeno mediatizzati tramite una interfaccia, attraverso la quale la presenza "in carne e ossa" è simulata e, in questa forma configurata in vista di una disseminazione potenziale a un pubblico di massa. In terzo luogo, la scelta dell'informazione dipende in generale dalla sua attualità nel campo degli avvenimenti recenti, dal suo statuto di "breaking news": essa è così sottoposta a un aggiornamento continuo, dove gli elementi più vecchi lasciano spazio a quelli più recenti. L'attualità degli eventi e la rapidità del loro aggiornamento li inseriscono in un quadro decontestualizzato che tende a scartare tutto ciò che non concerne i dati più recenti. In quarto luogo, nello stile dei giornali e dei reportage televisivi, i differenti elementi di informazione sono di solito disposti in maniera aleatoria. Anche quando sono organizzati in sezioni o in fasi temporali, i differenti elementi commerciali, sportivi, metereologici o reportages sono il più delle volte giustapposti o sistemati in sequenza, in un ordine più o meno arbitrario. Questo formato tipico delle comunicazioni di massa è accentuato dagli schermi televisivi, dai tablet e dagli smartphone, dove la disposizione iper-mediatizzata giustappone immagine e testo scritto⁷. Come per i reportages d'attualità, anche la pubblicità, le serie televisive di divertimento, la trasmissione degli ultimi risultati sportivi, attirano l'attenzione del pubblico alla novità o a ciò che pretende di essere sempre meglio.

La visibilità delle rappresentazioni depositate nella memoria pubblica dipende dall'ordine imposto dal formato delle comunicazioni di massa. Si tratta di un ordine

⁵ Niklas Luhmann mette in evidenza la triplice funzione dei media di massa in termini di "notizie" [*Nachrichten*], "pubblicità" [*Werbung*] e di "intrattenimento" [*Unterhaltung*]. Egli specifica al riguardo: "Ogni analisi raffinata e soprattutto ogni ricerca empirica deve cominciare dalla sfera che serve più direttamente a mettere in luce la realtà e che è allo stesso tempo affermata e percepita in questa funzione: i servizi di informazione e di documentazione", Cfr. N. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, cit., p. 120, 141. Si veda inoltre a questo proposito l'analisi di questa funzione paradigmatica dei media di informazione condotta in E. Guter, *Anti-Mimesis Live*, in Ruth Lorand (a cura di), *Television: Aesthetic Reflections*, Peter Lang, New York 2002, p. 144.

⁶ N. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, cit., p. 11; P. Bourdieu, *Sur la télévision, suivi de l'emprise du journalisme*, Raison d'Agir, Paris 1996, pp. 54-55.

⁷ Sul concetto di "ipermediazione" si veda il libro di J. D. Bolter – R. Grusin, *Remediation: Understanding New Media*, MIT Press, Cambridge MA 2000, p. 53.

simbolico, non perché esso si manifesti nella forma di segno o d'insegna, ma a causa della struttura spazio-temporale e logica che si sviluppa durante le operazioni di condensazione, spostamento e adeguamento dell'informazione che permettono, per così dire, di colpire l'occhio pubblico grazie ad immagini mobili e testi che trasmettono le ultime attualità.

Il formato dell'informazione presentata attraverso i media la traspone da un orizzonte di contemporaneità dell'esperienza e di ricordi quotidiani originali a ciò che si può chiamare il "campo di attualità". Nel campo di attualità i media sottomettono l'informazione alla struttura spazio-temporale e logica richiesta per la sua diffusione di massa. Il formato ridotto, condensato e riconfigurato del campo d'attualità scava un fossato tra il proprio modo di presentazione e l'orizzonte di contemporaneità ancorato nel mondo della vita quotidiana come quadro originale d'esperienza e di memoria.

Quando operiamo questa distinzione tra l'orizzonte di contemporaneità e il "campo di attualità", bisogna innanzitutto evitare un possibile malinteso. Il concetto di "campo d'attualità", nel quale si configura il formato spazio-temporale concettuale delle comunicazioni di massa, come quello di "orizzonte di contemporaneità" sul quale esso agisce, concerne unicamente l'ambito pubblico di esperienza e di ricordo del gruppo. Questi concetti devono essere distinti dalle categorie specificamente storiche che corrispondono a modi di esperienza temporale essenzialmente differenti. Secondo la mia interpretazione l'"orizzonte di contemporaneità" e il "campo d'attualità" si limitano rispettivamente alla durata della vita delle generazioni contemporanee che si sovrappongono e al momento effimero nel quale le notizie trasmesse dai media conservano la loro attualità. Se, secondo questo uso, i due tempi potrebbero essere compresi in ciò che Reinhart Koselleck qualifica come "spazio di esperienza" [*Erfahrungsraum*], essi corrispondono nondimeno ai tipi di esperienza di gruppo che si differenziano dalle categorie storiche in Koselleck. Secondo quest'ultimo, l'esperienza moderna della storia data dal XVIII e XIX secolo, quando la storia è stata concepita per la prima volta come un processo autonomo che si mantiene da se stesso. Poiché per lui la storia nello "spazio d'esperienza" è interpretata sotto forma di un processo unificato, essa si presenta a partire dall'attesa di un futuro che si realizza nel quadro di un "orizzonte d'attesa" [*Erwartungshorizont*] dato⁸. Nella misura in cui la mia analisi porta sull'esperienza e la memoria collettiva in una dimensione pubblica, essa utilizza meno tali categorie uniformi del tempo storico di quanto non faccia l'interazione di una pluralità di prospettive temporali frammentate in una società di massa.

Per altro, se ci limitiamo al dominio dell'esperienza e della memoria collettiva in una dimensione pubblica, questa distinzione tra le configurazioni costituite dai media di massa in un campo di attualità e l'orizzonte di contemporaneità del mondo della vita, non deve essere interpretata come se le immagini in movimento e i testi

⁸ Si veda R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, p. 349-75

scritti veicolati in questo formato stessero in un luogo a parte. Al contrario, l'impatto innegabile e immediato degli eventi mediatici sul mondo della vita quotidiana mostra la loro grande capacità di trovare una risonanza nella rete di simboli incorporati nell'orizzonte di contemporaneità di un gruppo dato. La rappresentazione virtuale degli avvenimenti, depositata nella memoria collettiva, può così rivestire un significato molto più grande di ciò che trasuda ordinariamente nella *Lebenswelt* di tutti i giorni.

Lo iato tra la rappresentazione virtuale e il mondo della vita quotidiana permette d'identificare un aspetto essenziale della nostra esistenza pubblica che è solo raramente evocato. In effetti la potenza straordinaria di cui i media fanno prova nella loro capacità di simulare sempre più perfettamente ciò che noi prendiamo collettivamente per il mondo reale si mostra soprattutto là dove essi pervengono a *dissimulare* e a far dimenticare l'atto di simulazione stesso.

L'apparenza di perfezione che essi raggiungono ci porta il più sovente a non tenere in conto della struttura spazio-temporale e della logica di riconfigurazione che la diffusione dell'informazione pone in atto.

Giungiamo così alla nostra questione principale: qual è l'incidenza precisa di questa simulazione operata dai media di massa nella sua incongruenza con il mondo della vita quotidiana? Là dove il mondo della vita si orienta a partire dall'intreccio di una rete complessa di simboli sedimentati, dispiegati da differenti generazioni che si accavallano in uno stesso orizzonte di contemporaneità, l'informazione in formato mediatico si presenta nella forma di una associazione di assemblaggi e di parole trasmessi sull'interfaccia di uno schermo. Il formato mediatico, privilegiando l'attualità e lasciando uno spazio molto ridotto allo spessore contestuale, tende a uniformare e a livellare le sfumature di prospettiva e i punti di vista eterogenei e frammentati. In questo modo il formato stesso dei reportages si mostra singolarmente compatibile con l'intervento di fattori esterni che influenza la selezione e l'organizzazione degli avvenimenti comunicati. Da una parte sul versante politico, il formato condensato, traposto e decontestualizzato, apre la strada a una semplificazione della pluralità reale del mondo pubblico dove il punto di vista di un gruppo predominante e della sua élite monopolizza ancor più facilmente il campo di visibilità pubblica. Dall'altra parte, i fattori commerciali che decidono della riuscita dei programmi in funzione dell'entità del loro uditorio, espongono la programmazione alla valutazione onnipresente dell'auditel, che gioca un ruolo non soltanto nella scelta delle serie televisive di divertimento, ma anche nella riuscita dei reportages d'attualità⁹. Per altro, i fattori commerciali occupano uno spazio sempre più centrale, che non è sempre riconosciuto come tale, nei modi di rappresentazione su Internet. In questo caso infatti il formato mediatico, adatto agli interessi del maggior numero di fruitori, non ha un rapporto necessario con la qualità e la veridicità dei reportages. In quest'ottica, esso può non soltanto portare

⁹ N. Postman, S. Powers, *How to Watch TV News*, Penguin, London 2008, p. 78-79; Pierre Bourdieu, *Sur la télévision*, cit., p. 78.

all'indebolimento, ma anche alla deformazione della funzione riflessiva dei media a partire dalla quale gli avvenimenti svegliano la coscienza di massa e risuonano nella memoria collettiva.

Queste osservazioni critiche non intendono minimizzare l'importanza dei reportages incisivi e del giornalismo ben informato, capace di mettere in evidenza situazioni, che resterebbero nell'ombra se non venissero illuminati da questi. Non si tratta di mettere in causa il ruolo fondamentale di una stampa libera che oggi è sempre più contestata. In una inchiesta ben fatta, il giornalismo d'investigazione può mettere in luce la complessità dei punti di vista che alimenta una crisi, un conflitto o un'altra situazione. Tuttavia assistiamo a un'epoca di declino rapido della stampa scritta e anche del ruolo dei reportages televisivi tradizionali. Questo declino corrisponde all'ascesa di forme alternative di diffusione dell'informazione favorite dai social media [médias sociaux], ben descritti da Jürgen Habermas nella sua riflessione sui media di massa e la configurazione dello spazio pubblico, quando scrive:

Nel contesto dei regimi liberali [...] l'emergenza di milioni di chat rooms disseminate nel mondo intero e di issues publics messi in rete favorisce la frantumazione dei grandi pubblici di massa, concentrati allo stesso tempo sugli stessi problemi nello spazio pubblico politico. Questo pubblico si divide nello spazio virtuale in un numero enorme di gruppi divisi a caso, tenuti insieme da interessi specifici. In questo modo gli spazi pubblici nazionali esistenti sembrano piuttosto essere progressivamente minati¹⁰.

Il declino dei reportages tradizionali colpisce anche i loro organi di informazione a livello globale, incaricati di raccogliere i dati da fonti verificabili. Sempre più la stampa scritta e la televisione dipendono dai loro siti internet per la disseminazione dei reportages, dove i profitti generati dalla pubblicità diminuiscono rispetto ai decenni precedenti. Al contrario i social media giocano un ruolo sempre crescente nella diffusione dell'informazione, tanto che i media tradizionali dipendono in modo crescente dalla loro distribuzione attraverso Facebook, YouTube e Google e attraverso altre piattaforme che ottengono una parte sempre più cospicua dei profitti provenienti dalla pubblicità. E i social media, che non si assumono nessuna responsabilità sul contenuto di quello che diffondono sui propri siti, non hanno nei fatti una vocazione a promuovere un giornalismo di investigazione¹¹.

L'indebolimento del ruolo del telegiornale e soprattutto della stampa scritta, conduce quindi alla fragilizzazione della vocazione del giornalismo di investigazione che cerca ancora di confrontare differenti punti di vista, verificando la veridicità dei fatti e facendo luce su situazioni che gli interessi politici passano sotto silenzio. Dove il ruolo del giornalismo d'investigazione si indebolisce, l'informazione cade sempre più sotto influenze che sfuggono a ogni controllo critico. In tale situazione,

¹⁰ Jürgen Habermas, *Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie*, in *Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, p. 162.

¹¹ In merito allo sviluppo recente dei social media e ai loro effetti si veda l'eccellente analisi di M. Hyvönen, *As a Matter of Fact: Journalism and Scholarship in a Post-truth Era*, in M. A. Peters, S. Rider, M. Hyvönen, T. Besley, eds., *Post-Truth, Fake News, Viral Modernity and Higher Education*, Springer, Singapore 2018, pp. 121-132.

L'obiettivo stesso dei reportages di restituire la complessità dei punti di vista in un orizzonte simbolico frammentato è screditato, cosa che conduce ad una devalorizzazione dello statuto stesso delle verità di fatto. Ogni forma di reportage può allora essere indifferentemente qualificato come “fake news” in uno spazio pubblico dove, a fini politici, si dà spazio a creazioni fittizie che vengono chiamate “fatti alternativi” [*alternative facts*]¹².

L'importanza fondamentale di queste considerazioni emerge là dove gli schemi del formato mediatico decontestualizzati, anonimamente configurati e in flusso continuo prevalgono sulla logica *contestuale* propria all'esperienza e alla memoria nel mondo della vita quotidiano, permettendo di orientarsi e di constatare la sua realtà. L'incremento del privilegio accordato all'esperienza simulata ha così tendenza a minimizzare, come fonte della conoscenza del mondo, il ruolo dei rapporti spazio-temporali e della logica contestuale all'opera nell'esperienza quotidiana del mondo della vita. Ora è la logica contestuale che permette di identificare le molteplici sfaccettature all'origine della memoria collettiva frammentata, accolta in uno stesso quadro di contemporaneità da gruppi disparati, di cui il rispettivo punto di vista attinge agli strati profondi delle reti simboliche sedimentate. È questa stessa logica contestuale che è messa in pratica dalla storiografia, che quando è guidata a partire da principi critici, mette in evidenza l'eterogeneità delle interpretazioni con l'obiettivo di ricostruire in forma coerente le azioni e gli avvenimenti del passato di fronte ai differenti ordini di spiegazione possibile, ai quali l'immediatezza dei testimoni oculari è subordinata. In un'altra prospettiva, il giornalismo d'investigazione può ancora ispirarsi a questi principi per servire da correttivo alle propensioni incontrollate che il formato mediatico permette di impegnare. In questo contesto Habermas insiste sul ruolo vitale per la democrazia dell'indipendenza dei media di massa dalle pressioni commerciali e politiche, al fine di alimentare ciò che egli chiama l'"opinione pubblica riflessiva", nutrita di una diversità di punti di vista e capace d'assumere una funzione deliberativa. Questo ideale mi sembra essenziale, anche se Habermas confessa che si tratterebbe di una “aspettativa piuttosto ambiziosa”¹³. Non può sorprendere quindi che la crescente predominanza di rappresentazioni frammentate e decontestualizzate che il formato dei media di massa privilegia porti ad una fragilizzazione della presa sulla realtà del mondo pubblico, sempre più evidente nelle nostre società di massa contemporanee.

3. Opacità dello spazio pubblico e senso della memoria collettiva.

¹² Mi riferisco qui alla celebre frase pronunciata da un membro dello staff del Presidente Donald Trump, Kellyanne Conway, che quando è stata messa di fronte ad una affermazione chiaramente falsa pronunciata da Sean Spicer, responsabile della comunicazione della Casa Bianca, rispetto al numero delle persone che avevano assistito all'insediamento di Trump, ha fatto appello a ciò che ha qualificato come fatti alternativi (*alternatives facts*).

¹³ J. Habermas, *Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension?*, p. 167.

In un contesto contemporaneo, caratterizzato dalla netta predominanza del modello delle comunicazioni di massa, lo spazio pubblico che si configura sulla base di questo modello si allontana dal contesto dell'esperienza e della memoria quotidiane, tipiche del mondo della vita in comune. In tal modo, si allontana dalle complesse e frammentate prospettive che riguardando i livelli profondi di reti simboliche che, fornendo coesione a questo mondo, tessono la trama della sua realtà. Per questa ragione, non è forse poi così strano constatare la valorizzazione di tracce tangibili di azioni ed eventi pubblicamente significativi che l'hanno segnato in profondità. È questa esigenza a rendere conto della proliferazione di archivi, monumenti, musei e commemorazioni, grazie a cui si realizzano quelle tracce materiali che mirano alla re-iscrizione degli eventi nella profondità contestuale dei loro orizzonti di contemporaneità. Tali tracce costituiscono le fonti simboliche concrete che permettono di rafforzare i fragili legami che intercorrono tra l'esperienza degli individui e dei piccoli gruppi e la sfera pubblica dell'azione politica, divenuta opaca.

Oggi, sempre più spesso, sentiamo voci critiche levarsi contro quelli che sono indicati come “abusi” o “eccessi” di memoria. Una delle critiche più lucide è quella formulata da Charles S. Maier nel 1993, in occasione dell'apertura dello “United States Holocaust Memorial Museum” a Washington. Il proliferare di questi musei, scrisse, rappresentava il segno di un cambiamento importante nella concezione stessa dello spazio pubblico, dove la tradizionale idea di grandi progetti volti al vantaggio di tutti i cittadini era per questo indirizzata secondo la volontà di un certo gruppo, in ragione delle sofferenze subite, con lo scopo di placare i sentimenti dei membri di questo gruppo di essere stati vittime. Allo scopo di criticare questo progetto, l'autore chiamava in causa l'ammonizione espressa da Nietzsche, più di un secolo fa, nella seconda delle *Considerazioni inattuali*, nella quale egli indicava quello che credeva essere il pericolo di una preoccupazione eccessiva per il passato, segno dell'incapacità di liberarsi dalla sua presa. Così, secondo Maier, tanto mostruosa quanto la Shoah, questa fissazione per il ricordo del passato, consacrata dalla proliferazione dei musei, rischia di avere conseguenze dannose per i solidi progetti pubblici del futuro¹⁴.

Dopo la pubblicazione dell'articolo di Maier, sono state rivolte nella medesima direzione – ovvero nei confronti delle finalità delle commemorazioni – altre critiche, in particolare quella di Tzvetan Todorov, secondo il quale alcuni gruppi avrebbero voluto collocarsi nella posizione della vittima, al fine di convertire le loro denunce in nuove forme di privilegio rispetto ad altri gruppi sociali. Questa critica costituisce l'oggetto di un'ulteriore riflessione da parte di Paul Ricoeur nel suo libro *La mémoire, l'histoire, l'oubli* e in altri scritti dello stesso periodo¹⁵.

14 Ch. S. Maier, *A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial?*, in “History and Memory”, 5 (1993), 2, p. 136-52.

15 T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Arléa, Paris 1995; Paul Ricoeur, *La memoria, la storia e l'oblio* Seuil, Paris, pp. 115-131. Si veda a questo proposito la mia analisi di questo argomento nell'articolo *On the Many Ways of Saying Memory*, che si occupa del libro di M. Cruz, *On the Difficulty of Living Together: Memory, Politics, and History*, in *History and Theory*, 56 (2017), 2, p. 318-330.

Può darsi, infatti, che un'esagerata preoccupazione nei confronti del passato e del trauma della memoria, come Nietzsche aveva diagnosticato, ci ostacoli e ci impedisca di vivere pienamente nel presente, ma anche di intraprendere progetti per il futuro. Tuttavia, per ciò che riguarda la Shoah e altri genocidi e massacri di massa quali quelli perpetrati in Cambogia o in Ruanda, la capacità di distaccarsi dalla realtà di questi eventi, come sottolinea Ricoeur, è favorita dal fatto che essi si sono svolti in un contesto che, per la maggior parte di noi, appare come molto distante dal mondo quotidiano che fa da sfondo alle nostre esperienze e ai nostri ricordi collettivi¹⁶. Ed è insistendo su questo divario che il negazionismo tenta di insinuare il dubbio. Le tesi negazioniste non cessano di farsi sentire e di essere propagate attraverso il World Wide Web e i Social Network e ciò non avviene solo con la messa in discussione della Shoah, ma anche con quella di altri genocidi e massacri e, in altri contesti, con una esplicita politica, che si rifiuta di riconoscere, ad esempio, il genocidio armeno, quello cambogiano o il massacro di Srebrenica in Bosnia¹⁷.

Il compito della ricontestualizzazione rivela tutta la propria importanza, precisamente nella misura in cui la ristretta portata temporale tipica della comunicazione di massa – che, il più delle volte, si limita all'attualità e al passato recente – riconfigura gli aspetti più problematici del passato in un'atmosfera decontestualizzata. Dal momento che la memoria collettiva, nel senso più ristretto del termine, appartiene, come abbiamo visto, a gruppi che ricordano a partire dallo stesso orizzonte di contemporaneità, tale compito – ovvero quello intrapreso da musei, archivi e biblioteche – riguarda la “memoria collettiva” solo nel senso metaforico del termine. Ad ogni modo, se anche il contesto del passato che incornicia il ricordo di situazioni estreme sfuma a seguito della scomparsa del campo della contemporaneità dei sopravvissuti e dei testimoni, non per questo è condannato alla semplice sparizione. Al contrario, il contesto del passato non cessa di nutrire profondamente, anche se implicitamente, le fonti simboliche che costituiscono le prospettive dei gruppi viventi. Ci si potrà pure allontanare dal passato, reinventarlo, come voleva Nietzsche, secondo le esigenze dell'arte o riconfigurarne in un modello decontestualizzato; ciononostante, di questo passato, al di là di qualsiasi ricordo delle generazioni viventi, rimarrà la rete simbolica alla base delle prospettive di gruppo, che oggi nascondono in profondità aspetti scomodi e rimossi che non smettono mai di ossessionare il presente¹⁸.

A partire dalla costruzione dello Holocaust Memorial Museum nel 1993 a Washington, i musei eretti per commemorare le persecuzioni, i massacri e i genocidi

16 Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 249-250.

17 Oltre alla Francia, sotto la forma della legge Gayssot, anche Germania, Austria, Belgio, Repubblica Ceca e altri paesi europei hanno adottato leggi per vietare la negazione pubblica della Shoah. In riferimento alla negazione di diversi genocidi si vedano in particolare: P. Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, Seuil, Paris 1995; R. G. Hovannisian, *Looking Backward, Moving Forward. Confronting the Armenian Genocide*; Donald Beachler, *Arguing about Cambodia: Genocide and Political Interest*, in “Holocaust and Genocide Studies”, 23, (2009), 2, pp. 214-238; S. Biserko, *The Srebrenica Genocide: Serbia in Denial*, in “Pakistan Horizon”, 65 (2012), 3, p. 1-6.

18 Sulla questione di un passato che “infesta” il presente, vedi l'analisi suggestiva di E. Kleinberg, *Haunting History. For a Deconstructive Approach to the Past*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2017.

del 20° secolo non hanno smesso di diffondersi in tutto il mondo. Oltre a Yad Vashem a Gerusalemme e al Museo dell'Olocausto di Washington, negli ultimi decenni sono sorti altri musei per commemorare diverse atrocità, tra cui quelli di Los Angeles, New York, Montgomery, Alabama, Parigi, Berlino, Budapest, Kigali (Ruanda), Phnom Penh (Cambogia), Buenos Aires (Argentina) e Santiago (Cile), per citare solo quelli più noti. Se lo scopo dichiarato di questi musei è quello di preservare presso il grande pubblico la memoria della violenza, molto spesso, nei diversi luoghi in cui sono stati creati, la loro missione va ben oltre il compito di rappresentazione, archiviazione, documentazione o trasmissione della conoscenza. Frequentemente, essi costituiscono anche un tentativo di restituire agli spettatori, attraverso immagini e film, musica e commenti video, una certa esperienza degli eventi, di generare in loro empatia attraverso ciò che potremmo chiamare una «memoria protetica»¹⁹. Tuttavia, sulla base di ciò che sappiamo circa la limitata portata della memoria collettiva dei gruppi nel momento in cui cominciano a dissolversi contorni e sfumature delle reti simboliche che lo supportano, è legittimo mettere in discussione la validità di un tentativo di questo genere. Soprattutto, è legittimo chiedersi se il desiderio di “generare empatia”²⁰ simulando un’esperienza attuale della sofferenza delle vittime, non conferisca allo spettatore benpensante la sensazione illusoria di aver penetrato gli strati profondi di un passato perduto per sempre.

Dal momento in cui i musei commemorativi si focalizzano sulle vittime e mirano all’esperienza attuale per risvegliare un sentimento di empatia nello spettatore, resta da chiedersi se non corriamo piuttosto il rischio, a fronte del divario che intercorre tra un contesto ormai lontano e chi vi si accosta a più di mezzo secolo di distanza, di suscitare un’impressione di artificialità. E allora, la ricerca di una “rimemorazione” diretta dell’esperienza delle vittime potrebbe finire per sortire, in uno spirito poco critico, lo stesso effetto di un film dell’orrore o, secondo un altro registro, potrebbe suscitare nello spettatore scettico una diffidenza nei confronti di ciò che è presentato, il sospetto di una dipendenza troppo stretta della tematica dal punto di vista del gruppo che lo presenta e dei suoi possibili obiettivi politici attuali. Per ovviare questo rischio, i rappresentanti del Museo di Washington, in particolare, preoccupandosi di evitare qualsiasi forma di finzione, precisano che le sobrie rappresentazioni sono strettamente fedeli ai fatti e sono realizzate mediante oggetti e immagini autentici, la cui provenienza è attestata. Puntualizzano, inoltre, che il fatto di considerare come tema centrale la Shoah tra il 1933 e il 1945 non comporta l’esclusione dalla biblioteca e dagli archivi del museo, né dalle sue attività educative, di documenti e rappresentazioni relative ad altri genocidi e massacri, come il

19 A questo proposito si veda A. Landsberg, *Prosthetic Memory. The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, Columbia University Press, New York 2004, p. 111-140.

20 Ivi, p. 24.

trattamento inflitto agli schiavi africani, il massacro degli armeni in Turchia nel 1915 o il genocidio in Cambogia negli anni '70²¹.

Pretendere di esaminare questo problema nel dettaglio, con riferimento all'uno o all'altro tra i musei succitati²², supererebbe le finalità della presente discussione. Ciò che conta, per i nostri scopi, è la seguente considerazione: nella misura in cui tali istituzioni operano in una sfera di interazione pubblica dominata dal modello decontestualizzato dei mass media, la fedeltà a un mondo passato [*révolu*] e alle vittime del passato [*passé*] va costruita a partire da una preoccupazione per la ricontestualizzazione. Se offrire tra le proprie esposizioni un approfondito studio storico supererebbe la missione di un museo, la qualità di ciò che è mostrato dipende, in larga misura, dalla sua capacità di sollevare domande e incoraggiare una ricerca che va al di là di ciò che è dato a vedere. Nel migliore dei casi, la raccolta di documenti e immagini d'archivio, così come la preoccupazione di recuperare l'intreccio degli eventi, mostra una profonda affinità con il lavoro di ricontestualizzazione portato avanti tanto dal reportage di inchiesta giornalistico, quanto dalla storiografia. Se al contempo il suo scopo riguarda la commemorazione di un passato ormai perduto per sempre, tale scopo deve essere bilanciato tenendo conto di una diversità di prospettive di gruppo, che appartiene alla realtà complessa di qualsiasi contesto.

In conclusione, lo spazio pubblico, la cui coesione dipende dalla libera interazione di tutte le prospettive di gruppo, non può essere dispensato, senza essere distorto, da una riflessione che coinvolga una molteplicità di punti di vista, nutrita da un'approfondita ricontestualizzazione delle tracce tangibili del passato che hanno indirizzato ciò che, nel presente, è di rilievo pubblico. Il presente, secondo questo ragionamento, affonda le sue radici in un passato che – anche quando viene trascurato, dimenticato, rimosso – mantiene un'importanza essenziale per un'interpretazione della realtà concreta del mondo immediatamente dato, rendendo possibile proiettare l'azione presente in un futuro incerto.

(Traduzione dal francese di Giacomo Pezzano e Francesco Striano)

21 J. Weinberg, *Introduzione* a M. Berenbaum, *The World Must Know. The History of the Holocaust as told in the United States Holocaust Memorial Museum*, Little, Brown and Company, Boston/New York/Toronto/London 1993), p. XV.

22 La Casa del Terrore, un museo eretto nel 2002 a Budapest per volontà di Viktor Orbán e del partito politico Fidesz, prende come tema sia l'occupazione nazista durante la seconda guerra mondiale, sia la successiva occupazione sovietica. Il museo è stato spesso fatto oggetto di critiche per il modo in cui minimizza la collaborazione ungherese allo sterminio della popolazione ebraica durante la seconda guerra mondiale e per il fatto di trasmettere un messaggio altamente politicizzato che si concentra principalmente sui crimini del comunismo. Queste critiche riguardano anche la tendenza generale delle rappresentazioni che si propongono di privilegiare una stimolazione dei sentimenti piuttosto che un tentativo fedele di recuperare la realtà fattuale di queste due epoche. Si veda in proposito A. Sodaro, *Exhibiting Atrocity, Memorial Museums and the Politics of Past Violence*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 2018, p. 78-83.

Politicità degli stereotipi sul medioevo: tra propaganda e luoghi comuni

Giuseppe Sergi

Abstract

Il medioevo è il periodo storico su cui si raccontano più luoghi comuni, perché è esso stesso un luogo comune. I risultati della ricerca professionale non arrivano alla cultura diffusa perché il vecchio medioevo immaginario è comodo così com'è, sia per pigrizia sia per calcolo politico. Ad alti livelli si inventano inesistenti origini nazionali, ai bassi livelli si presentano come medievali riti ed eventi di fantasia, utili alla promozione turistica. Il medioevo come contenitore di tutte le brutture della storia (soprattutto come simbolo di ciò che viene prima del progresso) riesce a convivere con frammenti di nostalgia: nostalgia di un medioevo gerarchico a destra, di un medioevo comunitario e solidaristico a sinistra. L'articolo contiene vari esempi.

The Middle Ages is the historical period on which more commonplaces are told, because it is itself a commonplace. The results of the professional research do not reach the widespread culture because the old imaginary Middle Ages is useful as it is, both for laziness and for political plans. At high levels, inexistent national origins are invented, at low levels sham medieval events are useful for the promotion of tourism. The Middle Ages as a container for all the ugliness of history (above all as a symbol of what comes before progress) coexist with fragments of nostalgia: reactionary nostalgia for a hierarchical Middle Ages, progressive nostalgia for community and solidarity imagined as medieval. The essay contains various examples.

Keywords: Middle Ages; stereotypes; invention; propaganda; updating

Se persino nel giornalismo calcistico si arriva a scrivere che il mancato ricorso al Video Assistant Referee in alcune competizioni internazionali significa «essere rimasti al medioevo» vuol dire che è il medioevo stesso, in sé, a essere uno stereotipo. Usato persino per un gioco che deve la gran parte delle sue regole attuali alla fine del secolo XIX, risulta altrettanto ingiustificato l'uso frequente dell'aggettivo

«medievale» a proposito di matrimoni orientali combinati, lavori agrari imposti per compensi da fame, fedeltà «feudali» nei partiti politici, bande di camorra che taglieggiano gli abitanti di un territorio. È malcostume culturale che attinge a un medioevo «immaginario»¹, l'unico davvero presente nella cultura diffusa.

Se si ha la pazienza di fare una collazione fra le diverse voci medievistiche di Wikipedia e il dossier del 2010 di «Mundus»² il confronto è sconcertante: sembra che si parli di realtà del passato completamente diverse fra loro. Sensazione simile a quella provata da uno spettatore, pur colto, che si trovi ad assistere a uno dei numerosi seminari, convegni o *atelier* che negli ultimi anni vedono sempre più coinvolti dottorandi e altri attrezzatissimi giovani medievisti. Quello spettatore può reagire commentando «ma questo non è medioevo». Fughiamo subito un dubbio: la medievistica professionale non è impegnata a rivalutare i «secoli bui»³ ma, analizzando con rigore vari aspetti del millennio cosiddetto medievale, si trova non a suggerire soltanto progressi e approfondimenti, non a proporre letture positive di un lungo periodo storico indubbiamente tormentato, bensì a combattere radicatissimi luoghi comuni che colorano di sé una nebulosa di conoscenze di cui risulta difficile liberarsi.

La lettura del medioevo generata dall'Umanesimo e poi circostanziata dall'Ottocento alla metà del Novecento (fino alla 'ripartenza' dovuta al grande Marc Bloch), continua a essere quella dominante. Le cause, individuate nella pigrizia della manualistica scolastica⁴ e nella scarsa qualità della divulgazione⁵, sono state ampiamente analizzate: la diagnosi si è concentrata sulla carenza di etica professionale e di cultura delle redazioni editoriali e del giornalismo; e, inoltre, sui percorsi stentati di una *public history* che è ancora lontana dal garantire presa diretta con la ricerca specialistica e sano distacco dalle attese condizionanti dei destinatari⁶.

Fin qua l'indice risulta puntato su informazioni superate, interpretazioni vecchie, e sulla sostanziale neutralità (inconsapevole?) dello stereotipo medioevo e

¹ *Medioevo reale-Medioevo immaginario. Confronti e percorsi culturali tra regioni d'Europa* (Convegno internazionale di Torino, 26-27 maggio 2000), Città di Torino, Torino 2002.

² G. Sergi (a cura di), *Il medioevo*, in «Mundus. Rivista di didattica della storia», 5-6 (2010), pp. 90-191 (gli autori sono W. Pohl, G. Gandino, L. Provero, G. Milani, A. Gamberini, G. Albertoni, R. Rao, C. Ciccopiedi, B. Garofani, M. Gallina, A. Brusa, E. Musci).

³ L'atteggiamento romantico di rivalutazione si riscontrava piuttosto nel «neomedioevo» del secolo XIX: R. Bordone, *Lo specchio di Shalott. L'invenzione del Medioevo nella cultura dell'Ottocento*, Liguori, Napoli 1993; T. di Carpegna Falconieri, R. Facchini (a cura di), *Medievalismi italiani (secoli XIX-XXI)*, Gangemi, Roma 2018.

⁴ V. Loré, R. Rao, *Medioevo da manuale. Una ricognizione della storia medievale nei manuali scolastici italiani*, in «Reti medievali. Rivista», 18/2 (2017), pp. 305-340.

⁵ G. Sergi, *La divulgazione storica alla prova del medioevo*, in «Il Bollettino di Clio», nuova serie, 10 (2019), pp. 11-16.

⁶ Id., *Antidoti all'abuso della storia. Medioevo, medievisti, smentite*, Napoli, Liguori 2010 (dove, insistendo sulla necessità di tener conto dei destinatari, si conia la definizione di «storiografia percettiva») e Id., *Soglie del medioevo. Le grandi questioni, i grandi maestri*, Donzelli, Roma 2016: le parti non annotate del presente articolo fanno riferimento a temi sviluppati in questi due libri.

dei suoi sottostereotipi interni⁷. In riflessioni degli scorsi anni ho individuato le cause del mancato aggiornamento in alcune categorie. La «semplicità» di alcune immagini tramandate da generazioni: come la piramide feudale e come l'azienda curtense compatta, chiusa all'esterno e fondata sull'«economia naturale» del baratto. La «defomazione prospettica» che, conducendo a vedere prima ciò che del passato è più vicino a noi, fa immaginare come residui medievali pratiche sociali in realtà nate dopo: un esempio è la famiglia allargata dell'età moderna o dell'Ottocento, mentre quella medievale era una *two generations family*, cioè coniugale-nucleare⁸; in parte è valido anche un altro esempio, quello della dinastizzazione dei poteri, molto più moderna che medievale⁹. E poi due categorie di psicologia della conoscenza, pur apparentemente opposte fra loro: l'«assimilazione», per cui al lettore inesperto di storia interessa ciò che è confrontabile con il presente (come l'alimentazione, l'abbigliamento, ma anche l'eterna oppressione dei ricchi sui poveri); e il «distanziamento», in cui l'esotismo di un passato lontano e oscuro valorizza il progresso e determina curiosità per ciò che è radicalmente diverso. È singolare che, nel senso comune poco acculturato, possano convivere due atteggiamenti mentali opposti: quello che genera affermazioni del tipo «non cambia mai nulla, chi può opprime sempre gli altri», e quello che suona la fanfara dell'unidirezionalità dello sviluppo e di «quanto si stava peggio un tempo». Sul piano politico-sociale in fondo questa compresenza non deve stupire, in entrambi i casi produce acquiescenza: perché è troppo difficile cambiare cose rimaste immutate per secoli, o perché basta affidarsi a un flusso positivo della storia.

Con l'ultima considerazione affiora la politicità, se pur generica, dell'uso del passato, e di quello medievale in particolare. La maggior parte degli esempi – finora appena accennati – non è ascrivibile alle «false notizie»¹⁰ costruite ad arte per fini più o meno propagandistici. Ci troviamo di fronte a ignoranza trasmessa, confortante e comoda, difficilmente scardinabile come tutti i pregiudizi: si potrebbe dedicare interamente al medioevo un volume come il ben più vario *Il pregiudizio universale* pubblicato nel 2016¹¹.

È tuttavia utile, anche per non cedere alla rassegnazione, individuare elementi di quella «politicità» in vari luoghi comuni che continuano pervicacemente ad accompagnare il medioevo immaginario.

Appunto la «deformazione prospettica» è il terreno di coltura – psicologico e intellettuale – dell'operazione propagandistica che è più evidentemente e consapevolmente politica: il nazionalismo. È ben noto che Eric Hobsbawm ha

⁷ Individuazione e analisi dettagliata in A. Brusa, *Un prontuario degli stereotipi sul medioevo*, in «Cartable de Clio. Revue romande et tessinoise sur les didactiques de l'histoire», 5 (2004), pp. 119-129.

⁸ P. Toubert, *Dalla terra ai castelli. Paesaggio, agricoltura e poteri nell'Italia medievale*, tr. it. Einaudi, Torino 1995, pp. 267-299.

⁹ P. Cammarosano, *Nobili e re. L'Italia politica dell'alto medioevo*, Bari Roma 1998.

¹⁰ G. Vissio, *Marc Bloch e le Fake News. Storia e verità all'epoca dei social network*, in «Lessico di etica pubblica», IX (2018), pp. 107-119.

¹¹ *Il pregiudizio universale. Un catalogo d'autore di pregiudizi e luoghi comuni*, Laterza, Bari-Roma, 2016.

dimostrato i meccanismi otto-novecenteschi di «invenzione» di nazioni grandi e piccole¹². La scuola medievistica di Vienna – e Walter Pohl in particolare¹³ – ha cancellato l'idea che alla definizione dei diversi popoli in movimento nel primo medioevo corrispondano identità etniche. Patrick Geary ha illustrato bene il meccanismo di falsificazione¹⁴: i politici – ma anche molti storici asserviti o disattenti – partendo da rivendicazioni del presente cercano nel medioevo «realità sociali e culturali distinte, stabili e oggettivamente identificabili», con il risultato di «cancellare quindici secoli di storia» perché del medioevo «sanno pochissimo». Anzi – insiste Geary – è proprio l' «oscurità» dell'alto medioevo «a renderlo facile preda dei sostenitori del nazionalismo etnico: alcune rivendicazioni possono essere fondate impunemente su un'appropriazione del periodo delle migrazioni, proprio in quanto pochissimi lo conoscono davvero».

Vere e proprie politiche governative d'indirizzo – verso la scuola e verso la produzione storiografica – risultano attuali nell'est europeo¹⁵. In generale, con operazioni che non sono mai giustificate – sia che si tratti di nazionalismi 'grandi' oppure di comunità linguistico-culturali rimaste fuori dal disegno dei confini otto-novecenteschi – sono collocate in quel 'prima' oscuro (rispetto al quale solo i medievisti possono essere «professionisti della smentita») origini identitarie destinate a crollare a fronte di analisi accurate, quelle che dimostrano non solo la falsità di etnogenesi inventate, ma anche – caso per caso – che Alberto da Giussano non è mai esistito o che re Arduino d'Ivrea non era portatore di consapevoli rivendicazioni italiane¹⁶.

Il «prima oscuro» (ritenuto scarsamente controllabile) si presta a spingere nel contenitore-medioevo vari argomenti che possono essere gestiti da destra e da sinistra (uso questi concetti in modo semplice e approssimativo).

La summenzionata piramide feudale – purtroppo anche manualisticamente ritenuta funzionante già dagli anni di Carlo Magno – piace a destra per nostalgia di anni di ordinata gerarchia di poteri delegati da Dio, ed è mantenuta da sinistra da chi pensa che la rivoluzione francese abbia abbattuto un sistema che non si era creato solo nell'antico regime, ma che era un residuo medievale. Così si confermano due errori: non si vede l'autogenesi di signorie rurali non delegate e costruite da *dòmini*

¹² E. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, tr. it. Einaudi, Torino 1987; E. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà*, tr. it. Einaudi, Torino 1991.

¹³ W. Pohl, *Razze, etnie, nazioni*, Torino, Aragno 2010; sulla scuola H. Wolfram, *Origo. Ricerca dell'origine e identità in età altomedioevale*, a cura di G. Albertoni, Università degli studi, Trento 2008.

¹⁴ P. Geary, *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, tr. it. Carocci, Roma 2009, p. 25.

¹⁵ A. Brusa, *Cronaca dell'invenzione di una tradizione: i miti di fondazione dell'Ucraina dalla preistoria al medioevo*, in «Historia magistra», 23 (2017), pp. 33-52; Id., *Miti di trasformazione. Morte e risurrezione dell'Ucraina: mitopoiesi storica dall'età moderna a quella contemporanea*, in «Historia magistra», 24 (2017), pp. 41-59; D. Dani, *Storia funzionale. Costruzioni storiografiche in Albania*, in «Historia magistra», 27 (2018), pp. 36-58.

¹⁶ G. G. Merlo (a cura di), *Alberto da Giussano: una leggenda nella storia*, s. e., Giussano 2001; G. Sergi (a cura di), *Arduino fra storia e mito*, Il Mulino, Bologna 2018.

che non erano feudatari; si immaginano già nel medioevo alto e centrale feudi che contemplassero esercizio di autorità sui sudditi, secondo una prassi che è reperibile soltanto dal Due-Trecento in poi (perché in precedenza sui feudi non si aveva potere).

L'immaginarsi *curtis* chiusa e autarchica piace ai passatisti che evocano la semplicità della convivenza fra uomini non condizionati dal denaro, ma è anche denunciata – nei funzionamenti che non ha mai avuti¹⁷ – dai progressisti che ne fanno simbolo di ciò che precede il capitalismo, poi giudicato bene dal liberalismo e male dal marxismo: ideologie poi convergenti, con percorsi diversi, nel giudicare peggiore il precapitalismo, con una constatazione ovvia ma che d'altra parte impedisce la comprensione di meccanismi che caratterizzano almeno cinque secoli di storia. Non a caso entrambe insistono su una figura socio-economica, quella dei servi della gleba, che trova ben pochi riscontri nelle fonti.

Se saliamo di livello troviamo che un certo economicismo pigro accomuna le ideologie liberale e socialista nel giudicare il comune medievale (in particolare quello italiano) come tappa fondamentale di una rivoluzione borghese. Che cosa trascurano entrambe? L'origine prevalentemente aristocratica del primo ceto consolare comunale¹⁸; l'obiettivo scientemente perseguito dalle famiglie mercantili di salire di rango e di adottare stili di vita militari e cavallereschi¹⁹.

Passiamo dal comune cittadino alle comunità rurali: questo è uno dei campi delle nostalgie variamente declinate. Le comunità medievali sono evocate positivamente – come modelli di solidarietà, di convivenza armonica, della prevalenza di interessi condivisi che mettono fra parentesi l'individualismo – sia da un certo comunitarismo cattolico sia da una parte dei più democratici movimenti per i «beni comuni»²⁰. Si trascura un aspetto non secondario. Quelle comunità, quando spingevano per darsi un assetto istituzionale e per ottenere riconoscimenti documentati, non brillavano per altruismo²¹: lo scopo principale era 'escludere', escludere dai diritti contadini dei territori circostanti e anche, talora, espellere famiglie osteggiate dalla maggioranza.

Una più fluida inclinazione politica di tutto l'occidente europeo si trova nella tendenza a trovare Saraceni dappertutto, sull'arco alpino e sulle coste marittime, e ad attribuire prevalentemente a essi saccheggi e devastazioni: questa proiezione delle brutture all'esterno preferisce ignorare ricerche degli ultimi trenta-quarant'anni che –

¹⁷ R. Bordone, G. Sergi, *Dieci secoli di medioevo*, Einaudi, Torino 2009, pp. 335-351.

¹⁸ H. Keller, *Il laboratorio politico del comune medievale*, tr. it. Liguori, Napoli 2014.

¹⁹ J.-C. Maire Vigueur, *Cavaliere e cittadini. Guerra, conflitti e società nell'Italia comunale*, Il Mulino, Bologna 2004.

²⁰ Per il primo caso si rinvia a un ampio studio, pur egregio nella ricerca, in cui si percepisce quell'ispirazione: M. Della Misericordia, *Divenire comunità. Comuni rurali, poteri locali, identità sociali e territoriali in Valtellina e nella montagna lombarda nel tardo Medioevo*, Unicopli, Milano 2006; per il secondo U. Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Bari-Roma 2011 (cfr. Sergi, *Soglie del medioevo* cit., p. 87).

²¹ L. Provero, *Le parole dei sudditi. Azioni e scritture della politica contadina nel Duecento*, CISAM, Spoleto 2012.

a partire dalla constatazione archeologica che nel famoso «covo» di Frassineto non si sono trovati reperti arabi – dimostra che le bande di briganti erano miste, di origine composita, unite da provvisorie finalità di rapina²². Persino le fonti medievali hanno l'onestà di dire che certe scorrerie sono state compiute da «pagani» ma anche da «cattivi cristiani».

La dialettica ideologica cambia segno nel campo della storia ecclesiastica, ma di nuovo si registra una convergenza. C'è un aspetto che integralisti cattolici, laici e atei, storici di ispirazione confessionale e studiosi anticlericali si sono spesso ostinati a ignorare: il fatto che prima della fine del secolo XI la chiesa non fosse monarchica, i vescovi non fossero funzionari papali, il pontefice fosse soltanto vescovo di Roma con un primato riconosciuto esclusivamente in campo teologico²³. Con questa cancellazione di un pezzo di passato i credenti proiettano su tutto il medioevo l'idea successiva di una chiesa unitaria dal punto di vista organizzativo e istituzionale, e non solo da quello della comunanza di fede; gli anticlericali hanno buon gioco nel guardare a certi aspetti della chiesa moderna e contemporanea e nel definirli «residui medievali». I credenti cercano tutti i mali nelle fasi in cui la chiesa era «nelle mani dei laici»: trascurando che era normale che le maggiori famiglie aristocratiche avviassero alcuni figli alle carriere militari e altri alle carriere ecclesiastiche. I laici denunciano i poteri temporali dei vescovi come fossero tradimento della fede: ignorando la loro normalità in quel contesto, ma ignorando anche che la figura del «vescovo-conte», tanto cara alla manualistica scolastica, è stata da molti anni cancellata – almeno per l'aspetto tecnico-istituzionale – dalla migliore storiografia.

Le scarse considerazioni fin qui condotte lasciano volutamente da parte i casi di abuso del medioevo perpetrato da ambienti privi di qualsiasi credito. A destra c'è un profluvio di indocumentata propaganda che si richiama a principi di restaurazione di valori premoderni: nostalgici del Sacro romano impero a nord, neoborbonici a sud, templaristi ovunque. A sinistra ci sono pagine di adesione emotiva, inclini alla distorsione dei dati storici, di simpatizzanti di fra Dolcino, dei Tuchini e delle lotte autonomistiche delle comunità delfinali degli *escartons*. Non a caso può fare da ponte, fra due mondi così distanti, il neocatarismo: perché il denominatore comune è l'attrazione per la storia 'misteriosa', per la sopravvivenza sotto traccia di ispirazioni – elitarie o popolari – volutamente tenute nascoste dalla cosiddetta «storia ufficiale», che poi altro non è che la storia ben fatta²⁴, fondata su quei dati incontrovertibili che non possono piacere alla trasmissione televisiva «Voyager». Sarebbe sbagliato imputare solo a internet l'ospitalità di queste opinioni, perché c'è sempre stato un sottobosco editoriale che è servito di sfogo ad autori non

²² P. Sénac, *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Flammarion, Paris 1983; A.A. Settia, *Barbari e infedeli nell'alto medioevo italiano. Storia e miti storiografici*, CISAM, Spoleto 2011.

²³ C. Ciccopiedi, *Governare le diocesi. Assestamenti riformatori in Italia settentrionale fra linee guida conciliari e pratiche vescovili (secoli XI e XII)*, CISAM, Spoleto 2016.

²⁴ G. G. Merlo, *A difesa della storia. L'insopprimibile realtà del passato*, conferenza tenuta alla Casa della Cultura di Milano, 10 marzo 2015.

accreditati: anche se molti siti hanno aumentato la visibilità e la raggiungibilità di un medioevo falsificato e strumentalizzato.

È giusto ricordare che è politica non solo quella ideologica che attraversa i secoli, ma anche quella piccola e pratica della promozione turistica. Forse non è fuori luogo qualche ricordo personale. Negli anni Novanta del secolo scorso un comune piemontese voleva che dimostrassi che il cavolo era coltivato nelle sue terre sin dal medioevo, sulla base di un documento che diceva tutt'altro: rinunciò, onestamente, almeno all'uso di quel documento. Un altro comune, sempre in Piemonte, voleva che dimostrassi la presenza fra le sue mura di Ottone III, sulla base di un diploma imperiale che addirittura lo collocava, senza ombra di dubbio, in Lazio: in questo caso non rinunciò a una grottesca cerimonia di investitura in costume, ovviamente con la presenza dell'imperatore. Nel 2000, dopo aver assistito a una mia conferenza torinese, in cui smontavo il mito dello *ius primae noctis* (che è stato autorevolmente dimostrato come inesistente da oltre mezzo secolo), un responsabile del Carnevale di Ivrea mi avvicinò complimentandosi, si disse convinto, ma mi pregò di non dire mai le stesse cose a Ivrea, per non mettere in crisi uno dei momenti fondanti della loro rievocazione. Nel 2017 doveti rinunciare al ruolo di coordinatore scientifico del gruppo che promuove la candidatura della *Via Francigena* come patrimonio UNESCO perché – in una prima riunione a Firenze in cui sottolineai il carattere inventato di molti percorsi – mi si fece notare che non si potevano deludere i comuni che avevano già sostenuto spese per la messa in sicurezza e per la segnaletica. Anche a scopi di questo tipo serve il medioevo immaginario, scopi che certamente non hanno alcun rapporto con il rigore e con l'etica della cultura.

Concludo con un altro ricordo personale, di ben diverso livello, utile a illustrare come da parte di alcuni si possa creare una connessione fra la presunta «crisi della storia» e la consapevole rinuncia al suo uso politico. Nel 2001 nella presentazione del volume, curato da Angelo d'Orsi, *La città, la storia, il secolo. Cento anni di storiografia a Torino*, Lorenzo Ornaghi, allora rettore dell'Università Cattolica, lamentò una sopravvenuta irrilevanza delle scuole storiche torinesi perché non c'erano più storici in grado di 'fare opinione', come Luigi Salvatorelli e Arturo Carlo Jemolo. In qualità di altro presentatore, sostenni – e ribadisco qui – che quello non è affatto segno di crisi, richiamandomi alle tesi di due grandi medievisti: Girolamo Arnaldi e Mario Del Treppo che, parlando di «libertà della memoria»²⁵, avevano dimostrato che l'eliminazione di responsabilità d'indirizzo dell'opinione pubblica aveva enormemente migliorato la qualità della ricerca storica italiana, portandola finalmente, a fine Novecento, al livello delle maggiori storiografie europee.

In tema di storia medievale non c'è crisi della ricerca, ma appare inscardinabile una barriera che separa i progressi storiografici dalla cultura diffusa, anche a causa di una semplice realtà: per gli usi e gli abusi della storia il vecchio

²⁵ G. Arnaldi, *Impegno dello storico e libertà della memoria*, in *Incontro con gli storici*, Laterza, Bari-Roma 1986; M. Del Treppo, *La libertà della memoria. Scritti di storiografia*, Viella, Roma 2006, pp. 25-108.

medioevo – immaginato, tramandato, franteso²⁶ – va bene così com'è: e questa è una delle cause del perdurare dei suoi luoghi comuni.

²⁶ T. di Carpegna Falconieri, *Medioevo militante. La politica di oggi alle prese con barbari e crociati*, Einaudi, Torino 2011.

Tra storia e ragione

Usi e abusi narrativi della Resistenza nel dibattito pubblico

Roberto Rossi

Abstract

Il rapporto tra storia e discorso pubblico è un tema d'origine antica. Tuttavia, il saggio analizzerà un caso di studi attuale. Saranno infatti considerati alcuni usi narrativi dell'episodio della Resistenza nel dibattito pubblico italiano. L'analisi sarà inserita in un quadro normativo in grado di valutare le strutture narrative sia come "forme ragionevoli d'argomentazione" sia come "strumenti di abuso retorico". Nel dettaglio, lo studio farà ricorso ai dispositivi narrativi del "*grand récit*" lyotardiano e della "tradizione morale" macintyreana. Obiettivo dell'analisi è mostrare come una maggior consapevolezza dei nessi tra verità storica, strumenti narrativi e le loro implicazioni morali possa rendere più razionale la discussione pubblica.

The relationship between history and public discourse is a topic with ancient origins. However, in this paper I will analyze a contemporary case of studies. So, I will considerer some narratives of the historical episode of Italian Resistance employed in the current politic debate. I will develop this analysis within a normative framework to evaluate the narrative structures in two ways: narratives as "reasonable argumentations" and narratives as "instruments to make rhetorical abuses". In detail, I will resort to the narrative devices of Lyotardian "*grand récit*" and Macintyrean "moral tradition". My aim is to show how a better knowledge of the relation between historical truth, narrative tools and their respective moral implications can make our public discussion more rational.

Keywords: Narrative; Rhetoric; Past; Lyotard; Moral tradition

Se si pensa al rapporto tra materia storica e dibattito pubblico, si tocca un tema d'antica radice. Tuttavia, per affrontare la questione con strumenti filosofici più recenti e spendibili nell'attuale confronto politico prenderei le mosse da un caso di studio tratto dallo scenario italiano.

Nell'Aprile 2016, in prossimità della Festa della Liberazione e in concomitanza alle campagne referendarie divise tra la conferma e l'abrogazione della riforma costituzionale sostenuta dal governo, alcuni promotori della riforma misero in dubbio la connessione tra la Resistenza partigiana del '45 e i valori della Costituzione del '48. Lo scontro prese avvio da una frase di Fabrizio Rondolino che, rivolgendosi dalle colonne de *L'Unità* ai vertici dell'ANPI, invitò la storica associazione a non intromettersi nella disputa referendaria, sostenendo che: «Scomodare la Resistenza, l'antifascismo, i partigiani per criticare la riforma del Senato è prima di tutto, un insulto alla Resistenza, all'antifascismo, ai partigiani».¹

A rispondergli fu lo storico Luciano Canfora, il quale espresse le sue critiche in un articolo pubblicato su *Il Manifesto*.² L'argomentazione di Canfora in questo intervento presuppone la possibilità di rappresentare i valori di "libertà democratica" e di "giustizia sociale" che trovano «forma sapiente e durevole nella Costituzione»³ non come principi astratti, bensì in quanto valori insiti negli eventi del '45. La Resistenza e il momento costituente sono così inseriti da Canfora in un'unica cornice narrativa, facendo della guerra partigiana un vincolo storico imprescindibile per intendere la necessità dei contenuti teorici della Carta. Così facendo, lo storico barese conclude la sua polemica elencando tutti i tentativi di riforma che cercarono di alterare l'equilibrio tra questi due principi, invitando implicitamente il lettore presente a impegnarsi ancora in quella che egli definisce «una doverosa lotta»⁴ in difesa dei valori della Resistenza.

Da una prospettiva filosofica, la disputa può essere riformulata nella seguente domanda: perché parlare di fatti storici, se l'oggetto della questione sono delle opinioni su valori politici?

1. Due atteggiamenti normativi

Rimanendo nell'ambito filosofico, di fronte a questo dubbio si potrebbero assumere due atteggiamenti opposti.

¹ F. Rondolino, *Scomodare la Resistenza contro la riforma Boschi fa torto alla Resistenza*, in «L'Unità», 31 marzo 2016.

² L. Canfora, *Attacco alla Costituzione, una lunga storia*, in «Il Manifesto», 24 aprile 2016.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

Il primo è quello di considerare la questione come la riproposizione nel dibattito pubblico di una mentalità irrimediabilmente “mitica”, dando a quest’aggettivo un aperto connotato di irrazionalità. Così facendo, parlare di Resistenza nel dibattito referendario diventerebbe un’azione che, anziché sciogliere ragionevolmente nodi squisitamente concettuali, conserverebbe lo *status quo* narrando un “racconto delle origini”. La questione storica del rapporto tra Costituzione e Resistenza non andrebbe ad aggiungere alcun argomento al dibattito politico su una possibile riforma della Carta. Ben conscio dell’oggetto storico-fattuale del primo discorso e di quello giuridico-teorico del secondo, il filosofo dovrebbe giudicare qualsiasi assunzione teorica sulla base di un avvenimento passato come una mera questione di gusto personale. La storia sarebbe un argomento illecito all’interno di dibattiti volti a riflettere sui valori condivisi da una comunità politica, poiché le cose “sarebbero potute andare diversamente”. Chiamerò questo primo atteggiamento *escludente*, in quanto con esso si rinuncia a sondare la ragionevolezza di particolari istanze del dibattito pubblico liquidandole pregiudizialmente come “irrazionali”, prescindendo dalla relazione di coerenza tra le loro strutture discorsive e gli scopi retorici che spingono alla loro formulazione.⁵

Il secondo atteggiamento, al contrario, è quello di considerare la questione come prettamente filosofica, dal momento ch’essa contiene al proprio interno elementi valoriali tra loro articolati secondo forme non radicalmente arbitrarie. Questo atteggiamento, che definirò *integrativo*, non va tuttavia assunto per giustificare ogni struttura discorsiva presente nel dibattito pubblico; esso deve comunque essere affiancato da una teoria normativa capace di distinguere tra usi leciti e abusi degli strumenti retorici analizzati. In tal modo, a differenza della teoria normativa dell’atteggiamento escludente, la normativa integrativa non opererà presupponendo che: “alcune strutture discorsive sono razionali” e che: “ogni altra struttura discorsiva è irrazionale”. Essa invece, ammettendo un criterio di “razionalità” per ciascuna struttura discorsiva, la valuterà come tale sulla base del rapporto che intercorre tra essa e gli scopi per cui è impiegata all’interno di specifici generi retorici.

Assumere una normativa di tipo integrativo per analizzare il caso di partenza permette dunque di valutare la liceità con cui Canfora impiega il suo argomento storico. Nel dettaglio, la domanda dunque diventa: la narrazione che rappresenta la Resistenza e i contenuti valoriali della Costituzione come un’inscindibile unità di

⁵ Termini che ricalcano la distinzione tra «*mezzi discorsivi*» e «*generi oratori*» di Perelman nel trattare le possibilità d’adesione di un uditorio al discorso (Perelman, Olbrechts-Tycha, *Trattato dell’argomentazione. La nuova retorica* (1958), intr. di N. Bobbio, tr. it. di C. Schik, M. Mayer, E. Barassi, Einaudi, Torino 2013, pp.10; 24).

significato può diventare un vincolo a cui attenersi nel nostro discutere razionalmente sui contenuti della Carta?

2. Valori, storia e narrazioni.

Per rispondere alla domanda seguendo la normativa integrativa appena esposta, occorre dunque specificare come sia possibile pensare l'adeguatezza di una narrazione nel difendere particolari visioni valoriali rappresentando eventi tratti dal passato. A rendere plausibile una forma di "bontà" delle narrazioni v'è infatti un'ampia letteratura che teorizza la stretta relazione tra valori politico-morali, materia storica e narrazioni, pensandola non solo nell'ambito di un generico rapporto con il passato, ma anzitutto all'interno di quella pratica conoscitiva ed epistemicamente disciplinata che è la storiografia.

Nel secondo Novecento, si distinguono a riguardo le ricerche postmoderne nate dalle riflessioni di Roland Barthes, il quale arrivò a concepire l'intera produzione storiografica come un artefatto letterario dotato di un «effetto di realtà» in grado di illudere i propri destinatari della propria referenzialità obiettiva.⁶ Questa «svolta linguistica»⁷ della storiografia trovò uno dei suoi più importanti esponenti nel recentemente scomparso Hayden White.⁸ Egli infatti, nell'introduzione metodologica alla sua opera *Metahistory* (1973)⁹, integrò la lettura di Barthes a una rilettura retorica di Gianbattista Vico, elaborando una «teoria dei tropi» volta a correlare particolari raffigurazioni linguistiche con ciò che egli definisce veri e propri «stili storiografici», la cui coerenza strutturale è determinabile attraverso la compatibilità tra le loro variabili di intreccio narrativo, paradigma esplicativo e implicazione ideologica.¹⁰

Inizialmente, i contributi della svolta linguistica sollevarono non poche polemiche tra gli storici di professione. L'enfasi sui costituenti immaginativi e linguistico-letterari del campo d'indagine storica, nonché sul relativismo morale che ne era fatto conseguire, si scontrò con l'obiettivismo assunto da molti difensori della critica delle fonti in quanto principale fattore di scientificità della storiografia.

⁶ R. J. Evans, *In difesa della storia* (1997), intr. di L. Canfora, tr. it. di M. Premoli, Sellerio, Palermo 2001, pp. 117-124.

⁷ Ivi, p. 27.

⁸ Ivi, pp. 123-125.

⁹ H. White, *Retorica e storia*, 2 voll., trad. it. di P. Vitulano, Guida, Napoli 1978.

¹⁰ Cfr. ivi, vol.I pp. 9-56.

Accettando queste riflessioni sul piano strutturale, il rischio era di legittimare con esse anche le più bieche operazioni di revisionismo storico.¹¹

Tuttavia, l'opposizione antitetica tra l'esigenza costruttiva dei sostenitori dell'immaginazione storica e quella referenziale dei difensori della critica delle fonti può oggi essere considerata superabile. Ad esempio, pur additando molti prodotti storiografici postmoderni come espressione di «uno scetticismo estremo che nega del tutto la possibilità della conoscenza storica»¹², uno storico non relativista come Richard J. Evans è propenso a integrare le osservazioni di White come utili al piano congetturale su cui secondo lui, pur senza negare l'importanza di una preliminare componente filologica, la disciplina storica si trova a operare.¹³ Nel commentare tali osservazioni, lo stesso Canfora si allinea allo storico inglese osservando che: «[...] il *pathos* narrativo (la partecipazione emotiva e non il volgare patetismo) non è un cascame del lavoro storiografico ma al contrario l'indizio della “durevolezza nel presente” del passato».¹⁴

Si possono dunque adottare strumenti critici elaborati da autori della “svolta linguistica” senza sposare gli esiti scettici verso cui è orientata la loro riflessione. In generale, la concezione della storiografia così assunta non è più quella descrittiva che vede i suoi prodotti di ricerca come un elenco denso degli accadimenti passati, bensì come una loro rappresentazione discreta e prospettica, capace però di rispondere non solo alla domanda: “Che cosa è avvenuto?”, ma anche a interrogativi quali: “Perché è avvenuto?” e: “Qual è il suo significato?”.

Tale impostazione induce quindi a ribaltare il celebre passo in cui Aristotele sostiene la superiorità della sapienza poetica su quella storica. Nella *Poetica*, lo stagirita intende infatti la storia come una rappresentazione prosopopeica di meri accadimenti particolari, priva del significato universale di cui dovrebbe predicare una scienza.¹⁵ Per chi accetta la visione vichiana di White, invece, essa è considerata intelligibile alla luce delle interpretazioni narrative del passato; la storicità dei singoli eventi non è più ridotta alla puntualità del loro essere riconosciuti come “avvenuti”, ma include il loro inserimento all'interno di cornici diegetiche che Aristotele definirebbe il *mythos* [μῦθος] della rappresentazione drammatica – cioè l'insieme delle connessioni causal-esplicative che, intrecciando secondo vincoli di necessità il principio di un'azione al suo compimento, individuano in essa un motore unitario

¹¹ Come mostra il caso Abraham (Cfr. R. J. Evans, *In difesa della storia*, cit., pp. 139-151).

¹² Ivi, p. 262.

¹³ Cfr. ivi, pp.262-267; L. Canfora, *Grandezze e miserie del «castello di cartone del professor N.N.»*, in R. J. Evans, *In difesa della storia*, cit., pp.11-20.

¹⁴ Ivi, p. 19.

¹⁵ Aristotele, *Poetica*, a cura di P. Donini, Einaudi, Torino 2008, pp. 61; 63.

che ne costituisce la finalità ultima, nonché l'intrinseco senso universale di rilevanza etica.¹⁶

Le implicazioni morali che si è soliti attribuire alla finzione letteraria sono dunque resi propri anche della componente congetturale della storiografia. Tali strutture d'intreccio e la loro referenza a eventi storici non sono tuttavia da intendersi *à la* Barthes, cioè in quanto condizioni d'esistenza del passato, ma solo come elementi necessari all'intelligibilità dello stesso e a una significazione non arbitraria delle azioni che vi hanno avuto luogo.

3. "Grand récit" e tradizione morale: due strumenti narrativi.

Assumendo come ipotesi di lavoro il quadro appena delineato, per esaminare la disputa tra Rondolino e Canfora si possono analizzare due strumenti narrativi elaborati nell'ambito della ricerca filosofica tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli Ottanta. Il primo strumento è tratto dal dibattito critico posteriore allo strutturalismo francese, mentre il secondo venne elaborato in seno a un progetto di riabilitazione dell'etica aristotelica, una volta integrate le sue componenti teleologiche con considerazioni narratologiche analoghe a quelle in precedenza definite "vichiane".

I due strumenti in questione sono:

- A. La grande narrazione [*grand récit*], per come teorizzata e criticata da Jean-François Lyotard ne *La condition postmoderne* (1979)¹⁷ e ne *Le différend* (1983);¹⁸
- B. la tradizione morale, per come proposta dal suo ideatore Alasdair MacIntyre nelle pagine di *After Virtue* (1981)¹⁹ e di *Whose Justice? Which Rationality?* (1988).²⁰

Al fine di valutare questi due dispositivi con una teoria normativa di tipo integrativo, si procederà considerando all'interno di ciascuno di essi il rapporto tra: a) le finalità retoriche di tali narrazioni; b) le strutture d'intreccio con cui sono

¹⁶ Dove per il greco *teleute* [τελευτή] adotto la traduzione "compimento" anziché "fine" dell'edizione di riferimento (ivi, VII, 1450b [ed. it. cit., p. 51]). Per l'universalità del senso del *mythos*, cfr. P. Donini, *Introduzione*, in Aristotele, *Poetica*, ed. it. cit., p. XL.

¹⁷ J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), trad. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2014.

¹⁸ J. F. Lyotard, *Il dissidio* (1983), trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985.

¹⁹ A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. II ed. (1983) di M. D'Avenia, Armando, Palermo 2007.

²⁰ A. MacIntyre, *Giustizia e razionalità* (1988), 2 voll., trad. it. di C. Calabi, Anabasi, Milano 1995.

articolate e; c) le modalità di referenza delle stesse agli eventi storici da esse raccontati.

Analizzato secondo questi criteri, il *grand récit* può perciò essere descritto nei seguenti termini.

A.a) Anzitutto, a livello di genere retorico esso è pensato da Lyotard come un discorso di legittimazione, cioè un artefatto argomentativo volto a creare vincoli di obbligo sociale mediante le regole strutturali della significazione linguistica. Infatti, stando allo schema lyotardiano, la filosofia in senso moderno può essere pensata proprio come un discorso che affermi un criterio univoco di ragione. Si farebbe perciò filosofia rinvenendo un valore ultimo capace di giudicare gli scopi ideali propri di qualunque altro discorso, rendendo obbliganti le loro inferenze linguistiche in vista del loro essere giudicate “razionali”. In generale, la filosofia andrebbe perciò intesa come un metadiscorso onnicomprensivo, capace di risolvere ogni controversia argomentativa includendola nel proprio sistema di regole linguistiche.²¹

A.b) Osservando il *grand récit* dal punto di vista della sua struttura d'intreccio, esso può essere inteso come l'unione tra l'universalismo metalinguistico della filosofia e la forma narrativa del sapere tipica del mito e della tradizione popolare. Il *grand récit* è infatti pensato da Lyotard come una struttura d'intreccio formale che, seguendo la trama propria del genere della “formazione” [*Bildung*], ambisce a raccontare l'insieme di tutti gli eventi possibili, rappresentandolo come l'epopea di un eroe astratto e collettivo (il “Popolo”, l’“Umanità”, il “Soggetto”) mosso da un intento unitario (la “Libertà”, i “Diritti”, la “Conoscenza”). La realizzazione di tale fine, in virtù del genere della *Bildung*, è pensato non solo come senso e scopo di tutti accadimenti storici così narrati, ma anche posto come loro ultimo compimento diegetico. La fine della Storia (con la S maiuscola) è adottabile così come metro di giudizio univoco della “razionalità” di ogni possibile discorso o azione.²²

A.c) Sul piano della referenza storica, gli eventi passati rappresentati dal *grand récit* sono inseriti in una cornice narrativa unitotalizzante che li considera “storici” solo nella misura in cui essi possono assumere, anche senza riscontrare un'intenzionalità consapevole al loro interno, un ruolo di “avvicinamento” o di “ostacolo” al compimento del racconto. Grazie all'intreccio della *Bildung*, la storia nella sua interezza è così trasformata in un intrigo che muoverebbe l'insieme delle azioni umane verso la realizzazione di uno scopo legittimato come “necessario” dalle regole di significazione del genere narrativo che lo rappresenta come tale.

²¹ Cfr. J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit. p. 5.

²² Cfr. *ivi*, pp.40; 56-58; J. F. Lyotard, *Il dissidio*, cit., p. 195.

Lyotard afferma però che un simile dispositivo non legittimi alcunché, poiché non è possibile sottoporre a un'unica idea meta-discorsiva i diversi scopi che regolano ciascun genere di discorso, assumendo di contro la loro incommensurabilità normativa.²³ Ad esempio, criticando le pretese prescrittive di un documento come la *Dichiarazione dei diritti dell'Uomo e del Cittadino*, Lyotard osserva che non c'è alcun criterio ragionevole per cui, al fine di risolvere un genere deliberativo volto a determinare la natura del vincolo politico dei Francesi, l'Assemblea Nazionale dei Francesi possa rivendicare per sé la prerogativa di affermare uno scopo ideale universalmente valido per ogni popolo dell'Umanità. Il *gran récit* è allora impiegato al fine di mascherare l'impossibilità logica di compiere una dimostrazione vincolante che, procedendo dalle regole linguistiche della speculazione etico-astratta (l'Umanità, la Libertà), passi per quelle del processo giuridico-deliberativo (l'Assemblea Nazionale dei Francesi) per giungere infine a quelle della prescrizione pratica (l'ordinamento dei Francesi in ogni campo della vita politica, dalla guerra all'istruzione).²⁴ Il *gran récit* della Libertà risulta credibile solo qualora i cittadini francesi assumano preliminarmente l'idea di libertà come unico principio di ragione delle azioni umane, a prescindere che il resto degli uomini sia, sia stato, o mai sarà dello stesso avviso.²⁵

Il risultato è dunque quello di usare per argomento una rappresentazione ideologizzata della storia. Difatti, in un *grand récit* essa risulta un racconto unitario solo finché al suo interno è posta un'idealità impersonale che orienti *apriori* le azioni rappresentate, includendole in una cornice che però rende i propri spettatori ciechi rispetto agli intenti particolari che le persone ivi narrate hanno realmente creduto di perseguire nel compiere le proprie gesta.

La tradizione morale invece, per quanto somigli al dispositivo narrativo appena presentato, si distingue da esso tanto nelle componenti narratologiche quanto negli usi retorici. Per come è pensata da MacIntyre, infatti, una tradizione morale può essere descritta nei seguenti termini.

B.a) Anzitutto, la tradizione morale non è uno strumento di legittimazione, ma di giustificazione. Essa è volta infatti a rendere intelligibili particolari azioni intenzionali, dagli atti politici all'assunzione di posizioni filosofiche. Così facendo, questi atti non risultano più esclusivamente arbitrari, poiché il loro agente è in grado di rivendicare quali vincoli condivisibili lo abbiano spinto a ragionare secondo certe

²³ Cfr. J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., pp. 69-76.

²⁴ Per l'esempio della *Dichiarazione* e la "fragile" struttura del genere deliberativo nella teoria del linguaggio lyotardiano, vedi J. F. Lyotard, *Il dissidio*, cit., pp. 183-189.

²⁵ In altre parole, il *grand récit* non è un discorso di genere dimostrativo, ma solo una raffinata forma di genere epidittico (Cfr. *ivi*, pp.136-139).

scelte piuttosto che altre. All'interno di questo genere retorico, un'opinione espressa nel dibattito pubblico infatti è sostenibile "secondo ragione" solo se essa, oltre alla sua articolazione secondo regole formali logicamente valide, mostra anche le condizioni contestuali nelle quali l'assunzione di un particolare gruppo di principi primi del ragionamento morale risulti più persuasiva della scelta di altre opzioni concorrenti.²⁶

B.b) Per fare ciò la tradizione morale non rappresenta ogni evento storico possibile ricorrendo all'intreccio della *Bildung*. Il fine posto dalla sua struttura narrativa non è aprioristico rispetto alle azioni che contestualizza. Essa raccorda particolari avvenimenti costitutivi dell'identità dell'agente responsabile seguendo il genere narrativo della "cerca" [*quest*], per cui l'eroe si muove ponendo da sé un fine che il mutare degli eventi porta però a continua ridefinizione.²⁷ In tal modo, lo scopo che muove l'intero racconto non solo è sempre correlato a un'intenzionalità cosciente che lo pone in essere, ma è anche rappresentato nel suo processo di continua chiarificazione alla luce delle scelte e degli accidenti che compongono l'intera narrazione. Il fine definito da questo artefatto narrativo non è dunque stabilito *apriori* per renderlo obbligante nel determinare le scelte future che ne seguiranno; il racconto risulta invece un vincolo retrospettivo di significazione per il suo momento conclusivo, cioè il presente dell'agente cosciente che prende decisioni in vista di un qualche orizzonte d'aspettativa. La cerca narrata dalla tradizione morale non pone perciò vincoli che costringano ad agire univocamente in un determinato modo, ma risulta un elemento costitutivo delle alternative sensate tra cui si è chiamati a deliberare quando si opera una scelta attraverso atti intenzionali di ordine riflessivo.²⁸

B.c) La tradizione morale dunque non si riferisce alla storia intesa come "l'insieme di ogni azione umana possibile", bensì considerandola come quella particolare porzione di eventi passati che riguarda l'identità morale presente delle coscienze chiamate a deliberare secondo atti assiologicamente orientati. Essa tiene dunque conto tanto delle storie personali dei singoli agenti razionali quanto della storia dei loro contesti sociali e delle loro comunità di appartenenza. In tal senso, la tradizione di un cittadino bianco statunitense non può escludere dal proprio arco narrativo lo schiavismo razzista dei propri avi. Tuttavia, essa non lo costringe affatto a essere razzista a sua volta; piuttosto, lo vincola a prendere posizione sulla

²⁶ Cfr. A. MacIntyre, *Giustizia e razionalità*, cit., vol.I pp. 19; ivi, vol.II, pp. 173-197.

²⁷ Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la Virtù*, cit., pp. 265-269.

²⁸ Per sostenere la compatibilità tra tradizione e attività riflessiva, MacIntyre parla di «tradizioni viventi» (ivi, pp. 268-269).

questione.²⁹ In conclusione, le tradizioni morali sono narrazioni che individuano quello che potrebbe essere definito il «passato pratico» [*practical past*]³⁰ costitutivo della cognizione eticamente rilevante che gli agenti razionali hanno di sé e del proprio contesto d'azione.

Perciò, se per Lyotard il *grand récit* è l'abuso retorico operato ricorrendo a una particolare struttura narrativa di tipo formale per affermare il proprio orizzonte morale come l'unico possibile, per MacIntyre la tradizione è invece lo strumento principe per impegnarsi nel dibattito pubblico offrendo le condizioni mediate di commensurabilità della propria posizione rispetto a quelle di tradizioni rivali. In tal modo però, anche queste sono considerate opinioni ragionevoli, sebbene senza essere autenticamente assumibili per vere. Così, per difendere una concezione della “giustizia” intesa non come idea, ma come virtù, per il filosofo scozzese è doveroso presentare tale posizione narrando la successione storica delle condizioni teorico-contestuali di quelle riflessioni sulla “giustizia” senza le quali la propria teoria nel proprio contesto presente non avrebbe senso d'essere formulata.³¹ La sua teoria morale non risulta perciò obbligatoria a dispetto di altre in quanto ne è dimostrato un carattere “razionale” assoluto; al più, essa può essere più persuasiva di altre posizioni rivali una volta chiarite le proprie condizioni di “ragionevolezza”.³²

La tradizione morale può dunque essere intesa come uno strumento narrativo ragionevole nel dibattito pubblico se usato allo scopo di rendere confrontabili i contesti storici di significazione tra posizioni teoriche che, egualmente coerenti nella propria formulazione interna ma logicamente incompatibili tra loro, siano affermate con una pretesa di verità.³³

4. Applicazione dell'analisi e conclusioni.

Assumendo per corrette le valutazioni appena esposte, procederò applicando i rispettivi strumenti narrativi al caso di studio proposto dapprincipio per presentare alcune problematiche del ricorso ad argomenti storici nel dibattito pubblico.

Anzitutto, ricorrendo al dispositivo della tradizione morale si trova un argomento per sostenere l'illegittimità della richiesta di Rondolino all'ANPI. Perché

²⁹ Ivi, pp. 266-267.

³⁰ Espressione in origine di Michael Oakshott (H. White, *The Practical Past*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2014, p. 9)

³¹ Cfr. A. MacIntyre, *Giustizia e razionalità*, cit.

³² Per mostrare non di essere l'unica teoria vera, ma di essere «la migliore tra quelle disponibili» (A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., pp. 323-329)

³³ Per la pretesa di verità di una tradizione, la sua incompatibilità logica e la sua commensurabilità mediata con tradizioni rivali, cfr. A. MacIntyre, *Giustizia e razionalità*, cit., vol.II, pp. 177; 198-220

dovrebbe infatti avere senso pretendere che un'associazione rinunci a esprimere un'opinione pertinente ai temi storicamente connessi alla sua stessa fondazione? In questo senso, la narrazione con cui Canfora connette Resistenza e Costituzione non è altro che una rivendicazione della tradizione “partigiana” che l'ANPI condivide con il testo del '48. Perciò, se la Prima Sezione del testo costituzionale rispecchia parte del patrimonio valoriale da cui l'ANPI trae la propria identità, è superfluo osservare che, al mutare degli articoli applicativi della Seconda Sezione, l'Associazione Partigiana è moralmente vincolata a riflettere sulla conformità di tale mutamento all'orientamento assiologico che caratterizza la propria tradizione, nonché a esprimere pubblicamente le proprie conclusioni rifacendosi dichiaratamente a quest'ultima.

Perciò in questo caso il nesso narrativo tra Resistenza e Costituzione non è dato dall'arbitrio autoriale di Canfora. Anzi, tale nesso è un'affermazione storica ragionevole, esplicativa di una tradizione morale indissolubilmente intrecciata alla stessa di cui è parte la Repubblica Italiana. È dunque a partire da questa narrazione che l'ANPI ha compiuto le proprie doverose quanto libere riflessioni politiche.

Per rimanere in un alveo di ragionevolezza, il genere retorico della tradizione morale dovrebbe però limitarsi a questo scopo di giustificazione. Si può osservare che, purtroppo, questo “dovrebbe” è da coniugare quanto mai al condizionale, se si guarda alla disputa referendaria del 2016.

Ricorrendo allo strumento del *grand récit*, si può infatti intendere l'infelice dichiarazione sulle pagine de *L'Unità* secondo un'accezione più sfaccettata. Pur sbagliando completamente bersaglio polemico, infatti, Rondolino tentò con tutta probabilità di esprimere un motivato timore del partito pro-riforma: la possibilità da parte dell'opposizione di forzare la cornice narrativa ereditata dal mito civile della Resistenza usandola per raccontare la contesa referendaria come uno scontro tra “partigiani” e “fascisti”, tra “resistenti” e “revisionisti”, tra “difensori” della Costituzione e “nemici” della stessa. L'arringa conclusiva di Canfora invece va proprio in questa direzione, rendendo perlomeno comprensibile la preoccupazione dei suoi avversari. Nel raccontare la posta referendaria come «una doverosa *lotta*»,³⁴ si ha infatti a che fare con un uso retorico dell'evento della Resistenza nella veste di un racconto il cui intreccio formale funge da metro di valutazione di ogni situazione politica possibile, dalla riforma costituzionale alla “lotta per la casa”. In questa maniera la Resistenza diviene però solo uno schema narrativo prefissato da evocare davanti alle occorrenze tra loro più disparate, misconoscendo *de facto* gli intenti particolari che vi sottostanno, sino a perder di vista il proprio obiettivo polemico

³⁴ L. Canfora, *Attacco alla Costituzione, una lunga storia*, cit. (corsivi mei).

effettivo per scagliarsi invece ogni volta contro il medesimo fantoccio. Se presentato attraverso questa struttura, il racconto di qualsiasi evento storico moralmente rilevante – nella fattispecie quello della Resistenza, ma non solo – andrebbe dunque inteso come una “grande narrazione” che, anziché essere elemento d’aiuto, è d’ostacolo alla pluralità e alla ragionevolezza del dibattito pubblico.

In generale, si può concludere che: (I) constata l’irresponsabilità etica e intellettuale d’ogni tentativo di rendere il racconto del passato non aderente a metodologie d’ordine referenziale; (II) pur sostenendo che la storia della propria identità, delle proprie comunità e delle proprie istituzioni è costitutiva di patrimoni valoriali a cui si è vincolati nel presente per orientare le proprie scelte; (III) sebbene si ammetta la pregnanza di una componente “patetica” delle narrazioni impiegate nel ricostruire responsabilmente il proprio passato pratico; (IV) non segue che la narrazione di tale passato determini un unico schema d’azione attraverso cui si è obbligati a interpretare l’agire presente. Simili analogie diegetiche assumono un valore ermeneutico imperativo soltanto all’interno di argomentazioni pubbliche viziate da inferenze ideologiche. Esse possiedono infatti un’efficacia dialettica perlopiù nell’ambito di generi retorici non riflessivi, come ad esempio quello epidittico, all’interno del quale l’uditore non deve essere persuaso di quanto un’opinione sia ragionevolmente condivisibile, bensì essere rinforzato nelle proprie stesse convinzioni o, al più, in quelle già credute vere dal suo gruppo di appartenenza,³⁵ rendendo così impossibile qualsiasi confronto critico con posizioni divergenti da queste.

³⁵ Cfr. Perelman, Olbrechts-Tycha, *Trattato dell’argomentazione. La nuova retorica*, cit., pp. 55-56; Lyotard, J. F. Lyotard, *Il dissidio*, cit., pp. 136-139.

L'uso politico della storia nella “società della commemorazione”.

Il ruolo della memoria storica nella costruzione delle identità nazionali contemporanee

Gloria Frisone

Abstract

A lungo si è dibattuto sullo statuto epistemologico della storiografia e sulle conseguenze politiche che un uso spesso spregiudicato, se non apertamente manipolatorio, della storia potesse avere in ambito pubblico. A partire da una disamina di queste posizioni, con il presente articolo ci proponiamo di analizzare l'investimento memoriale rispetto a tragedie collettive lette in chiave traumatica. Chiameremo quindi *società della commemorazione* l'organizzazione sociale contemporanea nella quale, per rinsaldare il sentimento d'identità collettiva e legittimare il potere dei singoli Stati-Nazione, viene celebrato un passato di sofferenza su cui solo la vittima è autorizzata a esprimersi con verità.

Philosophy has long debated the epistemological status of historiography; several thinkers also questioned the political consequences that an excessive or manipulative use of history could have in the public sphere. Starting from an examination of these positions, this article aims at analyzing the memorial investment on collective tragedies interpreted in a traumatic sense. Therefore, we will call *society of commemoration* the contemporary social organization. Here, a suffering history is celebrated in order to reinforce the feeling of collective identity and the legitimization of power in every particular Nation-States. About this history, only the victim can express the absolute truth.

Keywords: Historical memory; collective identity; memorial; trauma; victim

1. Critica della storiografia: dalla questione epistemologica alla questione politica

Passando attraverso gli insegnamenti di Jacques Lacan, Michel de Certeau giunge a un'analisi epistemologica della storia. Tuttavia, laddove Lacan riduce l'inconscio alla

sua dimensione simbolico-linguistica, lo storico di Chambéry privilegia la biografia del singolo, considerata come una manifestazione particolare della Storia dell'Uomo. È per tale tramite che egli mette in luce il rifiuto della storiografia di riconoscere la sua parentela con il mito e di affermare l'implicita valenza letteraria dei propri resoconti fattuali, allo scopo di espugnare «l'errore della *fabula*»¹. Come del resto già Kant aveva sostenuto, le narrazioni storiche senza analisi sono vuote, mentre l'analisi storica senza struttura narrativa risulta cieca e incompleta². In tempi più recenti, Bruno Latour ha chiarito che l'effetto di verosimiglianza viene prodotto da una retorica narrativa che intrattiene legami di somiglianza con la fiction³. Per dirla con Michel de Certeau:

Le parole suadenti della narrazione trasformano, spostano, e regolano lo spazio sociale; esercitano un potere immenso, che tuttavia sfugge al controllo poiché si presenta come la rappresentazione veritiera di ciò che accade o è accaduto⁴.

Risulta inattuabile, dunque, assumere un punto di vista neutro. L'enunciazione è già di per sé un atto politico. «Il racconto che parla in nome del reale» afferma Certeau, «ha il carattere di un'ingiunzione»⁵. Allo stesso modo, per lo storico della filosofia Hayden White i fatti storici vengono inquadrati secondo una struttura narrativa che esprime un preciso ordine di significato non soltanto cronologico ma anche logico, assiologico e politico⁶. Inoltre, per Michel de Certeau:

Ogni narrazione che racconti «ciò che accade» (o è accaduto) istituisce il reale, nella misura in cui si fa passare per rappresentazione di una realtà (passata) [...] Eppure il reale rappresentato non corrisponde al reale che determina la sua rappresentazione. Esso nasconde, dietro la figura di un passato, un presente che lo organizza⁷.

L'autore sembra qui voler riadattare in chiave politica la nota formula crociana: «ogni storia è storia contemporanea»⁸. Essendo l'evento passato presente nella mente dello storico che lo riflette, tale evento, pur remoto che sia, non è per sempre dato oggettivamente davanti a lui ma costruito nella sua mente, nel presente.

Nell'ambito di una filosofia hegeliana che non concepisce nulla di esistente ontologicamente se non nel pensiero, Carl Schmitt riconosce a Croce il merito di

M. de Certeau, *Storia e psicanalisi, tra scienza e finzione* (1986), tr. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 79.

² cfr. I. Kant, *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica* (1784), a cura di R. Mordacci, tr. it. di S. Bacin, Mimesis, Milano-Udine 2015, ed. originale 1784

³ cfr. B. Latour, *L'espoir de Pandore*, La Découverte, Paris 2001.

⁴ M. de Certeau, *Storia e psicanalisi, tra scienza e finzione*, op. cit., p. 60.

⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁶ H. White, *The value of narrativity in the representation of reality*, in «Critical Inquiry», vol.7, n. 1, 1980, pp. 5-27: 18.

⁷ M. de Certeau, *Storia e psicanalisi, tra scienza e finzione*, op. cit., p. 55.

⁸ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917, p. 72.

aver messo in luce la natura presente di ogni conoscenza storica⁹. Ciò non gli impedisce, tuttavia, di prendere le distanze da tutte quelle interpretazioni spiritualistiche che aspirano a tracciare, come avevano fatto Vico e Comte, una «storia generale dello sviluppo umano»¹⁰. A tali letture, che presuppongono e confermano un certo mito del progresso, Schmitt contrappone una visione dialettica, in cui a susseguirsi non sono le fasi astratte della storia universale dell'uomo, ma diversi centri di riferimento, ciascuno dei quali specifico di un determinato periodo storico. Così, attraverso operazioni di «neutralizzazione» e «spoliticizzazione» del centro di riferimento precedente, divenuto ormai «campo di lotta», si scopre un nuovo «terreno neutrale» che ben presto si rivelerà foriero di nuovi conflitti¹¹.

In quegli stessi anni, partendo come Schmitt da una posizione dialettica e antiprogressista, Walter Benjamin si fa portavoce del materialismo storico, tesi diametralmente opposta alla concezione idealista di Hegel e Croce. Il filosofo tedesco oppone alla visione lineare del tempo, un'«immagine dialettica» come vero oggetto di storia, la cui «struttura monadologica richiede «che esso sia sbalzato fuori dal *continuum* del corso storico»¹². In continuità con il pensiero marxista, egli rifiuta ogni atteggiamento contemplativo adottato da un presunto intelletto universale in grado di investire il passato di uno sguardo puro e neutrale. In questa prospettiva, non è possibile alcuna memoria autentica al di fuori della memoria involontaria che si riferisce al ricordo di ciò che non è stato vissuto consapevolmente. Di conseguenza, un'esperienza vissuta da un soggetto e da lui percepita come tale non può essere ricordata in modo oggettivo; il suo richiamo sarà sempre direzionato da un pregiudizio di valore storico, morale e politico¹³.

Tutte queste riflessioni, ci espongono al problema di fondare un rapporto di obiettività con il passato che richiede una riformulazione non teorica, o filosofica, ma pratica, anzi metodologica¹⁴. La questione è stata presa in considerazione da Lucien Febvre e Marc Bloch, fondatori nel 1929 della rivista delle *Annales d'Historie Economique et Sociale*, assurta a vera e propria scuola del metodo storiografico. Tale metodo, secondo Bloch, è quello di una storia fatta non per giudicare ma comprendere e spiegare, pronta quindi a rinunciare al «vecchio antropocentrismo del bene e del male»¹⁵; il che non significa non riconoscere, come ha fatto Febvre, la natura già tutta interpretativa del dato storico. La storiografia ben definita, sostiene l'autore, è

⁹ C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in C. Schmitt, *Le categorie del politico* (1932), Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 167-183: 167.

¹⁰ *Ibidem*, p. 169.

¹¹ *Ibidem*, pp. 176.

¹² W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, in Id., *Opere complete* (1982), a cura di R. Tiedemann, tomo IX, Einaudi, Torino 2000, p. 533.

¹³ W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in *Angelus Novus* (1939), Einaudi, Torino 1976, pp. 94-95.

¹⁴ L. Febvre, *Problemi di metodo storico* (1962), Einaudi, Torino 1992, p. 186.

¹⁵ M. Bloch, *Apologia della storia o il mestiere di storico* (1949), Einaudi, Torino 1998, p. 106.

scienza del fatto storico e non del «dato bruto»¹⁶: il dato è già di per sé costruito, è già analisi storica, nel momento stesso in cui viene scelto come fatto. Del resto, gli fa eco Bloch «nessuna scienza potrebbe fare a meno dell'astrazione»¹⁷. Il problema però è che, ponendosi come mezzo per organizzare il passato in funzione del presente, la storia raccoglie, organizza e classifica i dati *in funzione dei suoi bisogni presenti*¹⁸. Tuttavia, è proprio attraverso il metodo che la storiografia si oppone alla tradizione, che giudica e moralizza il passato, ponendosi al contrario come scienza positiva. Gli autori delle *Annales* riportano così alla luce il valore del documento e della testimonianza. Tali documenti, preziosi per lo storico, sono scritti in parole e quindi sempre soggetti a critiche o fraintendimenti; lo storico, dice Bloch, deve prendere questa parola, «preziosa ma imperfetta», come tale¹⁹. «Solo a prezzo di questa plasticità» afferma l'autore «la Storia può sperare di adattare, secondo il detto di Bergson, le proprie classificazioni alle “linee stesse del reale”»²⁰.

Anche Paul Ricœur si è interrogato sulla dimensione etica della storia a partire dallo stretto rapporto che questa intrattiene con la memoria. Secondo il filosofo francese, per rimanere fedeli al proprio ricordo diventa cruciale distinguere la memoria dall'immaginazione²¹. Se una perfetta aderenza tra presente e passato non risulta possibile, si può comunque evitare di manipolare la memoria attraverso un procedimento di tipo dialettico che ponga il passato in prospettiva storica con il presente²². Al contrario di Benjamin, però, per Ricœur è proprio il ricordo involontario, carico di emotività, a far scivolare l'uomo nel rischio di una sovrainterpretazione immaginifica dei fatti: come nel set psicanalitico, razionalizzare la memoria è l'unico modo per arginare la riemersione coatta del ricordo doloroso²³. Il ricordo puro ritorna sempre sotto forma di immagine, la quale è così carica di emotività da gettarsi nel presente in modalità non sempre razionalmente controllabili.

2. L'uso politico della memoria storica

È in questo interstizio tra verità e finzione in cui è sospesa la conoscenza storica, che risulta sempre possibile elaborare molteplici interpretazioni del passato. Ogni versione dei fatti trascorsi si presta quindi a un uso politico finendo spesso per servire la causa dell'ideologia dominante. Considerare il lavoro degli storici in prospettiva etica oltre che scientifica, dice Sabina Loriga, diventa quindi una necessità eminentemente sociale che tocca da vicino il nostro ruolo e la nostra funzione di cittadini

¹⁶ L. Febvre, *Problemi di metodo storico*, op. cit., p. 180.

¹⁷ M. Bloch, *Apologia della storia o il mestiere di storico*, op. cit., p. 110.

¹⁸ L. Febvre, *Problemi di metodo storico*, op. cit., 186, corsivo mio.

¹⁹ M. Bloch, *Apologia della storia o il mestiere di storico*, op. cit., p. 124.

²⁰ *Ibidem*, p. 137.

²¹ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000, p. 66.

²² *Ibidem*, p. 206.

²³ *Ibidem*, p. 74.

contemporanei²⁴. Gli storici non sono e non sono mai stati i detentori esclusivi del sapere storico; ma nella società contemporanea molti altri vettori sociali come la letteratura, il cinema, la stampa, l'arte partecipano in egual misura alla comprensione del passato e alla costruzione della memoria collettiva. In maniera del tutto contraddittoria, osserva Loriga, a un «repli sur le passé» spesso smisurato e contrassegnato dalla pervasività delle pratiche memoriali, si è affiancato uno scetticismo generale, nutrito dal sospetto radicato e quasi istintivo verso quell'immagine stereotipata della storia che, secondo una vulgata ormai classica, «è sempre stata e sempre sarà scritta dai vincitori»²⁵.

Simili luoghi comuni possono addirittura prestare il fianco a false ipotesi dal sapore negazionista. Si tratta soprattutto delle correnti revisioniste che prendono di mira la versione ufficiale della Shoah o, più recentemente, del comune sospetto contro la comunità ebraica, divulgato persino dalla stampa e dai media, in occasione degli attacchi terroristici dell'undici settembre. Queste opinioni hanno nutrito il ricettacolo di ipotesi pseudoscientifiche, presentate come realtà storiche perfettamente razionali e al loro interno coerenti; inoltre hanno anche favorito il moltiplicarsi di controversie ideologiche giocate sul terreno della scienza storiografica: si pensi a questo proposito al ruolo che ha preso in Germania l'*Historikerstreit*, nato dalla contesa tra Habermas e Nolte sulla presunta «omogeneità essenziale delle condizioni» che avrebbero prodotto l'emergere del marxismo e del nazionalsocialismo²⁶. In particolare, secondo Nolte, non solo Hitler si sarebbe ispirato a una tecnica di sterminio tipica dello stalinismo russo, ma la diffusione dei principi nazisti e l'accettazione diffusa dei suoi crimini, sarebbero da imputare al clima di ostilità e paura generatosi nella Germania del primo dopoguerra, contro la minaccia di una rivoluzione bolscevica imminente²⁷. Habermas critica Nolte su un terreno storico ma anche etico e politico. Secondo il filosofo tedesco il revisionismo di Nolte, e di quanti come lui avevano tentato di giustificare lo sterminio nazista, si traduce in «una concezione funzionale della coscienza storica» dove a prevalere non è la conoscenza del passato ma l'asservimento alla causa identitaria²⁸.

L'uso politico della storia ruota attorno al valore dell'identità che finisce per coincidere con la memoria storica e definire i contorni dell'identità collettiva. Per Joël Candau, che sia trasmessa oralmente come nell'antica Grecia, o che diventi materia letteraria di grandi autori come Marcel Proust, la pratica della memoria, in quanto *Recherche du temps perdu* appunto, serve da germe per la costruzione

²⁴ S. Loriga, *La tâche de l'historien*, in S. Loriga, O. Abel (a cura di), *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Labor et Fides, Paris 2006, pp. 49- 74: 51.

²⁵ cfr. S. Loriga, *De l'humor historique*, Projet de l'atelier de recherche «Usages publics du passé», [Online, 14/10/18] <http://usagespublicsdupasse.ehess.fr/le-projet/>

²⁶ E. Nolte, *La guerra civile europea, 1917-1945. Nazionalsocialismo e bolscevismo* (1987), tr. it di G. E. Rusconi, Sansoni, Firenze 2004, ed. originale 1987, p. 13

²⁷ J. Habermas, *Una sorta di risarcimento danni*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Einaudi, Torino 1987, pp. 11-24: 18.

²⁸ *Ibidem*, p. 11.

dell'identità²⁹. Ispirandosi a Maurice Halbwachs che descrive la memoria individuale come parte di una più generale memoria collettiva, l'autore analizza le forti connessioni tra memoria e identità, spostando il focus dall'individuo al gruppo. In tale processo, egli oppone «delle situazioni caratterizzate da una memoria forte, suscettibile di contribuire alla costituzione di una memoria collettiva» a «delle situazioni a memoria debole tali da favorire una dissoluzione o un'esplosione delle identità»³⁰. D'altra parte, ci sono tragedie che subiscono un'amnesia sociale della cui innocenza risulta difficile non dubitare. Non solo la memoria, quindi, ma anche la sua nemesi, l'oblio, gioca un ruolo determinante nel costruire l'identità collettiva e nel definire la coscienza di gruppo all'insegna della giustizia morale. Molti esempi possono essere tratti dal panorama storico italiano. Scrive, a questo proposito, il sociologo Alessandro Dal Lago:

Nel nostro *Historikerstreit* casereccio si minimizza il contributo italiano all'antisemitismo e si sorvola sull'impiego dei gas in Abissinia, nonché sui massacri e sulle deportazioni organizzati da Rodolfo Graziani in Libia (siamo italiani e quindi "bravi"). D'altra parte, anche il nostro esercito, impegnato in questi anni in missione di pace in Libano, Bosnia e Somalia, deve affrontare lo scandalo delle torture inflitte dai paracadutisti ai somali. È in gioco insomma l'onore nazionale, e forse per questo non si insiste troppo sull'annessione del 1939³¹.

Si riferisce qui alla Campagna di Albania promossa dal regime fascista e conclusasi nel 1939 con l'annessione del territorio albanese al Regno d'Italia, un capitolo della storia nostrana che, se non proprio misconosciuto, è scarsamente penetrato nello spazio pubblico. Del resto, al di là delle implicazioni etiche, l'evento inaugura una stagione di disfatta per l'Italia fascista, definitivamente sancita con la ritirata delle truppe in Grecia che avverrà l'anno successivo. Più recentemente, lo storico britannico John Foot ha messo in luce come l'assenza di un consenso storico riguardo ai fatti più salienti e cruenti della storia d'Italia impedisca la formazione di una memoria nazionale univoca e condivisa. Foot chiama questo fenomeno «memoria divisa»³². Non solo il fascismo ha imposto una versione nazionalista del colonialismo italiano, celebrando i caduti come martiri della patria e offuscando tutte le versioni alternative, ma anche nell'era democratica, da destra e da sinistra, l'Italia ha continuato a promuovere svariate interpretazioni del passato, relegando nell'oblio le memorie alternative provenienti dal basso e maturate in seno alle realtà locali. Ciò costituisce un fertile terreno di conflitto tra le diverse narrazioni di singoli massacri o di intere stagioni di violenza, dal Risorgimento fino agli anni di piombo.

²⁹ J. Candau, *Anthropologie de la mémoire*, PUF, Paris 1996, pp. 3-4.

³⁰ J. Candau, *Mémoire et identité*, PUF, Paris 1998, p. 40.

³¹ A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 128.

³² J. Foot, *Italy's Divided Memory*, Palgrave MacMillan, New York 2009, p. 11.

Come non perdere la bussola di fronte a controversie di questo tipo? C'è speranza di una qualche verità storica al riparo da manipolazioni e strumentalizzazioni? Esiste un modo etico di fare storia? È possibile ricondurre la storia alla sua natura disciplinare liberandola dal giogo del potere? Secondo Olivier Abel le verità storiche sono sempre vulnerabili per via dall'intimo rapporto che esse intrattengono con la precarietà della vita quotidiana³³. Ora, la manipolazione deliberata del passato è una modalità privilegiata dai regimi totalitari per legittimare la propria egemonia e nascondere i propri soprusi. Tuttavia, le democrazie contemporanee, spesso coadiuvate dagli organi di stampa e d'informazione, non sono certo escluse da tali pratiche di distorsione della storia.

Piace citare a questo riguardo la commemorazione che si è tenuta in Francia il 22 ottobre 2007 per celebrare la morte di Guy Môquet, avvenuta lo stesso giorno dell'anno 1941. Fervente comunista, incarcerato per attivismo antifascista contro il regime di Vichy, Môquet fu il più giovane tra i prigionieri fucilati dai nazisti nel campo di concentramento di Châteaubriant. Ma il suo ricordo come eroe della Resistenza francese è stato al centro di un sentimentalismo patriottico che entra in collisione con le ragioni profonde della sua stessa militanza politica. Per volere di Nicolas Sarkozy, che ha dichiarato fin dal suo primo insediamento di voler onorare la memoria del giovane comunista come simbolo di devozione patria, in tutti i licei francesi è stata recitata l'ultima lettera lasciata alla famiglia poche ore prima di morire. Da più parti è stata riconosciuta, l'ingerenza dello Stato nel distorcere la memoria della Resistenza a fini propagandistici³⁴. Tuttavia, l'omaggio a Guy Môquet si è arricchito di reminiscenze affettive e di un certo pathos populista fin da quando, nel 1946, si è voluta intitolare a suo nome una fermata della metropolitana di Parigi, dove attualmente campeggia la locandina commemorativa che riporta la narrazione della sua commovente storia, adorna per altro del famoso commiato che Môquet avrebbe scritto, ormai conscio della propria fine imminente, poco prima di morire.

3. La società della commemorazione

Nel mondo globalizzato, di fronte all'insorgere di una molteplicità ed eterogeneità d'istanze identitarie e spinte centrifughe che minacciano la tenuta delle singole realtà nazionali, la politica della memoria è un campo estremamente battuto dalle istituzioni democratiche. La società contemporanea assume dunque i connotati di una *società della commemorazione*, in cui le coordinate culturali, antropologiche e storiche convergono tutte insieme nell'assegnare alla memoria un ruolo centrale per la costruzione dell'identità collettiva. A ciò vengono in soccorso i grandi sconvolgimenti della sto-

³³ O. Abel, *L'indépassable dissensus*, in S. Loriga, O. Abel (a cura di), *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Labor et Fides, Paris 2006, pp. 19-48: 21

³⁴ G. Noiriel et al., *Guy Môquet. Effacement de l'histoire et culte mémoriel*, in «Libération», 19 ottobre 2017 [On line, 14/10/2018], https://www.liberation.fr/tribune/2007/10/19/guy-moquet-effacement-de-l-histoire-et-culte-memoriel_104157.

ria, quegli avvenimenti del passato, come lo sterminio di gruppi religiosi o politici, il genocidio etnico e, più in generale, tutti i crimini contro l'umanità, che hanno turbato profondamente la coscienza collettiva e intorno ai quali il giudizio di condanna è reso unanime oltre che appassionato. Anche il passato prossimo può assurgere a valore memoriale. Il criterio fondamentale affinché un fatto sia degno di essere commemorato non riguarda tanto la distanza storica dall'evento, quanto più il contenuto morale e politico di cui il gruppo si serve per costruire un'immagine positiva di sé e consolidare la propria versione dominante.

Un simile processo, si è verificato in occasione delle recenti cerimonie di commemorazione che fin da subito sono seguite agli attentati terroristici di Parigi. Queste pratiche commemorative sono state prontamente riprese dai media locali e internazionali e riprodotte sulla scena pubblica a dimostrazione della presa di distanza "civile" di tutto il mondo democratico contro la "barbarie del terrorismo". In questo caso la commemorazione non è servita da richiamo oggettivo di un passato che coinvolge i membri del gruppo, ma si è piuttosto avvalsa del ricordo per promuovere un'immagine di sé il più possibile coerente con i valori umanisti promossi dalla Nazione. Lo scopo insito e inconsapevole, di cui il dispositivo rituale della commemorazione si fa carico, è di sollevare il proprio gruppo di appartenenza dalle responsabilità e da ogni possibile implicazione con l'avvenimento. Si realizza così una vera e propria compartimentazione antropologica tra le vittime, in cui il gruppo si riconosce e si identifica, e i carnefici, considerati radicalmente alieni da qualsiasi dimensione propriamente umana. L'islamofobia è occorsa fin da subito a definire una linea di demarcazione netta tra identità nazionale (laica, razionale, civile) e alterità religiosa (fondamentalista, irrazionale, incivile), al fine di deresponsabilizzare la Nazione e ri-legittimare la sua autorità morale rispetto alla tragedia. L'opinione pubblica europea ha quindi adottato un'ermeneutica rigidamente manichea opponendo l'identità democratica e liberale alla barbarie jihadista. Termini come "terrorismo islamico" o "islamismo radicale" servono a soddisfare sul piano sociale un'esigenza esplicativa, a riassorbire il senso di scandalo così come il senso di colpa, e a ridisegnare confini di umanità che coincidano con i limiti delle nostre appartenenze identitarie.

Nella commemorazione si tratta di creare un orizzonte di pensabilità entro cui collocare questi e altri simili episodi, di ricondurre la violenza efferata in un ordine di comprensibilità, di rinnovare la fiducia verso un ideale di giustizia universale e, infine, di ribadire un verdetto positivo sul proprio sé collettivo. I massacri di massa chiamano in causa il gruppo, mettono in dubbio lo statuto di umanità dei suoi membri ed esigono la segregazione di una mostruosità assegnata all'altro, al diverso, all'estraneo, in una dimensione di eccezionalità inumana. La loro inammissibile ferocia scatena il timore di essere confusi con i carnefici, di condividere con loro una qualche parentela, di avere caratteristiche comuni che contrastano con i criteri morali di definizione della persona umana. Lo spettro di una responsabilità rimossa obbliga la società a inventare rappresentazioni e pratiche che gettano una distanza invalicabile tra l'identità delle vittime e quella degli attentatori. In questo modo

l'ordine del mondo e l'immagine positiva di sé non vengono intaccati: l'evento è considerato opera di un'umanità degradata, non più degna di questo nome, da cui la collettività deve necessariamente prendere le distanze.

4. Conclusione

Sul terreno della memoria si gioca la partita della legittimazione morale che passa per una definizione dell'identità collettiva il più possibile aderente all'immagine di una "umanità ideale". La memoria non rappresenta fatti ma eventi. Stando alle recenti analisi antropologiche, l'evento non è semplicemente un fatto accaduto in un passato remoto o recente³⁵. Al termine evento è sempre associato un connotato morale che supera ed arricchisce il mero dato fattuale. Nell'odierna *società della commemorazione* ciò si traduce in un investimento massiccio in pratiche memoriali che celebrano il ricordo di eventi deliberatamente scelti e opportunamente costruiti. Lo stretto legame tra il passato di un gruppo e l'immagine che esso ha di sé è probabilmente una caratteristica universale del genere umano, ma nella *società della commemorazione* questo binomio è stato trasfigurato in un'ingunzione memoriale.

È la legge a fondare la salienza dell'evento e la sua stessa esistenza storica agli occhi del gruppo. Gli eventi scelti nelle commemorazioni sono paragonabili a quelli che Norman Denzin ha chiamato epifanie³⁶, veri e propri «*tournants biographiques*»³⁷ che costituiscono i momenti di svolta nella vita di un individuo: è proprio intorno a questi eventi-soglia che fa leva non a caso la narrazione autobiografica. Ma quali sono i *tournant par excellence*? Si tratta di eventi traumatici, letti retrospettivamente come violenti momenti di crisi e di rottura con il passato. Riproponendo sul piano collettivo e sociale una sintomatologia psicopatologica che sul piano individuale si riferisce al disturbo post-traumatico da stress³⁸, i drammi della storia vengono ri-

³⁵ A. Bensa, D. Fassin, *Les sciences sociales face à l'événement*, in «Terrain», n. 38, 2002, pp. 5-20.

³⁶ cfr. N. Denzin, *Interpretative Biography*, Newbury Park, Sage, 1989.

³⁷ cfr. Marc Bessin, C. Bidart, M. Grossetti (a cura di.), *Bifurcations. Les sciences humaines face aux ruptures et aux événements*, La Découverte, Paris 2009.

³⁸ Nel manuale diagnostico dell'American Psychiatric Association, fin dalla sua terza versione, il DSM-III (1980), la categoria diagnostica del trauma viene codificata nella terminologia di *post-traumatic stress disorder* (PTSD) (D. Fassin, R. Rechtman, *L'empire du traumatisme, Enquête sur la condition de victime*, Flammarion, Parigi, 2007, p. 119). Nell'ultima versione del manuale, il DSM-5, uscito nel 2013, il PTSD non ha subito variazioni di definizione, ma è stato inserito in una classe di disturbi complessivamente etichettati «*trauma and stressor related disorders*», uscendo così dalla categoria più generica di disturbi dell'ansia (APA 2013, p. 265). Si tratta per lo più di una definizione sintomatologica che fornisce i criteri di assegnazione della diagnosi: il soggetto deve aver vissuto, subito o anche semplicemente assistito a un evento di violenza tale da aver provocato una reazione di paura-fuga, sovraccitazione psicofisica e un sentimento di choc psicologico. Tale sindrome è caratterizzata da un forte stress che si innesca ogniqualvolta il ricordo dell'evento riaffiora alla memoria, il più delle volte in modo del tutto coatto, scatenando la medesima reazione scaturita nel momento traumatico (APA 2013, pp. 271-272). La letteratura antropologica a questo riguardo è ormai parecchio vasta. In generale, gli antropologi medici hanno da tempo criticato la presunta universalità del disturbo, met-

letti e rivissuti alla luce di una potente metafora onnicomprensiva, quella del trauma collettivo che interpreta la crisi sociale nei termini di una crisi d'identità.

Didier Fassin e Richard Rechtman mettono in luce come l'imposizione della metafora psicologica del trauma sia storicamente coincisa con l'emergenza nella sfera pubblica di un'economia morale³⁹ che vede nella condizione della vittima la modalità privilegiata di riconoscimento e legittimazione dello statuto di umanità della persona.⁴⁰ Il trauma è diventato così, sul piano individuale e collettivo, un dispositivo semiotico attraverso cui la società esprime il proprio verdetto di umanità. Se non si è stati vittime di violenza, per sentirsi pienamente umani occorre almeno identificarsi il più possibile con le vittime. Ricordare le vittime significa stare dalla loro parte, condannare i carnefici e ribadire una presa di distanza netta contro la mostruosità della violenza. Nella società contemporanea il concetto di identità risulta da processi di soggettivazione fortemente intrisi di vittimizzazione e autocommiserazione: si tratta di una rilettura del passato autobiografico e storico atto a celebrare il proprio ruolo di vittima al centro di una storia particolarmente drammatica che si è vissuta o anche semplicemente osservata. Daniele Giglioli individua in questi processi il funzionamento di una «macchina mitologica» che assegna alla vittima l'autorità di far sentire la propria voce, rivendicando il diritto di essere pubblicamente risarciti del torto subito⁴¹.

tendo in luce le ragioni storiche e le condizioni socio-politiche che hanno fatto nascere l'etichetta diagnostica di PTSD. Da questo punto di vista, Allan Young rivela come questa categoria psichiatrica si sia imposta negli Stati Uniti come forma di risarcimento ai veterani americani del Vietnam che avevano subito, osservato o perpetrato torture efferate, violenze estreme e crimini di guerra (A. Young, *The harmony of illusion. Inventing post-traumatic stress disorder*, Princeton University Press, Princeton 1995, p. 20). Rechtman e Fassin, dal canto loro, mostrano come le proteste dei movimenti femministi abbiano prodotto, negli Stati Uniti degli anni Settanta, un clima culturale ormai pronto a considerare come urgenza politica e terapeutica la presa in carico delle vittime, soprattutto donne, di antichi abusi sessuali infantili (D. Fassin, R. Rechtman, *L'empire du traumatisme, Enquête sur la condition de victime*, op. cit., pp. 124-125). Secondo Fassin, inoltre, la diagnosi di PTSD rientra in quella nota tendenza della politica francese ed europea a concedere il permesso di soggiorno per ragioni umanitarie, riducendo così lo straniero a corpo sofferente e sottomettendo al verdetto biomedico la sua legittimazione politica (D. Fassin, *Quand le corps fait loi. La raison humanitaire dans la procédure de régulation des étrangers*, in «Sciences sociale et santé», XIX, n. 4, 2001, pp. 5-34: 27). Infine, l'antropologia medica più vicina all'antropologia politica e ai post-colonial studies, ha sottolineato il rischio di naturalizzare la violenza strutturale e politica in quei paesi su cui ancora oggi pesa il giogo di meccanismi neocoloniali. Nelle parole di Roberto Beneduce, il trauma diviene un concetto «prêt-à-porter», nel quale occultare la storia dei rapporti di forza che forniscono la struttura della sofferenza individuale (R. Beneduce, *Archeologia del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Bari, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 13), producendo così un'«amnesia morale e politica» (*ibidem*, p. 33).

³⁹ D. Fassin, *Les économies morales revisitées*, in «Annales Histories Sciences Sociales», Éditions de l'EHESS, n. 6, 2009, pp. 1237-66.

⁴⁰ D. Fassin, R. Rechtman, *L'empire du traumatisme, Enquête sur la condition de victime*, Flammarion, Paris 2007, p. 176.

⁴¹ D. Giglioli, *Critica della vittima. Un esperimento con l'etica*, Nottetempo, Milano 2014, p. 10.

Se solo la vittima ha valore, se solo la vittima è un valore, la possibilità di dichiararsi tale è una casamatta, una fortificazione, una posizione strategica da occupare a tutti i costi. La vittima è irresponsabile, non risponde di nulla, non ha bisogno di giustificarsi: il sogno di qualunque potere⁴².

È sul valore indiscutibile della vittima che la società della commemorazione trova il suo pieno riconoscimento e la sua legittimazione. Qui la storia è chiamata a intervenire in posizione ancillare, a stare al servizio della memoria collettiva, a trasfigurare il passato del gruppo per corroborare la propria identità di vittime e a fondare l'eticità dello Stato sul registro del patimento e dell'afflizione. Una storia piena di sentimentalismo in cui, afferma ancora Giglioli, «vera protagonista del passato è la soggettività sofferente»; una storia che porta con sé quell'eccesso di emotività di cui è intriso ogni ricordo traumatico. A fronte di simili dinamiche, ci pare di scorgere un progetto politico teso ad arginare, con tentativi tanto vani quanto poco trasparenti, la profonda crisi del diritto delle Nazioni. Già Ricœur suggeriva a suo tempo di porre il principio d'intersoggettività a garanzia di un rapporto sincero con la propria memoria storica. Ebbene, per proteggerci da un uso strumentale se non manipolatorio della storia, occorre oggi allargare i confini di tale intersoggettività ben oltre le frontiere nazionali. Solo così sarà possibile rendere non solo omaggio ma soprattutto giustizia alle vittime di tutte le tragedie del passato; perché in fondo, come afferma Giglioli «obiettivo polemico non sono qui, come è ovvio le vittime reali», ma «lo stigma di impotenza e irresponsabilità» che prende di mira i dominati della storia⁴³.

⁴² *Ibidem.*, p. 16.

⁴³ *Ibidem.*, pp. 12-13.

Olympe de Gouges: storia e storiografia dell'autrice della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*

Valentina Altopiedi

Abstract

Il 14 settembre 1791 Olympe de Gouges, drammaturga e pamphlettista nota al pubblico parigino, diede alle stampe la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. La scrittrice di Montauban, per smascherare la falsità dell'iperonimo «homme», femminilizzò i diciassette articoli della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* chiedendo che le donne fossero ammesse a godere dei diritti di cittadinanza. Come si collochi lo studio della biografia e delle opere di Olympe de Gouges nella storiografia passata e presente e quali siano le conseguenze nel dibattito pubblico è l'oggetto di analisi del presente saggio. Se nella storiografia dal primo Ottocento agli anni settanta del Ventesimo secolo ha prevalso la rappresentazione di una donna dissoluta, eccentrica o mitomane, nella storiografia contemporanea, spesso appannaggio di storici non professionisti, è la sovrapposizione di anacronistiche categorie del presente a inficiare un'onesta analisi storica.

On 14 September 1791 Olympe de Gouges, well-known playwright and political writer, published the *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. The woman from Montauban, in order to unmask the falsehood of the hypernym «homme», feminized the seventeen articles of the *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* asking for women's political rights. The aim of this article is to analyse how de Gouges' biography and her works have been studied by the historiography and their consequences in the public debate. While in the historiographical works from the early XIX Century to the 1970s the representation of a dissolute, eccentric and maniac woman prevails, in the contemporary historiography, often prerogative of a non-professional historians' community, the overlap of anachronistic categories of the present affects an honest historical analysis.

Keywords: Olympe de Gouges; rights; women; French Revolution; declaration of rights

Il 14 settembre 1791 Olympe de Gouges, drammaturga e pamphlettista nota al pubblico parigino, diede alle stampe la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*¹. La scrittrice di Montauban era decisa a mostrare che, a fronte di un proclama universale, le donne erano escluse dal godimento dei diritti solennemente dichiarati. Per smascherare la falsità dell'iperonimo «homme», che avrebbe dovuto rappresentare la specie umana in toto ma che designava soltanto il cittadino maschio, de Gouges femminilizzò i diciassette articoli della Dichiarazione dei diritti promulgata il 26 agosto 1789 per rivendicarne la concessione anche ai membri del suo sesso. Perché il nome di Olympe de Gouges non evoca, se non negli addetti ai lavori, alcun riferimento storico rilevante? Come si colloca il suo studio nel discorso storiografico?

Esaminando le opere storiografiche inerenti ad Olympe de Gouges, emergono due linee interpretative sottese, strettamente connesse al dibattito politico coevo e chiaramente delimitate cronologicamente. A partire dal primo Ottocento fino agli anni settanta del secolo scorso prevale la rappresentazione di una donna eccentrica, folle, affetta da manie di protagonismo; nelle opere contemporanee, invece, è la sovrapposizione di anacronistiche categorie del presente o l'esaltazione di una singolare audacia femminile a prevalere su un'onesta analisi storica. Fortemente legati all'interpretazione storiografica sottesa sono gli autori dei saggi in questione: mentre nell'Ottocento e nel primo Novecento la biografia e l'opera di de Gouges sono state esaminate da storici e letterati provenienti dal mondo accademico, oggi la scrittrice di Montauban è al centro dell'interesse di una nuova comunità di storici non professionisti, formata da giornalisti e commentatori coinvolti nella produzione di un'informazione storica divulgativa.

Non è privo di significato domandarsi quali siano le conseguenze sul dibattito politico di una discussione storica così fortemente connotata. L'obiettivo di questo saggio è riflettere su come la storiografia sia influenzata dal presente nella rappresentazione del passato e come la rappresentazione del passato filtrata dalla storiografia possa influire sul dibattito presente. Olympe de Gouges si presenta come un caso di studio particolarmente degno di interesse, in quanto promotrice di un tema politico fortemente dibattuto, ma allo stesso tempo a lungo trascurato dal dibattito storiografico, quali i diritti della donna e della cittadina.

Olympe de Gouges nacque a Montauban, in Occitania, nel 1748, da Anne Olympe Mouisset e Pierre Gouze; il suo nome di battesimo era, infatti, Marie Gouze. La paternità di Gouze fu, tuttavia, contestata dalla stessa scrittrice che, nel romanzo autobiografico *Mémoire de madame de Valmont contre l'ingratitude et la cruauté de la famille de Flaucourt*² e nella brochure *Compte moral rendu*³, affermò di essere la figlia di Jacques Lefranc marchese di Pompignan, con il quale la famiglia della madre era

¹ O. de Gouges, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791), tr. it. di A. Lo Monaco, Il nuovo Melangolo, Genova 2007.

² O. de Gouges, *Mémoire de Madame de Valmont contre l'ingratitude et la cruauté de la famille de Flaucourt*, in Ead, *Œuvres de Olympe de Gouges*, vol. II, Chez Cailleau, Paris 1788.

³ O. de Gouges, *Correspondance de la cour. Compte moral rendu et dernier mot à mes chers amis*, 1792, p. 3.

strettamente legata. Dell'infanzia della giovane si conosce ben poco, lei stessa ammise che la sua educazione fosse stata particolarmente «trascurata»⁴; del resto le carte autografe, conservate nel dossier del Tribunale rivoluzionario di Parigi, confermano che non fosse avveza allo scrivere ma fosse costretta, come spesso sottolineava, a servirsi della collaborazione di un segretario. Il 24 ottobre 1765, all'età di 16 anni, Marie Gouze sposò Louis-Yves Aubry, «maggiordomo capo alla tavola del signore» o «cuoco»⁵ al servizio del conte Alexis de Gourgues; l'anno seguente divenne madre di un figlio e rimase vedova del marito. Proprio a seguito della morte del marito, Marie adottò lo pseudonimo di Olympe de Gouges e si trasferì a Parigi, dove l'aspettavano la sorella e il cognato. Nella capitale francese la giovane donna fu introdotta al salone della marchesa di Montesson, in cui ebbe l'occasione di conoscere il duca d'Orleans e suo figlio, il futuro Philippe-Égalité.

Fu tuttavia il 1788 l'anno che sanzionò la presenza pubblica di Olympe de Gouges nella capitale francese: in quell'anno, infatti, la donna pubblicò la sua prima raccolta in tre volumi di opere letterarie ed esordì nell'agone della Rivoluzione rispondendo all'appello ai saggi lanciato in occasione della convocazione degli Stati Generali. Come numerosi uomini e donne suoi contemporanei, anche de Gouges approfittò dell'apertura dello spazio pubblico sanzionato dalla convocazione dell'assemblea dei tre ordini per presentare la sua proposta per ridurre il debito di Francia. La *Lettre au peuple*⁶ è il primo esemplare di una lunga serie di scritti politici che la donna pubblicò fra il 1788 e il 1793, quando nel mese di novembre venne condannata al patibolo in quanto autrice controrivoluzionaria. La condanna di de Gouges rientra nella più generale repressione dello schieramento vicino a Brissot, operata nell'estate 1793: la scrittrice venne, infatti, arrestata il 20 luglio per aver pubblicato e affisso sulle vie di Parigi un manifesto che proponeva una consultazione popolare per stabilire quale fosse la forma di governo più adatta alla Francia: repubblica, monarchia o federazione. La proposta federativa richiamava con ogni evidenza la proposta di Brissot; se, infatti, dal maggio 1789 de Gouges aveva sostenuto e argomentato con decisione la necessità di un governo monarchico per la Francia, a seguito della fuga reale, e dei risvolti politici che ne derivarono, aveva abbracciato la proposta della Gironda, difendendo l'appello al popolo per il destino del re e la proposta federativa. Inoltre, de Gouges fra il 1792 il 1793 aveva partecipato alla contesa politica che opponeva la Montagna e la Gironda sferrando durissimi attacchi in direzione di Robespierre e Marat, accusati di meditare la rovina della Francia, a causa dei quali fu minacciata di morte durante le sedute del club giacobino⁷.

⁴ O. de Gouges, *Mémoire de Madame de Valmont*, cit., p. 86. Salvo diversa indicazione, la traduzione delle citazioni è a cura dell'autrice.

⁵ O. Blanc, *Olympe de Gouges: des droits de la femme à la guillotine*, Tallandier, Paris 2014, p. 29.

⁶ O. de Gouges, *Lettre au peuple ou projet d'une caisse patriotique par une citoyenne*, Chez les marchands de nouveautés, Paris 1788.

⁷ «Journal des débats de la société des Jacobins», n.292, 31 ottobre 1792.

Merita ora rilevare come la biografia e la produzione politica e letteraria di de Gouges siano state presentate nel dibattito storiografico.

1. La prima storiografia

Fra la fine del XVIII secolo e la prima metà del XX secolo sono soltanto tre le opere biografiche pubblicate inerenti a Olympe de Gouges: Leopold Lacour, *Les origines du féminisme contemporain: trois femmes de la Révolution: Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Rose Lacombe*⁸; Édouard Forestié, *Olympe de Gouges*⁹ e Alfred Guillois, *Étude médico-psychologique sur Olympe de Gouges*¹⁰. È importante sottolineare che la terza opera sia uno studio medico-psicologico, elaborato da uno studente lionese per conseguire l'abilitazione alla professione. In effetti, l'ipotesi che de Gouges soffrisse di un delirio psicotico non è un'ipotesi isolata o inusuale; al contrario, pervade più o meno sottilmente pressoché l'intera storiografia coeva di Guillois. Lacour, storico e conferenziere diplomato all'*École normale supérieure*, sostiene che la donna fosse «follemente eroica»¹¹, affetta da delirio di persecuzione¹², posseduta dal demonio¹³ e malata di auto-idolatria¹⁴. In particolare, l'erostratismo, ovvero l'ansia di sopravvivere nella memoria dei posteri, è una caratteristica che ritorna in molte delle opere per connotare negativamente ogni tentativo della donna di affermarsi pubblicamente: la volontà di contribuire al dibattito pubblico o di pretendere la concessione di diritti per le donne viene interpretata come un pretesto per rendersi celebre alla posteriorità. Queste allusioni riducono inevitabilmente la carica emancipatoria della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* ai deliri di una folle.

Un'altra tendenza atta a minimizzare l'apporto propriamente politico delle azioni e degli scritti di de Gouges è osservabile in questa fase della storiografia: le accuse di immoralità. Così Edmond Lairtullier e Mary Lafon descrivono in dettaglio i più curiosi aneddoti sulla vita sessuale della donna come il *Décampativos*, gioco erotico settecentesco con cui pare si intrattenesse l'aristocrazia del Palais Royal: alla menzione del termine cabalistico, tutti i partecipanti potevano godere di un quarto d'ora di divertimento con il primo sconosciuto o sconosciuta paresse loro innanzi¹⁵.

⁸ L. Lacour, *Les origines du féminisme contemporain: trois femmes de la Révolution : Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Rose Lacombe*, Nourrit et Cie, Paris 1901.

⁹ É. Forestié, *Olympe de Gouges*, Forestié, Montauban 1901.

¹⁰ A. Guillois, *Étude médico-psychologique sur Olympe de Gouges*, thèse présentée à la Faculté de Médecine et Pharmacie de Lyon, 1904.

¹¹ L. Lacour, *Les origines du féminisme*, cit., p. 95.

¹² *Ibidem*.

¹³ «Les cas littéraire d'Olympe de Gouges, analogue à beaucoup d'autres en l'histoire des femmes écrivains, semble en effet un cas de possession». Ivi, p. 105.

¹⁴ Ivi, p. 124.

¹⁵ E. Lairtullier, *Les femmes célèbres de 1789 à 1795 et leur influence dans la Révolution, pour servir de suite et de complément à toutes les histoires de la Révolution française*, La librairie politique, Paris 1840, p. 52. M. Lafon, *La Ninon de 89*, «Courrier du Tarn et Garonne», 13 ottobre 1860.

Monselet, deciso a ridare risonanza ai personaggi dimenticati e disprezzati del XVIII secolo, legò indissolubilmente la fama di Olympe de Gouges alla sua bellezza e non esitò a definirla una «baccante impazzita»¹⁶, il cui regno durò tanto quanto durarono la sua bellezza, la sua grazia e la sua civetteria. Anche Lacour spiegò il trasferimento della donna dalla città natale di Montauban a Parigi con l'insoddisfazione di una «Bovary del Mezzogiorno, precoce»¹⁷, desiderosa di fuggire la noiosa provincia per godere delle avventure della capitale.

Alla stessa dimensione possono essere ricondotti i numerosi e prolifici riferimenti alla bellezza della donna: Hector Fleischmann, storico e romanziere belga della fine del XIX secolo, nonché direttore della «Revue des curiosités révolutionnaires», in *Les Femmes et la Terreur* nel ritrarre l'«amazzone» Olympe de Gouges (già John Alger aveva definito la scrittrice una virago¹⁸) insistette soprattutto sulla sua avvenenza, sottolineando che proprio grazie al bell'aspetto fosse riuscita a servirsi della politica per la sua ambizione malata e tempestosa¹⁹. Inserirò in appendice, a conferma di ciò, l'*Hommage aux plus jolies et vertueuses femmes de Paris*, nel quale il nome di de Gouges sveltava al quinto posto²⁰. Così già nell'anonimo *Colloque des morts les plus fameux* Olympe de Gouges era stata ritratta a fianco del generale Miaczynski, complice di Dumouriez, come una donna frivola, dispiaciuta della sua condanna a morte soltanto in quanto l'aveva costretta ad abbandonare il corpo che l'aveva resa famosa e alla cura del quale aveva dedicato l'intera vita²¹. Paradossalmente anche il *Dictionnaire historique, littéraire et bibliographique des françaises et des étrangères* curato da Fortunée Briquet nel 1804 finiva per insistere proprio sulla bellezza come la qualità che, parallelamente ai successi nella carriera delle lettere, aveva reso la scrittrice di Montauban fra le donne più interessanti del suo tempo²².

Un ultimo orientamento è riscontrabile nella prima storiografia dedicata a una donna nella Rivoluzione come Olympe de Gouges: l'accento sulla sua qualità di madre e su una sensibilità femminile aliena al mondo della politica prettamente maschile. Jules Michelet, autore di una monumentale *Storia di Francia* in diciannove volumi (1833-1876), nel ricostruire il processo in cui fu imputata de Gouges nel novembre 1793, riferì dello scoramamento che prese la donna in tribunale all'udire che il figlio Pierre Aubry l'avesse rinnegata; Michelet ritenne che questo fosse il solo elemento capace di farle perdere la forza «per una triste reazione della natura, da cui anche i più intrepidi non sono sempre immuni»²³. In realtà questa dichiarazione del

¹⁶ C. Monselet, *Les originaux du siècle dernier : les oubliés et les dédaignés*, Michel Lévy Frères, Paris 1864, p. 103.

¹⁷ L. Lacour, *Les origines du féminisme*, cit., p. 100.

¹⁸ J. G. Alger, *Glimpses of the French Revolution*, Sampson Low Marston & Co, London 1894, p. 127.

¹⁹ H. Fleischmann, *Les femmes et la terreur*, Libraire Charpentier et Fasquelle, Paris 1910, p. 261.

²⁰ Ivi, p.355.

²¹ *Colloques des morts les plus fameux, condamnés par la loi portée contre les conspirateurs*, Chez le marchand de nouveautés, Paris 1793, p. 105.

²² F. Briquet, *Dictionnaire historique, littéraire et bibliographique des françaises et des étrangères naturalisées en France*, Chez Treuttel et Würtz, Paris 1804, p. 19.

²³ J. Michelet, *Les femmes et la Révolution*, Adolphe Delahays, Paris 1854, pp. 106-107.

figlio, motivata dal fatto di essere stato destituito dalle sue funzioni di ufficiale dell'esercito, risaliva al 24 brumaio (14 novembre) 1793, dodici giorni dopo la morte della madre²⁴; lo scoramento di de Gouges non poteva dunque essere causato dal dolore di una madre per il tradimento del figlio. Più significativamente ancora, Maurice Dreyfous, giornalista e scrittore del XIX secolo, analizzando gli scritti politici della drammaturga occitana all'indomani della fuga della famiglia reale, non riusciva a spiegare la sua fede monarchica se non nei termini di un «cuore sempre colmo di tenerezza verso la famiglia reale»²⁵. Affermare che una donna voglia difendere il re (Olympe de Gouges si propose il 16 dicembre 1792 come difensore di Luigi XVI²⁶) perché prova tenerezza per la famiglia reale implica negare che sia capace di alcun giudizio politico. Alla stessa tendenza si può ricondurre, infine, quanto concluse Lacour commentando le accuse che la donna rivolse ai giacobini: «attaccò questi furiosamente, senza pensare che così si sarebbe resa ridicola»²⁷.

Pazza, cortigiana o oltremodo delicata per il brutale mondo della politica: questa l'immagine che veicola la prima storiografia della figura di de Gouges, le cui azioni e i cui scritti assumono inevitabilmente un altro significato se filtrati attraverso queste lenti. Merita rilevare ancora una volta il valore dell'opera di Guillois, il dottore lionese che elaborò un'intera tesi di specializzazione attorno alle patologie psichiatriche di Olympe de Gouges: lo studente avrebbe voluto studiare la psicologia delle donne nella Rivoluzione francese ma per mancanza di tempo si vide costretto a scegliere, su consiglio del professor Lacassagne, una donna che a quel tempo avesse occupato l'opinione pubblica tanto per la moltitudine e varietà degli scritti, quanto per «l'originalità del suo carattere e l'arditezza delle sue visioni»²⁸. Seguendo il vademecum di Lacassagne, Guillois, dopo aver descritto gli antecedenti domestici (identificati nel carattere violento e irascibile del presunto padre naturale Lefranc de Pompignan e il matrimonio frustrante con Louis Yves Aubry), si soffermava sulle condizioni di salute della donna segnalando un «istinto sessuale molto sviluppato»²⁹ e uno scarso istinto di autoconservazione, testimoniato dall'arditezza dei propositi contenuti nelle sue brochures politiche³⁰. L'amor proprio e la vanità sono riconosciuti come la nota dominante del suo carattere, di cui i pamphlets vengono individuati come la prova a carico più manifesta. Dotata di una spiccata predisposizione alla generosità e all'aiuto del prossimo, non poté contare su un notevole numero di amici a causa del carattere violento³¹. Molta importanza

²⁴ *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises*, vol. 79, p. 217.

²⁵ M. Dreyfous, *Les femmes de la Révolution française (1789-1795)*, Société française d'éditions d'Art, Paris 1903, p. 119.

²⁶ O. de Gouges, *Olympe de Gouges Défenseur officieux de Louis Capet* in O. Blanc (a cura di), *Écrits politiques*, vol.2, Indigo & Côté-femmes, Paris 2014, pp. 191-194.

²⁷ L. Lacour, *Les origines du féminisme*, cit., p. 117.

²⁸ A. Guillois, *Étude médico-psychologique*, cit., p. 7.

²⁹ Ivi, p. 34.

³⁰ Ivi, pp. 37-38.

³¹ Ivi, p. 47.

viene invece attribuita nel resoconto di Guillois ad una eccitabilità anormale e a una suggestionabilità che sfociano nella mania di persecuzione, di cui la recriminazione per un matrimonio forzato è considerata una prova evidente³². Quanto all'esame delle opere politiche invece, l'obiettivo di Guillois è mostrare, attraverso gli scritti, il disordine delle facoltà di giudizio e di ragionamento della donna³³. Proprio le sue «idee sul femminismo» sono riconosciute come le «impronte di una bizzarria eccessiva, esse servono come tratti d'unione fra la ragione e la follia»³⁴. La diagnosi è che Olympe de Gouges sia affetta da una forma di erostratismo accompagnata da un delirio paranoico della categoria «*paranoia reformatoria*, ovvero idee riformatrici»³⁵. La volontà di riformare la condizione femminile e pretendere eguali diritti politici viene ridotta al vaneggiamento di una donna affetta da una paranoia psicotica. Semplicemente il delirio di una folle da cui le altre donne devono guardarsi.

2. La storiografia contemporanea

Lacour concludeva la sua breve biografia su Olympe de Gouges augurandosi che, quando finalmente la maggioranza dei francesi sarebbe stata persuasa dell'uguaglianza di diritti fra uomo e donna, il nome di questa «quasi dimenticato oggi, sarà posto in alto»³⁶. Oggi si può riconoscere che l'augurio dello storico si sia avverato solo parzialmente: infatti, non soltanto è esiguo il numero di contributi storiografici dedicati alla scrittrice occitana, ma è anche fallito il progetto patrocinato dalla storica Catherine Marand-Fouquet³⁷ di trasferire le ceneri di Olympe de Gouges al Panthéon francese, come avviene ogni anno per gli uomini (e le donne) a cui la patria è riconoscente. Storiograficamente i contributi solidi sono in numero scarsamente significativo. Sebbene in questa seconda fase si attenui fortemente il pregiudizio misogino della prima storiografia, severa nel descrivere il comportamento e le attitudini di una donna come Olympe de Gouges, i contributi più recenti non sono privi di pregiudizi. Emergono, infatti, due orientamenti principali, non incompatibili tra loro: il romanzo biografico e la sovrapposizione di anacronistiche categorie del femminismo degli anni settanta. Merita rilevare che la maggioranza dei contributi dedicati a de Gouges negli ultimi anni sia opera di giornalisti: Olivier Blanc³⁸, il primo a dedicare un approfondito studio alle opere della cittadina di Montauban; Benoîte Groult³⁹, che ha curato una fra le prime

³² Ivi, p. 53.

³³ Ivi, p. 59

³⁴ Ivi, p. 62.

³⁵ Ivi, p. 68.

³⁶ L. Lacour, *Les origines du féminisme*, cit., p. 128.

³⁷ Dall'ottobre 1989 Catherine Marand-Fouquet è impegnata in questa campagna che prosegue con petizioni e manifestazioni che si svolgono annualmente in occasione dell'anniversario della morte.

³⁸ È autore di tre biografie dedicate a Olympe de Gouges. O. Blanc, *Olympe de Gouges*, Syros, Paris 1981; Id., *Marie Olympe de Gouges: une humaniste à la fin du XVIII siècle*, Éditions René Viénet, Cahors 2003; Id., *Olympe de Gouges: des droits de la femme à la guillotine*, cit.

³⁹ B. Groult, *Œuvres d'Olympe de Gouges*, Mercure de France, Paris 1986.

edizioni degli scritti politici e in particolare della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, e infine Paul Noack⁴⁰, autore di una biografia quasi romanzesca. In una sezione a parte si colloca invece l'opera di Joan Wallach Scott, teorica statunitense di un approccio di genere allo studio della storia⁴¹.

Olivier Blanc è attualmente uno fra i più accurati conoscitori di Olympe de Gouges: si occupa della ricostruzione della biografia di questa donna da oltre trent'anni e vanta al suo attivo tre monografie e una decina di saggi sul tema. Ha inoltre promosso un progetto web dal titolo *Olympe de Gouges 2.0* con l'obiettivo di creare un museo virtuale dedicato a diffondere la conoscenza di questa importante figura della Rivoluzione francese e ha curato l'edizione in due volumi degli scritti politici⁴². Le biografie edite da Blanc vantano uno studio delle fonti preciso e accurato, testimoniato da un apparato di note solido; tuttavia, leggendo l'opera si ha l'impressione che l'obiettivo dell'autore sia soprattutto produrre un racconto avvincente della vita di questa donna. Olympe de Gouges viene, infatti, ritratta secondo il tono di un'eroina che sola affronta gli ostacoli che la società del XVIII secolo pone sul suo cammino. In particolare, Blanc si preoccupa di eliminare tutti i sospetti circa la sua moralità, ribadendo che la donna non abbia mai esercitato il mestiere di cortigiana, come invece buona parte della prima storiografia presuppone, mentre dichiara che si mantenesse grazie ai favori di un unico amante, tale Jacques Bietrix (proprietario di una piccola fortuna grazie a un monopolio commerciale) con il quale, Blanc precisa, de Gouges ebbe una relazione quasi coniugale⁴³. Allo stesso modo, lo storico accusa aspramente gli attori delle *Comédie française*, rei di ostacolare la rappresentazione del dramma teatrale *Zamore et Mirza*: «essi perseveravano nel loro gusto per le manovre sordide, nella loro vanità solleticante, difendendo a spada tratta i diritti di una casta aristocratica che riempiva loro di benefici e a cui avevano creduto di potersi identificare»⁴⁴. Assurda, infine, se si intende studiare de Gouges come personaggio storico, la sicurezza con la quale Blanc sostiene che la donna fosse incinta al momento della sua esecuzione⁴⁵. De Gouges dichiarò la propria gravidanza dopo aver udito la sentenza che la condannava a morte, nella speranza di evitare l'immediata esecuzione della condanna: l'età di 45 anni e quattro mesi di reclusione inducono a presupporre che si trattasse di un pretesto, comune peraltro a molte altre donne (basti pensare all'opera di Max Billard, *Les femmes enceintes devant le Tribunal Révolutionnaire*⁴⁶).

⁴⁰ P. Noack, *Olympe de Gouges, courtisane et militante des droits de la femme 1748-1793*, Éditions de Fallois, Paris 1993 [1992].

⁴¹ J. W. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, in «American Historical Review», XCI, n.5, 1986, pp. 1053-1075.

⁴² O. de Gouges, *Écrits politiques*, (a cura di O. Blanc), 2 voll., Paris, Côté Femmes Éditions, 2003.

⁴³ O. Blanc, *Olympe de Gouges : des droits de la femme à la guillotine*, cit., p. 44.

⁴⁴ Ivi, p. 101.

⁴⁵ Ivi, p. 221.

⁴⁶ M. Billard, *Les femmes enceintes devant le Tribunal Révolutionnaire*, Librairie Académique Perrin & C, Paris 1911.

Benoîte Groult, giornalista e scrittrice femminista (prima fra l'altro a denunciare le mutilazioni genitali femminili⁴⁷), ha curato una fra le prime edizioni delle opere politiche di de Gouges. La giornalista ha sicuramente il merito di dare luce a un personaggio dimenticato dalla storia, come sottolinea lei stessa in una stilisticamente molto curata introduzione, ma finisce per peccare di anacronismo soprattutto quando pretende di rilevare dei tratti in comune tra le rivendicazioni di de Gouges e Simone de Beauvoir: «cinquanta anni prima delle Saint-Simoniennes, centocinquant'anni prima di Simone de Beauvoir, essa rifiuta il matrimonio, “tomba della fiducia e dell'amore”, e si dichiara in favore di ciò che lei chiama “inclinazione naturale”»⁴⁸. L'introduzione si qualifica comunque come un interessante resoconto della biografia di de Gouges; Groult dedica sufficiente spazio alla descrizione degli scritti politici, isolando significativi nuclei tematici e temporali. In particolare, l'interesse della femminista si concentra sulla *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* di cui ricorda da una parte il progetto e dall'altra l'assoluta indifferenza legislativa con cui la Rivoluzione aveva affrontato le rivendicazioni femminili. Nel 1792 si ebbe la concessione del divorzio ma non si arrivò mai a discutere di concedere i diritti politici “aux femmes”. La Convenzione decretò anzi la chiusura dei club a esclusiva partecipazione femminile il 30 ottobre 1793 e sancì poco più di un anno più tardi (23 maggio 1795) la reclusione delle donne in ambito domestico, privandole del diritto di partecipare come pubblico alle sedute della Convenzione.

L'obiettivo di Paul Noack sembra invece quello di accattivare il favore del pubblico narrando la storia avventurosa di una cortigiana e militante dei diritti per le donne, novella *Ipazia* del XVIII secolo. La biografia è divisa in tre sezioni che ripercorrono quelle che Noack individua come tre fasi della vita di de Gouges: la «femme galante», la scrittrice di teatro e infine la rivoluzionaria. Curioso che Noack, pur criticando la misoginia della prima storiografia, continui ad alimentare il gusto per l'aneddotica piccante descrivendo minuziosamente il gioco del *Décampativos*, con il quale de Gouges si sarebbe intrattenuta al Palais Royal⁴⁹. Allo stesso modo, risponde alla dinamica romanzesca il racconto del processo che si conclude emblematicamente con questa citazione: «ed è per questo che bisogna ripeterlo: Olympe de Gouges combatteva assolutamente da sola»⁵⁰. Tuttavia, a Noack spetta anche il merito di aver posto l'accento su un'indubbia prerogativa della donna: l'aver avuto consapevolezza dell'importante ruolo svolto dall'opinione pubblica nella promozione dei contenuti politici⁵¹. È in quest'ottica che devono essere lette tutte le brochures e i pamphlets che la scrittrice di Montauban ebbe premura di far affiggere per le vie di Parigi.

⁴⁷ B. Groult, *Ainsi soit-elle*, Poche, Paris 1977.

⁴⁸ B. Groult, *Œuvres d'Olympe de Gouges*, cit., p. 15.

⁴⁹ P. Noack, *Olympe de Gouges*, cit., p. 43.

⁵⁰ Ivi, p. 133.

⁵¹ Ivi, p. 116.

Joan Wallach Scott si è proposta di scrivere una nuova pagina della storia del femminismo francese in *Only Paradoxes to Offer*⁵²: una galleria di personaggi meritevoli di aver introdotto la questione dei diritti delle donne in Francia. Ad Olympe de Gouges spetta ovviamente il primo posto; lo scopo della storica non è, tuttavia, una semplice biografia dell'autrice bensì un'analisi delle basi teoriche della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*. Scott ritiene che la peculiarità di de Gouges sia propriamente «l'uso dell'immaginazione» contro «la voce della ragione [che] è la voce del magistrato (uomo), la voce della Legge»⁵³. È proprio l'immaginazione con cui vengono scritte le opere teatrali che permette a de Gouges, secondo l'analisi di Scott, di superare i limiti imposti al suo genere e concepire una partecipazione delle donne nella politica e non solo.

Con sufficiente chiarezza emerge come il presente influenzi la narrazione storica: se, infatti, nel primo Ottocento la figura di Olympe de Gouges viene duramente osteggiata in quanto esempio di un comportamento femminile riprovevole, oggi tende a prevalere l'esaltazione dell'audacia emancipatoria di una femminista *ante litteram*. Altrettanto ricco di conseguenze è l'effetto che una certa narrazione storica può avere sul presente: descrivere l'autrice della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* come una folle ha un evidente effetto nel dibattito pubblico, ma anche insistere sulla sua alterità anacronistica non risponde al compito dello storico e rende anzi la protagonista un personaggio fantastico o romanzesco. A quasi un secolo di distanza, resta ancora valido l'augurio e l'invito espresso risolutivamente da Marc Bloch nel 1943:

un motto, in sintesi, domina e illumina i nostri studi: «comprendere». Non diciamo che il bravo storico è estraneo alle passioni; ha per lo meno quella. Motto, non nascondiamocelo, carico di difficoltà, ma anche di speranze. Soprattutto, motto carico di amicizia. Persino nell'azione, noi giudichiamo troppo. È comodo gridare «a morte!» Non comprendiamo mai abbastanza. Chi è diverso da noi - straniero, avversario politico - passa, quasi necessariamente, per un cattivo. [...] La storia, purché rinunci alle sue false arie da arcangelo, deve aiutarci a guarire da questo difetto. Essa è una vasta esperienza delle varietà umane, un lungo incontro fra gli uomini. La vita, come la scienza, ha tutto da guadagnare dal fatto che questo incontro sia fraterno⁵⁴.

⁵² J. W. Scott, *Only Paradoxes to Offer. French feminists and the rights of men*, Harvard University press, Massachusetts 1996.

⁵³ Ivi, p. 26.

⁵⁴ M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico* (1949), tr. it. di G. Gouthier, Einaudi, Torino 1998, pp.107-108.

Lo storico e l'alienista Manicomi, follia e psichiatria nella storiografia contemporanea italiana

Fabio Milazzo

Abstract

Il contributo analizza le diverse fasi degli studi di storia della psichiatria nella storiografia contemporanea italiana. L'articolo divide gli studi in tre periodi e si concentra sulle peculiarità delle diverse fasi. Infine il saggio si concentra su alcuni problemi degli studi di storia della psichiatria e sulle possibili soluzioni.

The paper analyzes the different phases of the history of psychiatry in contemporary Italian historiography. The article divides the studies into three periods and focuses on the peculiarities of the different phases. Finally, the essay focuses on some problems of the history of psychiatry and on possible solutions.

Keywords: contemporary history; history of psychiatry; historiography; history of psychiatric institutions; ideology

1. I primi tentativi di storia della psichiatria in Italia

Nel 1991 Patrizia Guarnieri, in *La storia della psichiatria. Un secolo di studi in Italia*¹ [1991], sosteneva che «fino a venticinque anni fa, chi tentava un bilancio degli studi italiani di storia della psichiatria, approdava ad una sconsolata conclusione. Vuoto, silenzio, o almeno “mancanza di seri e moderni contributi” erano lamentati in disonorevole contrasto con lo sviluppo dei lavori all'estero»². Questa affermazione confermava per molti versi quanto sostenuto da B. Nelson, nel 1967, durante un workshop tenuto all'università di Yale e dedicato al tema *La psichiatria e la sua storia*³: «la psichiatria, in generale, è rimasta indietro rispetto alle cosiddette “scienze dure”

¹ Cfr. P. Guarnieri, *La storia della psichiatria. Un secolo di studi in Italia*, L. Olschki, Firenze 1991, p.9.

² Ibidem.

³ Cfr. G. Mora-J.L.Brand (a cura di), *Psychiatry and Its History*, Ch.Thoma, Springfield 1970.

nell'avviare autonomamente uno sforzo totale di indagine sui suoi fondamenti e sulla sua storia»⁴.

In realtà, come chiariva sempre Guarnieri, nel tempo non erano mancati i tentativi di storicizzare l'evoluzione della scienza psichiatrica, quanto i lavori di ampio respiro in grado di problematizzare l'oggetto della ricerca (la psichiatria e le sue istituzioni), portandone alla luce nessi, continuità e rotture rispetto alla storia della medicina, della società e della cultura. Come spiegare ciò? Innanzitutto con la scarsa attenzione rivolta dagli storici contemporaneisti al tema, lasciato perlopiù alle ricostruzioni di «psichiatri cultori del proprio passato»⁵, poco interessati a mettere in luce il reale spessore problematico delle questioni riguardanti istituzioni, saperi e pratiche manicomiali. Così lo studio della storia della psichiatria è stato, soprattutto in una prima fase, un affare che ha riguardato «medici docenti di storia della medicina all'università, che hanno sostenuto la insuperabile necessità dell'approccio interno alla medicina»⁶. Il risultato è una produzione fatta soprattutto da studi autocelebrativi, che rappresentano gli alienisti come degli eroi e «il loro sapere sembra una scienza in costante progresso, la pratica una sua diretta applicazione sempre più avanzata»⁷. Tutti difetti che ci si aspetta di rintracciare in opere realizzate più con lo scopo di giustificare e celebrare che con quello di comprendere e problematizzare.

La situazione può essere spiegata tenendo in considerazione almeno due aspetti della questione. Il primo riguarda l'oggetto di interesse tradizionale degli storici professionisti fino alla «rivoluzione storiografica»⁸ novecentesca, vale a dire la politica (nelle sue molteplici articolazioni); tale fattore ha pesato non poco sulla considerazione per ambiti diversi – come appunto quello del trattamento della follia –, ritenuti di scarsa rilevanza o quantomeno troppo specialistici. Il secondo fattore riguarda invece lo statuto della psichiatria italiana e le sue esigenze. Soprattutto agli inizi, infatti, la psichiatria italiana è una disciplina che cerca di accreditarsi come scienza medica provvista della stessa dignità degli altri saperi scientifici, per questo è impegnata in un percorso di costruzione identitario che passa necessariamente dall'esaltazione, spesso acritica, del proprio passato. Così questa storia viene scritta prevalentemente da «allievi che commemoravano i maestri diretti o meno e i loro precursori»⁹, da psichiatri che ricostruivano la storia dei manicomi di cui erano direttori, o da alienisti che celebravano le innovazioni terapeutiche introdotte negli istituti da loro diretti. Una storia per troppi versi poco critica e molto agiografica, tesa a esaltare il successo della disciplina e a ridimensionare l'arretratezza nei

⁴ Cfr. B. Nelson, *Psychiatry and Its Histories: From Tradition to Takeoff*, in G.Mora-J.L.Brand (a cura di), *Psychiatry and Its History...*, cit., p. 229.

⁵ Cfr. P. Guarnieri, *La storia della psichiatria. Un secolo di studi in Italia...*cit., p.10.

⁶ Ivi, p.10.

⁷ Ivi, p.12.

⁸ Cfr. P. Burke, *Una rivoluzione storiografica. La scuola delle «Annales» (1929-1989)* (1990), trad.it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1992.

⁹ Cfr. P. Guarnieri, *La storia della psichiatria. Un secolo di studi in Italia...*, cit., p.14.

confronti dell'estero: «Si “scoprivano” i presunti precursori italiani della mitica psichiatria francese: Valsava, Daquin e Chiarugi venivano eletti a eroi nazionali, anteposti anzi contrapposti a Pinel che ne avrebbe sfruttato di nascosto le idee e usurpato il primato»¹⁰.

Le istanze maggiormente tese a relativizzare l'importanza della psichiatria estera trovano particolare riconoscimento soprattutto durante il fascismo. In questa fase, attraverso fantasiose e poco fondate genealogie, vengono non soltanto riaffermate «le radici greco-romane, e quindi italiche, della psichiatria moderna»¹¹, ma anche postulati presunti primati nel campo dello studio della mente e del trattamento della follia. In linea con una vasta propaganda tesa a condizionare l'immaginario collettivo, questa operazione viene portata avanti attraverso provvedimenti diversi, di micro-fisica sociale. In questo ambito rientrano ad esempio l'abbandono del vecchio e lugubre termine “manicomio”, a favore del più moderno “ospedale psichiatrico” e la sostituzione, sempre all'interno degli istituti, dei nomi dei protagonisti dell'alienismo estero con presunti precursori italiani.

Proprio durante il fascismo, in concomitanza con un certo riconoscimento internazionale guadagnato dalla disciplina, «declinò l'interesse per la storia da parte degli psichiatri, poiché per loro essa era stata un mezzo, un sostegno, per darsi un'identità scientifica, istituzionale e nazionale»¹². Nel dopoguerra si apriva così una fase nuova per lo studio della storia della psichiatria, meno celebrativo e più problematico. Se prima le origini erano identificate come *l'alba di un radioso avvenire*, ora venivano sottolineati soprattutto gli elementi problematici di questi inizi, l'aspetto reclusivo e securitario dei manicomi e la brutalità dei mezzi e delle terapie adottate per *curare* la follia. Gli studi storici assumono così il valore di «strumenti di battaglia per il rinnovamento della psichiatria italiana»¹³, di mezzi attraverso cui mettere in discussione le forme concrete in cui si è realizzata l'assistenza ai malati di mente in Italia. Il passato assumeva la fisionomia paradigmatica dell'ignoranza, della violenza, della coercizione, della tortura e dello sfruttamento. Come sostiene Ferruccio Giacanelli, in un contributo scritto proprio sui rapporti tra psichiatria e storia, in questa fase «gli psichiatri hanno incominciato a fare storia certamente in modo diverso da quei medici, pur numerosi, che tradizionalmente hanno praticato la storia della medicina come accessorio erudito della propria collocazione professionale»¹⁴.

Questa opera di svolta interpretativa conosce un alleato d'eccezione in Michel Foucault, di cui, nel 1963, viene tradotta *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, un'opera potente ed evocativa, da subito assunta a paradigma della lotta contro l'esclusione sociale dei folli, in nome della critica alla consolidata dicotomia tra ragione e sragione. L'opera verrà in seguito contestata, anche molto aspramente,

¹⁰ Cfr. P. Guarnieri, *La storia della psichiatria. Un secolo di studi in Italia...*, cit., p.17.

¹¹ Ivi, p.18.

¹² Ivi, p.21.

¹³ Cfr. F. Giacanelli, *Psichiatria e storiografia* in «Psicoterapie e Scienze Umane», Anno XX, n.3, p.86.

¹⁴ Ivi, p.87.

fino ad essere ritenuta «una storia storicamente falsa»¹⁵, ma nonostante ciò diverrà una sorta di manifesto da agitare nei confronti del *potere psichiatrico*, in un momento in cui questo viene identificato con la coercizione e l'esclusione sociale.

Più in generale l'opera di Michel Foucault si propone di indagare il «potere psichiatrico» per analizzare la transizione da un regime governamentale¹⁶ «assoluto» a uno di tipo «disciplinare» che agisce «plasma, modifica e dirige non solo i corpi ma le fibre molli del cervello»¹⁷. Il classico *potere sovrano*, quello esercitato attraverso il *divieto* dal re nei confronti dei sudditi, alla fine della Modernità si trasforma in biopotere, cioè in potere che agisce coinvolgendo il suddito, normalizzando il suo immaginario, il suo desiderio. Al vecchio esercizio positivo sui sudditi – il potere di vita e di morte – si sostituisce la pratica di governo indiretta sulla popolazione ridotta a entità biologica. Questa politica che si fa carico della vita dei governati prende il nome di «biopolitica»¹⁸. Ma di cosa si tratta? Foucault, attraverso la nozione di biopolitica, vuole problematizzare un passaggio epocale nelle procedure governamentali, più precisamente l'azione di politiche disciplinari che agiscono attraverso gli «effetti di verità» [*véridiction*] prodotti dal gioco dialettico tra ragione e sragione, tra la forma di vita che viene percepita come normale e quella ritenuta anormale. L'esistenza dunque, lungi dall'essere un dato neutro, l'insieme di caratteri distintivi che individuano il soggetto politico – e quindi il modo di governarlo –, è il risultato di politiche di verità artificiali che rappresentano la vera posta in gioco dell'arte di governo: controllare il sapere è la condizione necessaria per esercitare il «governo degli uomini»¹⁹. La forma di potere paradigmatica della biopolitica è la «psichiatria» che – sempre secondo Foucault – esercita la propria funzione normalizzatrice attraverso la pratica regolatrice delle forme di esistenza improprie. Il *potere psichiatrico* agisce al contempo su scala individuale, attraverso la *cura*, e su scala collettiva, disciplinando le condotte pubbliche mediante la sanzione dei comportamenti «anormali»²⁰. Per questo si configura come dispositivo di igiene pubblica e principio di intellegibilità delle condotte e delle forme di vita.

¹⁵ Cfr. J. Roger, *Per una storia storica delle scienze*, in «Giornale critico di filosofia italiana», LXIII, n.3, 1984, p.293.

¹⁶ Gli studi «governamentali» nascono e si sviluppano a partire dalle sollecitazioni concettuali di Michel Foucault, elaborate in particolare nei due corsi al Collège de France: *Nascita della biopolitica Corso al Collège de France 1978-1979* (2004), a cura di F. Ewald, A. Fontana e M. Senellart, tr. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005 e Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978* (2004), a cura di F. Ewald, A. Fontana e M. Senellart, tr. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005.

¹⁷ Cfr. A. Cutro, (a cura di) *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona, 2005, p.10.

¹⁸ Per una lettura storiografica del tema vedi il saggio «Biopotere. Sugli usi storiografici di Foucault e Agamben» in E. Traverso, *Il secolo armato. Interpretare le violenze del Novecento*, Feltrinelli, Milano 2012, pp.126-141.

¹⁹ Cfr. M. Foucault, *La politica della salute nel XVIII secolo* (1976), in Id. *Archivio Foucault. Poteri, saperi strategie (1971-1977)*, tr. it. di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997.

²⁰ Cfr. M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France 1974-1975* (1999), tr. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2000.

Tale rappresentazione ha un forte impatto sui movimenti che negli stessi anni lottano contro le «istituzioni totali»²¹ e, più in generale, contro la *società autoritaria*. Un impatto che si giova anche della pubblicazione di una serie di libri²² importanti e, in misura diversa, fortemente critici verso la psichiatria segregativa, le istituzioni coercitive, le pratiche generanti esclusione sociale: *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza* di Erving Goffman, tradotto nel 1968; *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*, di Ronald D. Laing, tradotto nel 1969; *L'istituzione negata*, del 1968, curato da Franco Basaglia, psichiatra la cui azione ed esperienza sul campo porterà alla emanazione della Legge 180, che nel 1978 dispone la dismissione di tutte le strutture manicomiali italiane, ad esclusione di quelle giudiziarie²³.

Questa situazione effervescente ha dei riflessi evidenti anche nel campo degli studi storici. Lo sottolinea Matteo Fiorani, autore di una *Bibliografia di storia della psichiatria italiana 1991-2010*, che ricorda come gli anni Settanta, per ciò che riguarda gli studi di storia della psichiatria, rappresentano una «cesura» contraddistinta da «un vero e proprio boom di pubblicazioni»²⁴ sul tema. Ma di che tipo di pubblicazioni si tratta? Sono perlopiù opere a tesi, fortemente segnate dallo scontro ideologico in atto e in cui si registra una «priorità della teoria sui fatti»²⁵, con questi ultimi spesso selezionati in funzione della tesi da affermare. Fare storia in questa congiuntura

significava fare i conti con un periodo della storia italiana, gli anni sessanta-settanta, nel quale i problemi della psichiatria non furono prerogativa di una ristretta cerchia di specialisti – gli stessi medici che prima della cesura si occupavano della storia della loro disciplina – ma furono posti al centro del dibattito pubblico e politico dal movimento degli studenti e dagli psichiatri riformatori, più o meno radicali. Una fase caratterizzata da “Molta ideologia, forti contraddizioni, semplificazioni e idee confuse che hanno forzato i migliori intendimenti. Ma anche una straordinaria richiesta di sapere – oltretutto di interventi immediati sul piano istituzionale [...]”²⁶

La critica anti-autoritaria si riflette dunque anche sulla pratica storiografica, favorendo «un mutamento metodologico, soprattutto per quanto riguarda la tipologia delle fonti e l'approccio dinamico a queste»²⁷. Più in generale la domanda proveniente dal basso facilita l'emergere di nuove ipotesi di ricerca, di inediti oggetti di studio e, nella fattispecie, porta all'attenzione non soltanto la dimensione istituzionale e amministrativa dei manicomi e degli ospedali psichiatrici, ma anche le

²¹ Cfr. E. Goffman, *Asylums* (1961), tr. it. di F. Basaglia, Einaudi, Torino 2003

²² Naturalmente l'elenco è molto più ampio rispetto ai tre titoli di seguito indicati, qui scelti per il loro valore paradigmatico.

²³ Per un recente lavoro sulla questione si veda: J. Foot, *La «Repubblica dei matti». Franco Basaglia e la psichiatria radicale in Italia, 1961-1978*, Feltrinelli, Milano 2014.

²⁴ Cfr. M. Fiorani, *Bibliografia di storia della psichiatria italiana 1991-2010*, Firenze University Press, Firenze 2010, p.12.

²⁵ Cfr. J. Roger, *Per una storia storica delle scienze...*, cit., p.293.

²⁶ Cfr. M. Fiorani, *Bibliografia di storia della psichiatria italiana 1991-2010...*, cit., p.12.

²⁷ Ivi, p.13.

vicende degli «uomini infami»²⁸, degli esclusi, fino ad allora dimenticati dalla storiografia. Questa stagione ha dunque avuto il grande merito di portare aspetti nuovi al centro dell'attenzione degli storici, ma lo ha fatto sulla base di spinte ideologiche molto marcate che, alla fine, ne hanno pregiudicato i risultati sul piano scientifico. Per molti versi esemplificativo di questo clima è il lavoro di Romano Canosa, *Storia del manicomio in Italia da prima dell'Unità a oggi*, un'opera importante e di ampio respiro, che però risulta troppo schiacciata sulle tesi della funzione securitaria svolta dai manicomi e sul ruolo avuto in ordine ai processi di esclusione che hanno interessato i malati di mente.

2. La fase post-ideologica

Alla fine degli anni Settanta si può individuare il momento in cui gli storici italiani, mettendo tra parentesi il primato della storia politica, decidono di aprirsi con maggiore convinzione agli stimoli provenienti dalle altre discipline e così iniziano a focalizzare oggetti di ricerca inediti. Come sostiene Patrizia Guarnieri, «specie i contemporaneisti, hanno iniziato a lavorare su temi psichiatrici, come scelta di ricerca militante, politicamente impegnata, talvolta in collaborazione con alcuni dei “nuovi psichiatri” e magistrati sensibili alla storia del controllo sociale»²⁹. Tra i lavori di questa congiuntura c'è da segnalare almeno quello sul caso milanese, realizzato da Alberto De Bernardi, De Peri Francesco e Laura Panzeri: *Tempo e catene. Manicomio, psichiatria e classi subalterne. Il caso milanese* (Franco Angeli 1980). Ma anche, di De Peri, il saggio per la *Storia d'Italia* di Einaudi: *Il medico e il folle: istituzione psichiatrica, sapere scientifico e pensiero medico fra otto e novecento*³⁰. In particolare quest'ultimo lavoro rappresenta un punto fermo per la storia della psichiatria del tempo, visto che analizza la vicenda italiana pressoché nella sua interezza, in una sintesi articolata e contestualizzata da un'ermeneutica convincente, anche se ancora centrata in particolare su alcune celebri figure di alienisti.

Le istituzioni manicomiali, ma anche gli internati, le loro vicende, interessano adesso non soltanto gli storici sociali, ma anche quelli delle idee, della cultura e delle scienze. Prospettive diverse, ma tutte legate dall'importanza riconosciuta alla storia della psichiatria e, in particolare, alla multiforme documentazione prodotta dagli enti manicomiali. Sempre in questo periodo vengono inoltre riscoperti e stampati, all'interno di una collana diretta da Mario Galzigna e Alessandro Fontana per Marsilio, i testi di Ludwig Binswanger, di Jacques Ferrand, di Georget J. Etienne, di Philippe Pinel. Mario Galzigna, membro del Comitato Scientifico della Fondazione San Servolo (Venezia), per la medesima collana di Marsilio, pubblicherà inoltre una

²⁸ Cfr. M. Foucault, *La vita degli uomini infami* (1977), tr. it. di G. Zattoni Nes, Il Mulino, Bologna 2009.

²⁹ Cfr. P. Guarnieri, *La storia della psichiatria. Un secolo di studi in Italia...*cit., p.37.

³⁰ Cfr. F. De Peri, *Il medico e il folle: istituzione psichiatrica, sapere scientifico e pensiero medico fra otto e novecento*, in *Storia d'Italia. Annali 7: Malattia e medicina*, Einaudi, Torino 1984, pp. 1057-1140.

interessante genealogia sulle origini della psichiatria moderna – *La malattia morale. Alle origini della psichiatria moderna*³¹ – che si servirà della proficua ibridazione di generi discorsivi diversi, quello filosofico e quello storico anzitutto, per problematizzare lo statuto discorsivo del sapere psichiatrico. È insomma tutto un campo di indagine ad essere investito di studi e ricerche diverse, tanto che Ferruccio Giacanelli, nel 1986³², può affermare che «di sicuro, l'evoluzione recente della psichiatria si è accompagnata a un movimento di crescente interesse per la sua storia»³³. Secondo tale lettura anche in Italia aveva preso piede «un lavoro sempre più intenso di riflessione storica»³⁴, grazie al quale la psichiatria nazionale veniva indagata nelle sue linee evolutive e «nel suo reale spessore problematico»³⁵. Come afferma Matteo Fiorani: «La nuova generazione di storici si è accostata alla storia della psichiatria non soltanto attraverso la militanza politica e il clima movimentista, ma anche per iniziare a confrontarsi con temi, proposte, metodologie storiografiche avanzate»³⁶. In tale ottica particolare attenzione riscuote la documentazione clinica³⁷, ritenuta fondamentale per la ricostruzione delle concrete dinamiche manicomiali, ma anche per individuare il ruolo svolto dalle famiglie, dall'autorità giudiziaria e, sovente, da quella religiosa. Tutto ciò consente di gettare una luce nuova sull'istituzione psichiatrica e sulle dinamiche sociali più ampie in cui è coinvolta.

Interessi diversi che, soprattutto nel nuovo millennio, hanno prodotto molteplici opere, in cui gli storici mostrano di aver definitivamente abbandonato la rassicurante dimensione dell'oggettività, per dare spazio a una storia soggettiva, dal basso, ma non per questo meno scientifica. La consapevolezza, come sostenuto da Giovanni De Luna, che «lo storico rimane una creatura del proprio tempo e della propria cultura, che può guardare al passato e comprenderlo [...], soltanto con gli occhi del presente»³⁸, ha liberato gli studiosi dall'ipoteca di orizzonti ristretti e angusti e, probabilmente, favorito il moltiplicarsi degli ambiti di interesse, anche nel campo degli studi storico-psichiatrici. Così, nel giugno del 2003, non giunge totalmente inattesa l'uscita di un allegato alla rivista *L'indice dei libri del mese*, curato da due giovani storici dell'Università di Torino, Francesco Cassata e Massimo Moraglio. Il titolo del fascicolo è *Ci sarà una festa. Per una storia sociale della psichiatria* e rende conto proprio del rinnovato interesse «per la storia del manicomio e delle

³¹ Cfr. M. Galzigna, *La malattia morale. Alle origini della psichiatria moderna*, Marsilio, Venezia 1988.

³² Cfr. F. Giacanelli, *Psichiatria e storiografia* in «Psicoterapie e Scienze Umane», Anno XX, n.3, 1986, pp.80-93

³³ Ivi, p.81.

³⁴ Ivi, p.85.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Cfr. M. Fiorani, *Bibliografia di storia della psichiatria italiana 1991-2010*, Firenze University Press, Firenze 2010, p.22.

³⁷ Sull'uso della cartella clinica come fonte storica vedi: V. Fiorino, *La cartella clinica. Un'utile fonte storiografica?*, in F. Alberico, G. Franchini, M.E. Landini, E. Passalia (a cura di), *Identità e rappresentazione di genere in Italia tra Otto e Novecento*, Dismec, Genova 2010, pp. 51-69.

³⁸ Cfr. G. De Luna, *La passione e la ragione. Fonti e metodo dello storico contemporaneo*, La Nuova Italia, Firenze 2003, p.44.

relative culture mediche»³⁹. Queste sollecitazioni vengono sviluppate negli anni seguenti da diversi dipartimenti di storia, in particolare da quello dell'università di Torino, che nel 2003 promuove un convegno, da cui viene tratta una pubblicazione, sempre curata da Cassata e Moraglio: *Manicomio, società e politica. Storia, memoria e cultura della devianza mentale dal Piemonte all'Italia*⁴⁰. Il volume cerca di rendere conto della molteplicità degli studi sviluppati negli anni, alcuni dei quali particolarmente interessanti, poiché fanno uso di fonti fino ad allora poco considerate come le cartelle cliniche. In questo senso un'opera molto importante è il saggio di Vinzia Fiorino, *Matti, indemoniate e vagabondi. Dinamiche di internamento manicomiale tra Otto e Novecento*, pubblicato per Marsilio nel 2002. Il libro, partendo dalla documentazione clinica dell'ex ospedale psichiatrico Santa Maria della Pietà di Roma, ricostruisce le forme concrete di trattamento della follia, le vicende degli internati, il ruolo delle loro famiglie, le diagnosi adottate per identificare i sintomi presentati dai malati, ma anche i rapporti tra il manicomio e la società circostante. Dallo studio l'istituzione psichiatrica esce meno chiusa su se stessa e più inserita in un complesso di relazioni sociali fino ad allora poco considerate. Proprio la sottolineatura della molteplicità di istanze, figure e gruppi sociali che interagiscono con il manicomio mostra quanto questa realtà, perlopiù ritenuta separata dal contesto, sia stata parte del tessuto circostante. Ciò rappresenta una delle maggiori "scoperte" che la nuova ricerca storiografica porta alla luce.

3. Il nuovo millennio.

In generale è tutto il nuovo millennio a offrire una molteplicità di ricerche che, partendo dal punto di osservazione storico-psichiatrico, hanno indagato il percorso che dai manicomi alla loro chiusura ha scandito il trattamento della follia in Italia. In tale ottica un'opera importante è stata quella di Valeria P. Babini, che in *Liberi tutti. Manicomi e psichiatri in Italia: una storia del Novecento* (Il Mulino 2009), ha affrontato proprio la vicenda italiana che si conclude, nel 1978, con la legge che stabilisce la progressiva dismissione degli ospedali psichiatrici.

In questa fase, che possiamo definire post-ideologica, uno dei campi più battuti è stato il contesto bellico, in particolare quello legato allo spartiacque epocale del 1914-1918. Nel 1991 il pionieristico lavoro di Antonio Gibelli *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale* (Bollati Boringhieri) intrecciava magistralmente le testimonianze scritte dei soldati con fonti psichiatriche, evidenziando l'importanza degli effetti della guerra sul vissuto soggettivo dei militari. Dieci anni più tardi è Bruna Bianchi con il suo *La follia e la fuga. Nevrosi di guerra, diserzione e disobbedienza nell'esercito italiano (1915-1918)*, a concretizzare oltre vent'anni di ricerche sull'argomento e a fare emergere, attraverso una mole imponente di fonti

³⁹ Cfr. F. Cassata, M. Moraglio, *Ci sarà una festa. Per una storia sociale della psichiatria*, Dossier n. 12 allegato a «L'indice dei libri del mese», 6, 2003, p.2.

⁴⁰ Cfr. F. Cassata, M. Moraglio, *Manicomio, società e politica. Storia, memoria e cultura della devianza mentale dal Piemonte all'Italia*, BFS, Pisa 2005

diverse – cartelle cliniche, ma anche riviste scientifiche dell'epoca –, i fenomeni di psicopatologia prodotti dal Primo conflitto mondiale. Un ulteriore approfondimento viene dal volume curato nel 2008 da Andrea Scartabellati, *Dalle trincee al manicomio. Esperienza bellica e destino di matti e psichiatri nella Grande Guerra*. All'interno una serie di saggi, scritti da diversi autori, indagano il ruolo della psichiatria durante la grande Guerra, mostrando la fecondità di prospettive molteplici e tematiche plurime. Solo per citarne alcuni: *Le nevrosi di guerra nella storiografia contemporanea* (Bruna Bianchi), il dibattito psichiatrico nell'Italia del primo '900 (Massimo Moraglio), l'organizzazione militare e il servizio psichiatrico durante la Grande Guerra (Andrea Scartabellati e Silvia Manente), il ruolo della psichiatria in relazione alle istanze eugenetiche della nazione (Andrea Scartabellati e Alessandra Miklavcic. Vengono inoltre analizzati alcuni interessanti studi di caso relativi a internamenti di soldati traumatizzati dal conflitto: Cremona (Scartabellati), Treviso (Nicola Bettiol), Reggio Emilia, (Maria Del Rio), Como (Mario Vanini). Proprio le ricerche che muovono dal dato locale per validare (o confutare) dinamiche più generali, rappresentano una delle più feconde prospettive di studio battute dagli storici in questo nuovo millennio. In questo orizzonte vanno collocati i lavori – riguardanti sempre il ricovero e il trattamento degli “scemi di guerra” in diversi manicomi italiani – di Ilaria La Fata per Colorno, Maria Vittoria Adami per il San Giacomo di Verona; Fabio Milazzo per Racconigi.

L'ottica storico-psichiatrica è stata utilizzata anche per indagare problematiche relative alle guerre coloniali. Marianna Scarfone ha dedicato la propria tesi di dottorato a *La psichiatria coloniale italiana. Teorie, pratiche, protagonisti, istituzioni. 1906-1952*. Mentre la guerra di Libia è stata analizzata da Graziano Mamone in *Soldati italiani in Libia. Trauma, scrittura, memoria. 1911-1912* (Unicopli) e dalla stessa Scarfone in *La psychiatrie italienne au front. L'expérience fondatrice de la guerre de Libye (1911-1912)*⁴¹.

Un altro interessante filone di ricerca ha riguardato il tema della devianza militare e delle politiche di difesa sociale attuate per controllare i soldati delinquenti. Solo per citare un paio di riferimenti: Fabio Milazzo, *Smascherare il soldato simulatore. Difesa sociale e istanze disciplinari in ambito militare prima della Grande Guerra*⁴², «Diacronie. Studi di Storia Contemporanea», N. 33, 1|2018. E, sempre dello stesso autore, «Pazzi di caserma». *Politiche di difesa sociale, tipologie diagnostiche e soldati alienati nel manicomio di Racconigi (1909-1914)*⁴³, «Memoria e Ricerca», 2|2018. Ancora sul tema della devianza, in particolare sui processi di costruzione dello stereotipo del «pazzo criminale» deve essere segnalato il saggio di Marica Setaro: *La costituzione del folle-reo*.

⁴¹ Cfr. M. Scarfone *La psychiatrie italienne au front. L'expérience fondatrice de la guerre de Libye (1911-1912)*, in «Le Mouvement social», 257, 2016, 4, p. 109-126.

⁴² Cfr. F. Milazzo, *Smascherare il soldato simulatore. Difesa sociale e istanze disciplinari in ambito militare prima della Grande Guerra*, «Diacronie. Studi di Storia Contemporanea», N. 33, 1/2018

⁴³ Cfr. F. Milazzo, «Pazzi di caserma». *Politiche di difesa sociale, tipologie diagnostiche e soldati alienati nel manicomio di Racconigi (1909-1914)*, in «Memoria e Ricerca», 2/2018, pp. 295-316.

*La storia di Natale B. nel manicomio criminale di Aversa (1885-1905)*⁴⁴. E, sempre della stessa autrice, *Le vite manicomiali fra crimine e follia. Storia anonima di un uomo "corretto"*⁴⁵.

Sui fenomeni di alienazione mentale in rapporto alla storia di genere e alla storia della cultura scritta fondamentale il lavoro di Augusta Molinari, *Autobiografie della vita e della mente. Scritture femminili nelle istituzioni psichiatriche del primo Novecento*⁴⁶. La stessa autrice si è occupata anche dell'assistenza sanitaria in relazione ai processi migratori: *Emigrazione e follia. Una storia poco nota delle migrazioni storiche italiane*, pubblicato sulla «Rivista sperimentale di freniatria» (3, 2010). Sempre per una ricostruzione delle specificità di genere è da segnalare poi il lavoro di Stefania Re, *Tutti i segni di una manifesta pazzia: dinamiche di internamento femminile nel manicomio di Colorno (1880-1915)*⁴⁷. E il recente *Malacarne. Donne e manicomio nell'Italia fascista*⁴⁸ di Annacarla Valeriano.

Accanto a questi lavori si è registrata anche una ripresa delle storie manicomiali, ma a differenza delle ricostruzioni precedenti, le vicende istituzionali sono adesso contestualizzate e poste in relazione con le dinamiche di internamento che riguardano gli alienati, i rapporti con le autorità politiche e le famiglie, il ruolo svolto dalle diverse direzioni sanitarie. Ne vien fuori un ritratto caleidoscopico delle istituzioni psichiatriche, non soltanto spazi di reclusione ma anche perimetri di interazioni sociali molteplici. Solo per dare qualche riferimento: Paolo Giovannini per il San Benedetto di Pesaro (*Un manicomio di provincia. Il San Benedetto di Pesaro 1829-1918*⁴⁹), Vinzia Fiorino per Volterra (*Le officine della follia. Il frenocomio di Volterra 1888-1978*⁵⁰), Annacarla Valeriano per il manicomio di Teramo (*Ammalò di testa, Storie dal manicomio di Teramo 1880-1931*⁵¹), Matteo Banzola per Imola (*Il manicomio modello. Il caso imolese. Storia dell'Ospedale psichiatrico (1804-1904)*⁵²), Fabio Milazzo per Racconigi («Una casa di custodia per i pazzi pericolosi della provincia». *Storia del Manicomio di Racconigi dalle origini al fascismo 1871-1930*⁵³). E ancora il recente lavoro di Oscar Greco, ricercatore presso l'università della Calabria, *I demoni del Mezzogiorno*.

⁴⁴ Cfr. M. Setaro, *La costituzione del folle-reo. La storia di Natale B. nel manicomio criminale di Aversa (1885-1905)*, «Memoria e ricerca», n.47, 2014, pp. 29-46.

⁴⁵ Cfr. M. Setaro, *Le vite manicomiali fra crimine e follia. Storia anonima di un uomo "corretto"*, in «Il policlinico della delinquenza», a cura di G. Grassi e C. Bombardieri, Franco Angeli, Milano 2016.

⁴⁶ Cfr. Augusta Molinari, *Autobiografie della vita e della mente. Scritture femminili nelle istituzioni psichiatriche del primo Novecento*⁴⁶, in «Genesis. Rivista della Società delle storiche italiane», I, 2, 2003, pp. 151-176.

⁴⁷ Cfr. S. Re, *Tutti i segni di una manifesta pazzia: dinamiche di internamento femminile nel manicomio di Colorno (1880-1915)*, Franco Angeli, Milano 2014.

⁴⁸ Cfr. A. Valeriano, *Malacarne. Donne e manicomio nell'Italia fascista*, Donzelli, Roma 2017.

⁴⁹ Cfr. P. Giovannini, *Un manicomio di provincia. Il San Benedetto di Pesaro 1829-1918*, ed. Affinità elettive, Ancona 2017.

⁵⁰ Cfr. V. Fiorino, *Un manicomio di provincia. Il San Benedetto di Pesaro 1829-1918*, Ets, Pisa 2011.

⁵¹ Cfr. A. Valeriano, *Ammalò di testa, Storie dal manicomio di Teramo 1880-1931*, Donzelli, Roma 2014.

⁵² Cfr. M. Banzola, *Il manicomio modello. Il caso imolese. Storia dell'Ospedale psichiatrico 1804-1904*, La mandragora editrice, Imola 2015.

⁵³ In corso di pubblicazione

*Follia, pregiudizio e marginalità nel manicomio di Girifalco (1881- 1921)*⁵⁴, in cui viene indagato il processo di internamento e i riflessi in ordine alla costruzione degli stereotipi sulla *razza meridionale*. Sulle pratiche di liberazione e le dinamiche di internamento negli istituti toscani, invece, è da segnalare il lavoro curato da Massimo Baioni e Marica Setaro, *Asili della follia. Storie e pratiche di liberazione nei manicomi toscani*⁵⁵ (2017).

Gli studi segnalati, solo una parte di quelli sviluppati negli ultimi decenni, mostrano che gli storici dell'età Contemporanea hanno ormai pienamente riconosciuto l'importanza della storia della psichiatria per l'analisi della società nel suo insieme. Le prospettive sviluppate, i temi affrontati, i nessi portati alla luce, evidenziano altresì che c'è ancora tanto lavoro da fare, soprattutto a partire dagli archivi delle istituzioni psichiatriche, che rappresentano ancora una miniera per studi e analisi di tipo diverso. Sarebbe però altrettanto importante riuscire a emanciparsi da quella che Matteo Fiorani ha chiamato «una ideologizzazione di ritorno per inserire la psichiatria in un progetto culturale complessivo di valorizzazione del suo passato [...]»⁵⁶. In quest'ottica, anche per evitare la deriva della settorializzazione e il rischio della chiusura specialistica, è auspicabile un sempre maggiore interesse proprio da parte degli storici di “professione” – contemporaneisti, ma anche modernisti –, che con le loro ricerche possono favorire l'inserimento della storia della psichiatria in una rete più ampia di conoscenze, utili per ricostruire aspetti poco considerati della società e del suo passato.

4. Storia e psichiatria: rischi e opportunità.

Il panorama bibliografico brevemente tratteggiato evidenzia che il connubio tra storia e psichiatria, soprattutto a partire dagli anni Settanta del Novecento è stato sicuramente fecondo, gravido di interessanti sviluppi, ma anche segnato dal clima culturale, politico e sociale della realtà italiana. In tal senso l'uso storiografico della psichiatria ha riflettuto, anche se in un ambito specialistico, le tensioni e le dinamiche che hanno attraversato la storia d'Italia. E in relazione a ciò la fase di studi che prende il via negli anni Settanta, e che è coincisa con un consistente incremento di ricerche, dibattiti e pubblicazioni sul tema, può assumere un ruolo paradigmatico in relazione ai rischi più rilevanti cui l'ambito di ricerca è esposto. Nello specifico è il suo essere «fortemente condizionata dallo scontro ideologico e incentrata sulla lettura classista e repressiva»⁵⁷, a rappresentare un elemento di interesse in relazione al discorso che qui si vuol sviluppare.

⁵⁴ Cfr. O. Greco, *I demoni del Mezzogiorno. Follia, pregiudizio e marginalità nel manicomio di Girifalco (1881-1921)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.

⁵⁵ Cfr. M. Baioni e M. Setaro, *Asili della follia. Storie e pratiche di liberazione nei manicomi toscani*, Pacini editore, Pisa 2017.

⁵⁶ Cfr. M. Fiorani, *Bibliografia di storia della psichiatria italiana 1991-2010...cit.*, p.37.

⁵⁷ Cfr. F. Cassata, M. Moraglio, *Manicomio, società e politica...*, cit., p.7.

Durante gli anni Settanta, le questioni e i problemi della psichiatria smisero di interessare ristrette cerchie di specialisti per diventare argomenti di dibattito e confronto pubblico. Dai movimenti di rinnovamento della psichiatria, alle assemblee studentesche e ai confronti politici, furono diversi i luoghi e gli attori non istituzionali che si interessarono dei *matti* e degli *alienisti*. Se questo da una parte fece lievitare l'interesse per un ambito tradizionalmente guardato con sospetto e diffidenza dall'opinione pubblica, stimolando «una straordinaria richiesta di sapere – oltrechè di interventi immediati sul piano istituzionale»⁵⁸, dall'altra favorì il diffondersi di letture semplificate e ideologicamente contrassegnate. Come riassunto efficacemente da Patrizia Guarnieri, fu una fase contraddistinta da «molta ideologia, forti contraddizioni, semplificazioni e idee confuse che hanno forzato i migliori intendimenti»⁵⁹. Tutto ciò coincise con una crescita della domanda storica, dunque, ma questa risultò inquinata da pregiudizi ideologici che sovente semplificarono una vicenda complessa e articolata in letture parziali e a tratti grossolane. In particolare la riduzione dell'intera storia della psichiatria a una vicenda di esclusione e di politiche autoritarie, se da una parte coglieva indubbiamente un aspetto della questione, rischiava di ridurre l'operato e le intenzioni di medici, alienisti e istituzioni in un orizzonte troppo parziale, rigido e angusto. Così come concentrarsi soltanto sull'aspetto autoritario dell'istituzione manicomiale ha fatto sì che per lungo tempo non venisse riconosciuto, nella gestione della malattia mentale, il ruolo di alcuni importanti attori: medici condotti, famiglie e amministrazioni provinciali. Queste ultime, soprattutto, svolgevano un ruolo fondamentale, in un sistema che affidava alle province, fin dalla legge del 1865 per l'unificazione amministrativa del Regno d'Italia, la gestione dei manicomi. Indicazioni finanziarie, controllo dei bilanci, politiche sanitarie, ammissioni e licenziamenti all'interno dei manicomi, tutto era subordinato agli indirizzi degli amministratori provinciali che, di fatto, stabilivano l'orizzonte entro cui le direzioni sanitarie operavano. Non riconoscere adeguatamente ciò – come è stato fatto per lungo tempo – ha viziato in maniera irrimediabile molte letture e diverse interpretazioni anti-autoritarie. Lo stesso dicasi per il ruolo svolto dalle famiglie che con la loro presenza – o viceversa con la loro volontaria assenza – hanno contribuito a stabilire, in modo decisivo, il destino di tanti internati. Basti pensare ai tentativi di affidamento familiare degli alienati “tranquilli”, molto spesso naufragati per la ferma opposizione dei congiunti a farsi carico dei malati. Ancora appare tutto da studiare il ruolo dei medici condotti che, dopo la legge Giolitti del 1904 soprattutto, svolsero un ruolo centrale, attraverso i loro certificati, nelle procedure di ammissione in manicomio degli alienati, o presunti tali.

Aspetti diversi, sacrificati da una stagione di studi importanti che però, troppo spesso, in nome di letture semplificate e polarizzate, ha prodotto una sclerotizzazione delle ricerche e delle ermeneutiche storiografiche. Anche se questa

⁵⁸ Cfr. P. Guarnieri, *La storia della psichiatria...*, cit., p. 25.

⁵⁹ *Ibid.*

stagione si è conclusa, e gli studi sono ripresi sotto la spinta di molteplici interessi, il rischio di un appiattimento della ricerca intorno a un nucleo rigido di interpretazioni è sempre rilevante. L'auspicio è che il confronto tra ricercatori, la possibilità di fare rete e l'ibridazione tra temi, soggetti e fonti, superi le cristallizzazioni e le letture viziate da slanci ideologici. Come è stato notato da Matteo Fiorani, anche nei saggi pubblicati a partire dagli anni Novanta, quindi in una fase ben diversa da quella segnata dalle spinte ideali degli anni Settanta, «il dibattito pubblico è in larga parte pervaso dall'ideologismo di allora; ancora cristallizzato sulla divisione fra psichiatria e anti-psichiatria, fra liberatori e oppressori, fra approccio biologico e sociale»⁶⁰. Ciò, più che essere il frutto di spinte provenienti da movimenti rivoluzionari, di istanze dal basso o di fermenti di contestazione, è l'effetto della stratificazione di un nucleo irrigidito e ristretto di interpretazioni inerenti alla questione psichiatrica. In particolare ciò che si registra è una reificazione dell'immaginario collettivo intorno a poche e semplici dicotomie – come quella che vede contrapposti liberatori e oppressori – frutto del clima ideologico di alcuni decenni fa. Il paradosso è che tale reificazione interessa anche una fase – come quella successiva agli anni Novanta – che è segnata dal moltiplicarsi degli studi e delle ricerche. Se tutto ciò si iscrive anzitutto in dinamiche più generali, effetto di molteplici cause e riguardanti anche il ruolo e la funzione della storia nel dibattito pubblico, d'altra parte è innegabile la difficoltà degli studi storico-psichiatrici di emanciparsi da una stagione di entusiasmi e forti tensioni civili.

Una possibile via d'uscita da questa situazione è il ricorso al lavoro d'archivio. Solo questa strada può consentire di inaugurare punti di vista inediti, nuovi argomenti e piste di ricerca ancora inesplorate. Solo dall'individuazione di nuovi fonti possono infatti emergere originali chiavi di lettura e fecondi percorsi di ricerca. Ma soprattutto solo il confronto con il dato documentario può consentire di validare, confutare o problematizzare consolidate ermeneutiche stratificatesi nel tempo. Dunque tanto il rinnovamento storiografico, quanto il superamento di letture superficiali e grossolane, ma dal forte substrato etico e civile, non possono che passare dal confronto con le fonti primarie. In questo senso la dimensione locale, con gli archivi delle istituzioni psichiatriche ma anche delle amministrazioni provinciali, risultano di straordinaria importanza per il rinnovamento della ricerca storica e per restituire la dimensione di complessità che pertiene all'intera vicenda. E se il rischio della ricerca che muove dalla dimensione territoriale è quella del localismo e dell'autoreferenzialità, d'altra parte solo il confronto con il dato particolare, con le pratiche e le politiche concretamente attuate dalle singole istituzioni, può consentire di confermare o viceversa mettere in discussione letture consolidate e spesso generiche.

In definitiva le diverse fasi della ricerca storico-psichiatrica in Italia hanno mostrato la permeabilità degli studi e delle interpretazioni alle spinte e alle suggestioni del contesto sociale e politico. Nello specifico ciò si è tradotto in una

⁶⁰ Cfr. M. Fiorani, *Bibliografia di storia della psichiatria italiana 1991-2010...*, cit., p.37.

certa esposizione all'ideologismo e alle semplificazioni. Il principale antidoto a questo rischio, sempre presente, è il ricorso al lavoro d'archivio e allo studio della concreta dimensione in cui le dinamiche psichiatriche si sono svolte. Perché tutto questo si traduca nel rinnovamento, presso il grande pubblico, di quadri interpretativi stereotipati e grossolani, è necessario che la storia riguadagni il suo spazio nel dibattito collettivo. In tal senso per gli storici si delinea una sfida non più procrastinabile e che riguarda, accanto all'individuazione di nuove chiavi di lettura, un necessario lavoro di divulgazione presso il grande pubblico. Solo così, recuperando una dimensione politica della storia, sarà possibile rendere conto della molteplicità di linee di ricerche, di argomenti e di studi che si stanno portando avanti. Il rinnovamento storiografico e l'emancipazione dall'ideologismo di ritorno passano necessariamente anche da qui.

Comprensione storica e agire politico. Risvolti didattici di un nesso funzionale all'orientamento nel mondo

Bianca Bellini

Abstract

In questo saggio ci interrogheremo sul significato dell'agire politico al fine di mostrare come il suo raggio di competenza sia ben più ampio e generale di quanto comunemente attribuito. Questo allargamento semantico della sfera d'azione della politica ci permetterà di comprendere che il fondamento dell'agire politico si identifica con ciò che Hannah Arendt chiama “natalità”, concetto che consente di afferrare il nesso che inequivocabilmente lega la sfera politica a quella dell'agire e a quella della storia. L'appello alla posizione di Arendt ci permetterà di proporre una tesi in merito al significato del comprendere storico ed al ruolo fondamentale che vi giocano le *ragioni*, proprio a partire dal nesso imprescindibile che lega la comprensione storica alla dimensione dell'azione politica: in tale ottica si verrà a delineare il ruolo della comprensione storica in una cornice educativa e didattica.

This paper aims to investigate the meaning of the political action so as to “stretch” its influence and grasp its bedrock, namely what Hannah Arendt refers to as “natality”. This concept will enable us to find the nexus that links the political dimension with the historical one. By appeal to Arendt's stance, we will manage to argue for a new thesis concerning the meaning of the historical comprehension and the pivotal role that *reasons* play in such a process. Our reflection upon history, natality and politics will bring to light the link with the educational sphere: teaching history means teaching that human beings are free and, subsequently, that every effort of historical comprehension has to rely upon a perspective focused on reasons – instead of causes and effects – and natality – instead of necessity.

Keywords: natality; freedom; lying; historical understanding; political action

Introduzione

Storia, politica, educazione: esiste un terreno comune a questi tre concetti che, spesso, vengono intesi così distanti tra loro che il solo nesso possibile sembra quello di una reciproca eliminazione? Se uno sguardo politico si rivolge alla sfera storica o educativa, sembra allora che la possibilità stessa di uno sguardo storico o di un progetto educativo sia inficiata nella sua presunta necessaria neutralità. D'altra parte, il ruolo della storia nella sfera politica ed educativa è sicuramente meglio accolto: così come la politica ha le sue radici nella storia, allo stesso modo la consapevolezza storica sembra essere un caposaldo di un qualsiasi percorso educativo, a prescindere che esso si appelli ad una visione distorta, parziale o strumentalizzata della storia. Perché un simile sospetto verso la sfera politica?

In questo saggio ci interrogheremo sul significato dell'agire politico per mostrare come il suo raggio di competenza sia ben più ampio e generale di quanto comunemente attribuitogli (§1). Questo allargamento della sfera d'azione della politica ci permetterà di comprendere che il fondamento dell'agire politico si identifica con ciò che Hannah Arendt chiama "natalità", concetto che consente di afferrare il nesso che inequivocabilmente lega la sfera politica a quella dell'agire e a quella della storia (§2). L'appello alla posizione di Arendt ci permetterà di proporre una tesi in merito al significato del comprendere storico – a partire dal suo nesso imprescindibile con l'azione politica – e al suo ruolo nella sfera educativa e didattica (§3).

1. Quando la menzogna sostituisce le verità di fatto per fini politici: che cosa vuol dire "agire"?

«L'atteggiamento politico verso i fatti deve in realtà percorrere il sentiero molto stretto che si trova tra il pericolo di considerarli come i risultati di qualche sviluppo necessario che gli uomini non potevano impedire e riguardo al quale non possono perciò fare nulla, e il pericolo di negarli, di provare a manipolarli fuori del mondo»¹: quando il politico si appella alla storia, dovrebbe cioè astenersi dal ricorrere sia a una necessità fatalistica come chiave del divenire sia a una manipolazione dei fatti volta poi a una manipolazione delle idee². Mettendo da parte la lettura deterministica della storia, proviamo ora a soffermarci sul significato della manipolazione dei fatti come modo *distorto* in cui si dispiega il nesso tra politica e storia: solo così potremo poi comprendere (§2) il modo *non distorto* in cui tale rapporto possa realizzarsi.

Dunque, in che modo può un atteggiamento politico manipolare i fatti per dare vita a una storia differente? Sembra che la *menzogna* sia un modo vincente in cui una simile manipolazione possa avvenire, naturalmente secondo gradi differenti, tra cui potremmo individuarne principalmente tre: ci sono casi in cui l'appello alla menzogna è radicale, casi in cui si rivela attenuato e infine casi in cui appare sottile.

¹ H. Arendt, *Verità e politica* (1968), Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 71.

² Cf. M. Palla, *Usi e abusi della storia. Memorie controverse*, in «Passato e Presente», XXII, n. 61, 2004, pp. 101-109.

Cerchiamo ora di meglio descrivere queste sfumature con cui prende forma una manipolazione politica di fatti storici. I negazionisti P. Rassinier e D. Irving, ad esempio, negano la Shoah ed accusano i paesi occidentali di aver dato vita a una “industria dell’olocausto”: in questo caso l’appello alla menzogna volta a una manipolazione (in quanto *negazione*) dei fatti è radicale. Possono tuttavia darsi casi in cui tale appello sia più labile, come ad esempio nei tentativi di revisionismo storico: si pensi a E. Nolte, il filosofo che tentò di mostrare come il totalitarismo nazista altro non fosse stato che una reazione ai crimini del comunismo, motivo per cui sarebbe stato il comunismo stesso a dover essere ritenuto responsabile di ogni male erroneamente attribuito all’ideologia hitleriana. In questo caso l’appello alla menzogna volta a una manipolazione (in quanto *revisione*) dei fatti è certo presente, ma non in modo così distruttivo come nel negazionismo. O ancora, sembra esistere un tipo di menzogna più sottile con cui la politica possa manipolare la storia, ossia il *riduzionismo* volto al giustificazionismo: si ricordino i tentativi, da parte europea, di giustificare il genocidio dei nativi delle Americhe alla luce del fatto che essi poterono finalmente convertirsi alla sola fede necessaria per la salvezza³.

Negazionismo, revisionismo e riduzionismo mettono bene in luce i pericoli di un *uso pubblico della storia* – specialmente, l’assenza di riferimenti a fonti documentarie a sostegno dell’immagine del passato che si propone: si costruisce la storia a proprio piacimento solo alla luce dei fini e interessi politici in gioco. A quali conseguenze può portare una manipolazione della storia fondata su un impiego radicale (negazionismo), attenuato (revisionismo) o sottile (riduzionismo) della menzogna? A tal proposito risulta illuminante il seguente passo di Hannah Arendt:

Il risultato di una coerente e totale sostituzione di menzogne alla verità di fatto non è che le menzogne saranno ora accettate come verità e che la verità sarà denigrata facendone una menzogna, ma che il senso grazie al quale ci orientiamo nel mondo reale – e la categoria di verità *versus* falsità è tra i mezzi mentali a tal fine – viene distrutto.⁴

Grazie a questo commento riusciamo a renderci conto dell’effetto di completo *disorientamento* che è generato da un ricorrere *costante* alla menzogna in ambito *storico*. Si noti come queste due specifiche siano di fondamentale importanza: la categoria verità *versus* falsità non crolla quando singole verità di fatto inerenti all’ambito storico vengono negate (ad esempio, “Cavour non morì nel 1861”) né quando verità di fatto non prettamente inerenti all’ambito storico vengono negate (nonostante fuori stia piovendo, io asserisco: “fuori c’è il sole”). Arendt sta portando l’attenzione a quei casi in cui un’*intera tessitura fattuale* viene negata (in particolare, rimanda alla manipolazione dei fatti avvenuta nel XX secolo durante il regime nazista). Tuttavia, per capire in che cosa consista una simile manipolazione (una menzogna radicale di un’intera tessitura fattuale per fini politici), dobbiamo prima passare per l’analisi che Arendt offre in merito all’atto di mentire: solo una ricostruzione del suo pensiero in

³ Cf. G. Greco, A. Mirizio, *Una palestra per Clio. Insegnare ad insegnare la Storia nella Scuola Secondaria*, UTET, Novara 2008, pp. 27-28.

⁴ H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 69.

alcuni punti salienti ci permetterà infatti di proporre una tesi in merito alla tematica in questione (il nesso tra la comprensione storica e l'agire politico come funzionale all'orientamento nel mondo e, dunque, rilevante per la sfera didattica).

Innanzitutto, è bene notare che stiamo esaminando l'atto di mentire in un duplice senso: stiamo infatti cercando di comprendere la natura di quelle menzogne che riguardano la dimensione *storica* poiché mirano ad avere un'influenza *politica*. In *Verità e politica*, Arendt analizza l'atto di mentire proprio in questo duplice senso e distingue due tipi di menzogna storico-politica: quella tradizionale, che riguarda segreti o intenzioni, e quella moderna, che riguarda invece cose conosciute da tutti («questo è evidente nel caso della riscrittura della storia contemporanea sotto gli occhi di coloro che ne sono stati testimoni»⁵). La specificità della menzogna moderna consta nel suo tentativo di costruire immagini che pretendono di fungere da sostituti della realtà:

Ci troviamo così di fronte a uomini di Stato molto rispettati, come De Gaulle e Adenauer, che sono stati capaci di costruire le loro politiche di base su evidenti non-fatti, come quello che la Francia fa parte dei vincitori dell'ultima guerra e dunque è una delle grandi potenze.⁶

Questo tipo di menzogna, prosegue Arendt, è portatrice di una violenza manifesta poiché intende *distruggere* ciò che tenta di negare. Qui sta la differenza tra la menzogna tradizionale e quella moderna: la prima nasconde, la seconda distrugge. La menzogna tradizionale mira a nascondere *determinati particolari* della realtà a un *gruppo* ben specifico di persone: queste due limitazioni sono tali che in un secondo momento diviene poi possibile smascherare le menzogne stesse. Rivolgendosi a determinati aspetti della realtà e a determinate persone, la menzogna tradizionale può cioè venire messa fuori gioco grazie al lavoro degli storici che, notando incongruenze, riconoscono le menzogne che si annidano nel tessuto fattuale storico. La menzogna tradizionale consiste dunque in un nascondimento e, così facendo, dà origine a una sorta di «buco nel tessuto della fattualità»⁷. Tuttavia, proprio perché la menzogna tradizionale coinvolge nel suo gioco falsificatore solo *alcuni, altri* continuano inevitabilmente ad essere i detentori della verità. Questa, secondo Arendt, è l'antica arte di mentire: un meccanismo di nascondimento che ha in sé l'ingranaggio del proprio disvelamento.

Al contrario, la menzogna moderna e la corrispettiva manipolazione dei fatti mancano proprio di quelle due limitazioni che caratterizzano la menzogna tradizionale: mirano infatti a *distruggere* l'intera realtà, creandone un sostituto che venga da tutti creduto veritiero e attendibile. Per poter ottenere un simile scopo, questa tipologia di menzogna richiede «un completo riordinamento dell'intera tessitura fattuale – la fabbricazione, per così dire, di un'altra realtà nella quale [essa si inserisce] senza alcuna cucitura, crepa o fessura»⁸. Ciò fa sì che non ci sia dunque

⁵ *Ivi*, pp. 62-63.

⁶ *Ivi*, p. 63.

⁷ *Ivi*, p. 64.

⁸ *Ibidem*.

alcuna possibilità per uno storico che, poi, cerchi di rinvenire eventuali incongruenze o strappi nel tessuto fattuale⁹. La menzogna moderna si presenta quindi come un tentativo di manipolare la storia modificandola.

Il passo successivo che Arendt compie – nella sua disamina della menzogna (moderna) storica a fini politici – consiste nel considerare la menzogna una forma di *agire politico*. Per Arendt, *agire* significa cambiare il mondo; quindi, colui che mente agisce nella misura in cui tenta di modificare la storia negando quanto accaduto. Di contro, colui che nel suo dire rimane fedele a quanto accaduto, dicendo come le cose sono, non agisce. Ma perché Arendt considera il mentire un *agire politico*? Che cosa caratterizza un *agire politico*? Secondo Arendt, «l'azione politica, come ogni azione, è essenzialmente sempre l'inizio di qualcosa di nuovo»¹⁰. La prerogativa dell'*agire* e, in special modo dell'*agire politico*, consiste nel dare origine a qualcosa di nuovo, ovvero nella *natalità*. La condizione di natalità si configura «come una sorta di manifestazione della natura originaria dell'uomo, in quanto capacità umana inaugurale»¹¹. Diventa allora chiaro il motivo per cui *mentire* sia da intendersi come una modalità di *agire politico*, mentre *dire come le cose come sono* non sia da intendersi né come una modalità di *agire* né tantomeno come una forma di *agire politico*: tra i due, solo il mentire è un tentativo di modificare il mondo modificando quanto è realmente accaduto. Il bugiardo, già nella misura in cui mente, entra a far parte della sfera politica: «dice ciò che non è perché vuole che le cose siano differenti da ciò che sono, e cioè vuole cambiare il mondo. Egli trae vantaggio dall'innegabile affinità esistente tra la nostra capacità di *agire*, di cambiare la realtà, e questa nostra misteriosa facoltà che ci consente di *dire* "il sole splende" quando sta piovendo a dirotto»¹². La menzogna, conclude Arendt, dimostra l'esistenza della libertà umana.

E la sincerità? Se *agire* è cambiare il mondo, allora la sincerità non è una virtù politica: anzi «il mero dire i fatti [...] tende all'accettazione delle cose così come sono [...] La sincerità non è mai stata annoverata fra le virtù politiche, perché essa può contribuire veramente poco a quel cambiamento del mondo e delle circostanze che è tra le più legittime attività politiche»¹³. La sincerità diventa virtù politica solamente quando diventa una forma d'azione politica, cioè un tentativo di cambiare il mondo, e ciò accade – specifica Arendt – quando si inserisce in una circostanza in cui tutti mentono o quando si lega all'interesse: «se colui che dice la verità di fatto vuole

⁹ «Soltanto per colui che mente occasionalmente sarà possibile attenersi a una particolare falsità con una incrollabile coerenza; coloro che adattano immagini e storie a circostanze continuamente mutevoli si troveranno galleggianti sull'orizzonte spalancato della potenzialità, trasportati da una possibilità all'altra, incapaci di reggersi ad alcuna delle loro stesse fabbricazioni. Lungi dall'ottenere un adeguato sostituto della realtà e della fattualità, essi hanno ricondotto fatti ed eventi alla potenzialità dalla quale questi sono originariamente venuti alla luce»: H. Arendt, *Verità e politica*, cit., pp. 69-70.

¹⁰ H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* (1994), in P. Costa (a cura di), *Antologia*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 107-126: 123.

¹¹ A. Papa, *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano 2011, p. 11.

¹² H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 64.

¹³ *Ivi*, p. 61.

avere un ruolo politico [...] il più delle volte cercherà in tutti i modi di spiegare perché la sua particolare verità serve meglio gli interessi di qualche gruppo»¹⁴.

Dunque, mentire – e in particolare il mentire moderno – è un *agire politico* poiché genera un cambiamento nel mondo negando quanto *storicamente* accaduto e dando origine a qualcosa di *nuovo*. Dobbiamo sottolineare come vi sia un filo comune che connette tra loro questi elementi – mentire, agire, politica, storia – ovvero la contingenza. Questo assunto è un caposaldo del pensiero di Arendt: le cose sono andate così, ma sarebbero potute andare diversamente. È dunque la contingenza che fonda la libertà umana, l'agire politico, il comprendere storico¹⁵ e la menzogna stessa: «dal momento che tutto ciò che è realmente accaduto nell'ambito degli affari umani avrebbe potuto benissimo essere altrimenti, le possibilità di mentire sono illimitate e questa assenza di limiti costituisce l'autodistruzione»¹⁶.

La menzogna, così come l'abbiamo esaminata, sembra ben rappresentare un modo *distorto* in cui il legame tra politica e storia si dispiega. Nella disamina della menzogna, però, sono emersi alcuni elementi che ci permettono di capire in che modo questi due colossi – politica e storia – possano convergere senza distorsioni o manipolazioni: contingenza, natalità e agire politico sono quegli elementi che saranno centrali per capire come il nesso tra storia e politica possa non solo dispiegarsi in modo lineare (§2) ma anche influenzare radicalmente la nostra concezione del ruolo della storia nell'educazione e, dunque, dell'approccio didattico da impiegarsi nel caso di una disciplina quale la storia (§3).

2. *Quando comprendere non è possibile: la natalità come fondamento della comprensione storica*

Grazie ad Arendt, ci siamo resi conto di come la *contingenza* sia una chiave fondamentale della nostra esperienza del passato e del presente (le cose potevano andare diversamente e quindi il presente stesso non è ingabbiato in alcun determinismo o fatalismo) e la *natalità* sia una chiave fondamentale della nostra esperienza del presente e del futuro (grazie all'agire politico l'essere umano è in grado di modificare il mondo e dare origine a qualcosa di integralmente nuovo). Consapevoli di ciò, come descrivere il compito dello storico? In questo paragrafo argosteremo a favore della seguente tesi: compito dello storico è comprendere il passato sapendo che il tratto distintivo dell'essere umano e del suo agire è la natalità. Ciò significa che, essendo l'uomo in grado di creare qualcosa di imprevedibilmente nuovo, lo sforzo di comprensione proprio dello storico si imbatte necessariamente in limiti che devono essere accettati e riconosciuti.

¹⁴ *Ivi*, p. 64.

¹⁵ Se la necessità dominasse l'agire umano, lo storico dovrebbe rinunciare alla comprensione per dedicarsi invece a ricostruire semplicemente il percorso della necessità.

¹⁶ H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 69.

La categoria della natalità ci fa rendere conto del tratto distintivo della natura umana: «gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire, ma per incominciare»¹⁷. Certamente l'essere umano è destinato a morire, ma ciò che caratterizza la sua esistenza è la sua capacità – *politica* – di creare il nuovo: «si nasce non già perché votati alla morte, bensì perché votati alla vita [...] si nasce, cioè, non per morire ma *per incominciare* [...] Per Arendt la nascita è perciò quanto rafforza l'essere umano facendone un *chi*, o meglio *un qualcuno* capace di agire in politica»¹⁸. Se Pessoa lamentava «la noia di poter vivere unicamente il Reale, e la noia di poter concepire unicamente il Possibile»¹⁹, Arendt ci fa rendere conto di come la nostra esistenza non sia limitata da questo binomio: noi possiamo creare sempre qualcosa di inaspettatamente nuovo. E lo storico dovrebbe tenere seriamente conto di questo tratto distintivo del protagonista dei suoi studi – l'uomo – altrimenti la comprensione che potrà avere del passato sarà inevitabilmente distorta:

Se possiamo cambiare le circostanze nelle quali viviamo, è perché siamo relativamente liberi da esse, e attraverso la menzogna abusiamo proprio di questa libertà snaturandola. Se la tentazione quasi irresistibile dello storico di professione è di cadere nella trappola della necessità e di negare implicitamente la libertà d'azione, la tentazione quasi altrettanto irresistibile del politico di professione è di sopravvalutare le possibilità di questa libertà e di giustificare implicitamente la negazione menzognera o la distorsione dei fatti.²⁰

È bene sottolineare come la natalità veda nella *contingenza* un interlocutore fondamentale: è proprio perché le cose potevano andare diversamente che l'essere umano è libero di agire sul mondo e nel mondo alla luce della natalità. E lo storico deve tenere conto di ciò nel suo tentativo di comprendere il passato: Arendt ci rende consapevoli dei limiti, dovuti alla libertà umana, in cui lo sforzo di comprensione si imbatte. Proprio perché l'essere umano è definito dalla sua capacità di creare il nuovo, non possiamo pretendere di racchiudere le sue azioni e le conseguenze del suo agire in modelli precostituiti: l'uso di analogie, il ricorrere alla mera causalità o l'appello ad un determinismo storico sono tutti elementi che intralciano lo sforzo dello storico che, talvolta, deve rinunciare alla comprensione per accettare la forza della natalità:

La novità è l'ambito di competenza dello storico, che – a differenza degli scienziati naturali che si interessano degli avvenimenti ricorrenti – si occupa di eventi che accadono una volta sola. Questa novità può essere manipolata se lo storico enfatizza eccessivamente la causalità e pretende di spiegare gli eventi riconducendoli a una catena causale di cui essi rappresenterebbero l'esito finale.²¹

Lo storico è posto di fronte a eventi la cui comprensione spesso esula dalle categorie a cui si è abituati: come comprendere, ad esempio, lo sterminio degli ebrei?

¹⁷ H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, p. 246 (traduzione nostra).

¹⁸ A. Papa, *Nati per incominciare...*, cit., pp. 6,7.

¹⁹ F. Pessoa, *Libro dell'inquietudine*, Einaudi, Torino 2002, p. 53.

²⁰ H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 61.

²¹ H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 120.

Significativo a tal proposito, sottolinea Arendt, fu la necessità di coniare un nuovo tipo di crimine (quello contro l'umanità) durante il processo di Norimberga: i crimini che si dovevano condannare andavano al di là delle categorie concettuali a disposizione per giudicarne l'entità e la gravità. In un caso del genere, l'unico elemento al quale lo storico può fare appello è la natalità:

Anche se abbiamo perso i parametri con cui misurare e le regole sotto cui sussumere il particolare, un essere la cui essenza è l'inizio può avere abbastanza originalità dentro di sé per comprendere senza categorie preconette e giudicare senza l'ausilio di quell'insieme di regole consuetudinarie in cui consiste la moralità.²²

Regole consuetudinarie e categorie precostituite devono perciò rimanere fuori dallo sforzo di comprendere la storia²³. E quando la comprensione non è possibile significa che la novità cui si deve far fronte – come nel caso del nazismo e dei suoi crimini – è tale che funzione dello storico diventa *individuare* una simile novità, circoscriverne il raggio di significato, e *ricomoscere* le conseguenze:

Ogni evento nella storia umana rivela un panorama inatteso di azioni, sofferenze e nuove possibilità umane che nel complesso trascendono la somma totale di tutte le intenzioni deliberate e il significato di tutte le origini. Il compito dello storico è proprio di scovare in ogni determinata epoca questo nuovo inatteso con tutte le sue implicazioni e di portare alla luce tutta la forza del suo significato.²⁴

Esserci soffermarsi su alcuni aspetti salienti del pensiero di Arendt ci porta ora a comprendere chiaramente il nesso che collega la dimensione storica a quella politica: l'agire politico cambia il mondo dando origine a qualcosa di nuovo, squarciando ogni tipo di aspettativa e pre-comprensione; lo storico mira a comprendere il passato quando possibile e, in caso contrario, esamina la portata della novità individuata. In un tale fare storico, nessuna formula precostituita può essere d'aiuto: «le formule sono surrogatorie rispetto alla realtà; ripetendole si crede di aver compreso qualcosa di cui spesso si è capito poco o niente»²⁵. Si comprende quindi come Arendt ci inviti a estendere il significato che comunemente viene associato alla sfera politica: la dimensione politica ha a che fare con un agire volto a modificare il mondo in una maniera radicalmente e imprevedibilmente innovativa. E di questa novità la storia consta e lo storico deve render conto²⁶. In tal modo, seguendo Arendt, prende forma un nesso lineare, e non distorto, tra la sfera politica e quella storica.

Ora, andando oltre il pensiero di Arendt, sembra doveroso porsi la seguente domanda: quali sono le coordinate che guidano il comprendere storico quando un simile sforzo di comprensione è possibile? Quando cioè lo storico non ricorre alla

²² *Ivi*, p. 124.

²³ «Il pericolo maggiore per una comprensione adeguata della nostra storia recente è la tendenza, sin troppo comprensibile, degli storici a tracciare analogie»: H. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, in P. Costa (a cura di), *Antologia*, cit., pp. 57-71: 71.

²⁴ H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 122.

²⁵ S. Natoli, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 10.

²⁶ Cf. R. J. Evans, *In difesa della storia*, Sellerio Editore, Palermo 2001, p. 37.

natalità per rendere conto di determinati fatti, quali sono i capisaldi del suo sforzo di comprensione? Nel prossimo paragrafo proporrò una tesi in risposta a questa domanda e, facendo ciò, emergerà il duplice nesso tra la sfera storica e quella educativa: che cosa significa insegnare storia e come insegnare storia?

3. *Quando comprendere è possibile: coordinate per un insegnamento ragionato della storia*

Abbiamo compreso come la libertà e la natalità fondino la comprensione storica: ma in che cosa consiste esattamente questa comprensione? Potremmo iniziare col dire in che cosa non consiste tale comprensione. Innanzitutto, il comprendere storico nulla ha a che fare con il giudizio e con ciò sottoscriviamo pienamente l'opinione dello storico Evans:

È futile, per esempio, condannare moralmente la schiavitù del mondo antico: quello che conta è capire come è nata, come funzionava e perché è finita aprendo la strada a un'altra forma di organizzazione sociale. La stessa idea è stata formulata nel modo più drastico dal Prof. David Knowles, il grande medievalista inglese, che rifiutava il giudizio morale osservando che «lo storico non è un giudice, tanto meno un giudice forcaiolo».²⁷

Questo passaggio mette in evidenza il procedere del comprendere storico, che – come poi specificheremo meglio – cerca di individuare *ragioni* («capire come [la schiavitù] è nata, come funzionava e perché è finita aprendo la strada a un'altra forma di organizzazione sociale») piuttosto che cause (che cosa, in modo causale-meccanicistico-deterministico, ha definito la nascita della schiavitù).

In secondo luogo, il comprendere storico non sembra essere connesso a un tentativo di prevedere o prevenire, o addirittura evitare di ripetere nel presente errori commessi nel passato. In terzo luogo, sembra che il comprendere storico abbia ben poco in comune con il tanto diffuso gusto per la spettacolarizzazione, per cui del passato è interessante solo quello che può divenire spettacolo: di Enrico VIII pare interessare maggiormente il fatto che ebbe sei mogli piuttosto che, nel 1533, fece promulgare la prima legge contro la sodomia in Inghilterra.

Escluse queste tre ipotesi, quali dunque le coordinate del comprendere storico? Discuteremo la tesi per cui tali coordinate sono due: le ragioni e lo spazio. La precedente panoramica sul pensiero di Hannah Arendt si rivelerà essere di fondamentale importanza nella discussione di una simile tesi: la sua prospettiva inerente al nesso tra storia e politica costituisce infatti la cornice entro la quale si inserisce la nostra proposta.

Innanzitutto, il comprendere storico consta nel *comprendere le ragioni* che hanno portato a determinati eventi: le cose potevano andare diversamente, quindi il fatto che siano andate così non è ascrivibile al campo della necessità. Ma, se le cose sono andate così, allora ci sono specifiche *ragioni* che si afferrano grazie al comprendere propriamente storico, che aiuta dunque a *orientarsi* nel mondo rendendo la complessità dei problemi. Un simile comprendere non ha a che vedere

²⁷ *Ivi*, p. 74.

con un ragionamento meccanico basato su cause ed effetti, bensì con uno sforzo di comprendere che cosa è avvenuto, quali ragioni hanno favorito quell'evento, quali conseguenze effettivamente sono scaturite da quell'evento e quali invece erano gli scopi originari. Questo comprendere mira ai “momenti fatali” della storia piuttosto che a una lista di avvenimenti²⁸, a una essenzializzazione dei contenuti piuttosto che a mere cronologie, a una personalizzazione degli eventi piuttosto che a impersonali generalizzazioni. I fatti storici hanno soggetti, per quanto la narrazione tenda spesso a farli apparire come impersonali. Conseguentemente, l'atarassia non è certo la condizione favorevole per un'adeguata comprensione storica:

L'atarassia senza passioni non è la migliore, ma forse la peggiore condizione per scrivere storia. [...] dunque il *pathos* narrativo (la partecipazione emotiva non il volgare patetismo) non è un cascame del lavoro storiografico ma al contrario l'indizio della “durezza nel presente” del passato.²⁹

Mentre la manipolazione di fatti storici a fini politici fa sì che noi ci lasciamo orientare nel nostro agire, la comprensione storica – al contrario – assolve proprio al compito di darci le coordinate tramite cui orientarci nel mondo e, dunque, diviene fondamentale per affrontare la complessità dei problemi politici e sociali contemporanei. La comprensione storica dell'agire umano (politico) è funzionale a un *orientamento* nel mondo poiché è comprensione delle *ragioni* che spiegano ciò che è accaduto alla luce del binomio contingenza (dunque libertà) e natalità: oggetto di questo comprendere storico è l'agire umano che, in quanto tale, è contraddistinto dalla capacità – *politica* – di poter sempre creare qualcosa di inaspettatamente nuovo. La comprensione storica ha come oggetto l'agire politico e, se tale comprensione si basa sulle ragioni, allora il legame tra politica e storia si delinea in modo non distorto. Al contrario, se la comprensione storica pretende di manipolare i fatti per fini politici, allora il legame si deforma. L'uso pubblico della storia è un lampante esempio di manipolazione dei fatti.

È fin da ora opportuno notare come questa visione sulla comprensione storica basata su ragioni porti con sé utili indicazioni relative alla didattica della storia. Che cosa significa insegnare storia e come insegnare storia? Insegnare storia significa insegnare la libertà umana. Le cose potevano andare diversamente (istanza di contingenza), tuttavia, dato che sono andate in un certo modo, allora l'insegnamento della storia dovrebbe focalizzarsi su uno sforzo di comprensione che cerca di individuare le *ragioni* che stanno alle spalle dei fatti. Qualora tale sforzo non porti all'individuazione di alcuna ragione, allora diverrebbe necessario appellarsi alla qualifica distintiva dell'umano, la *natalità*. Umanità, libertà, natalità vanno quindi a costituire una guida fondamentale per la didattica della storia, costituendo un'unica triade: «ciascuno nel suo venire alla luce è, invero, iniziatore, un *qualcuno* che può

²⁸ Cf. S. Zweig, *Momenti fatali*, Adelphi, Milano 2005.

²⁹ R. J. Evans, *In difesa della storia*, cit., p. 19.

agire sul mondo iniziando qualcosa di nuovo»³⁰ e in questo *saper cominciare* dell'essere umano è insita la *libertà*.

Come prima anticipato, tuttavia, pare esserci un'altra categoria fondamentale che guida la comprensione storica, ossia lo spazio:

L'uomo può aggredire lo spazio a suo piacimento, mandare in pezzi i remi delle galere rinforzate, far scoppiare i cavalli di ricambio, o illudersi, con vento propizio, di volare sul mare: lo spazio, in realtà, gli resiste con la sua inerzia, e dopo quelle imprese effimere, si prende ogni volta la rivincita.³¹

Cercare di comprendere le *ragioni* della tessitura fattuale nella quale siamo immersi astraendo il divenire storico dalla sua necessaria componente spaziale – come troppo spesso avviene in ambito scolastico – “smaterializza” la comprensione storica, privandola di una sua fondamentale componente. «Qualsiasi attività urta contro la resistenza dello spazio, vi trova le sue costrizioni e i suoi accomodamenti»³²: nel suo sforzo di comprensione, allora, lo storico non dovrà appellarsi solo alla libertà, natalità, contingenza dei fatti e alle ragioni che li spiegano (piuttosto che alle cause che li determinano), ma dovrà concentrarsi anche sulla perenne lotta e relazione dell'uomo con lo spazio. Per meglio chiarire il ruolo e i reciproci nessi di queste coordinate – ragioni e spazio – nella didattica della storia e, più in generale, nello sforzo di comprensione storica, prenderemo ora in esame due esempi.

Se pensiamo al modo in cui l'intervento statunitense in Medio Oriente viene spesso presentato, ci rendiamo conto di come un simile rendiconto sia una manipolazione di fatti e idee per fini politici. Se infatti ci impegniamo nel tentativo di comprensione storica delle ragioni dietro l'agire statunitense³³, ci rendiamo allora conto di come la CIA collaborò proprio con Osama bin Laden quando quest'ultimo venne inviato, per volere del capo dell'intelligence di Riad, in Pakistan alla frontiera con l'Afghanistan per coordinare gli aiuti provenienti dal mondo musulmano:

Quando lascio il paese [...] portò con sé una sorta di esercito virtuale custodito nella memoria di un computer. Era al-Qaeda (la base), un file in cui erano raccolti verosimilmente i nomi e i *curricula* di coloro che avevano combattuto in Afghanistan, i nomi e gli indirizzi dei benefattori, dei collaboratori, dei simpatizzanti. Con questo file [...] Osama bin Laden, qualche anno dopo, dichiarò guerra agli Stati Uniti.³⁴

Comprendere le *ragioni* dell'11 Settembre 2001 significa *anche* comprendere i rapporti di amicizia che gli Stati Uniti ebbero con l'Arabia Saudita, il «Giano bifronte (uno sguardo a Dio, l'altro al denaro)»³⁵, come la chiama Romano. Questi rapporti di amicizia non sono da intendersi in un'ottica ristretta di cause-effetti (X causa Y), ma come *ragioni* che contribuiscono a farci comprendere la tessitura fattuale in cui

³⁰ A. Papa, *Nati per incominciare...*, cit., p. 4.

³¹ F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino 2002, p. 394.

³² *Ivi*, p. 401.

³³ S. Romano, *Con gli occhi dell'Islam*, Longanesi, Milano 2007.

³⁴ *Ivi*, p. 50.

³⁵ *Ibidem*.

L'attentato del 2001 è immerso. Tessitura che è politica non perché, secondo una logica limitata, sono in gioco rapporti di potere. Certo, questo significato è da includersi nella sfera politica, ma la tessitura è politica innanzitutto perché riguarda l'agire politico, quell'agire che mira a modificare il mondo essendo capace di natalità.

Questo esempio ci fa ben capire come il *comprendere* storico sia intrinsecamente rivolto a una *comprensione* delle questioni del presente proprio perché ci permette di *orientarci* nel mondo. Ed ecco che entra in gioco la dimensione spaziale: come intendere tale dimensione? Come sottolineava Braudel, l'agire (che sappiamo intrinsecamente politico) urta contro lo spazio e pertanto, concludiamo noi, il limite e motivo primo di ogni agire politico è lo spazio stesso: che sia per questioni di potere, economiche, belliche, di rapporti internazionali, lo spazio rimane una chiave fondamentale per la comprensione delle *ragioni* del divenire storico. E tale dimensione dovrebbe emergere chiaramente in ogni tentativo di comprensione storica. Così come il ruolo che gioca la dimensione spaziale è evidente quando si parla, ad esempio, dell'unità d'Italia, dell'ideologia risorgimentale, dell'imperialismo fascista, del protezionismo economico, delle spedizioni coloniali, allo stesso modo il ruolo di tale dimensione dovrebbe essere portato alla luce in ogni tentativo di comprensione storica.

Se, ad esempio, prendiamo in considerazione la cosiddetta “lotta per le investiture”, quale ruolo spetta all'agire umano che urta contro lo spazio? Se tentiamo di comprendere la *ragioni* di questo agire, ci rendiamo allora conto di come, lungi dall'essere solo una questione di chi debba detenere il diritto di investire vescovi ed abati, si tratti di una questione prettamente *spaziale*:

L'impero preferiva la feudalità ecclesiastica alla laica perché l'imperatore riaveva facilmente a sua disposizione il feudo alla morte di ogni singolo detentore; nel caso dei laici invece si creava il problema dell'ereditarietà del feudo. Inoltre i feudatari ecclesiastici più colti, in realtà l'unica classe colta del tempo, costituivano il vero nerbo dell'amministrazione imperiale; sicché cedere sulla questione delle investiture per l'imperatore non era facile perché era in gioco la struttura stessa dell'impero.³⁶

Stiamo parlando di feudi e amministrazione dell'impero, ossia una dimensione spaziale di fondamentale importanza se vogliamo capire le *ragioni* dell'agire politico in gioco nella “lotta per le investiture”. Questa dimensione emerge solo nella misura in cui la nostra comprensione non si appiattisce su mere relazioni causali ma aspira ad essere panoramica e stratificata. Grazie alle interconnesse coordinate di “ragioni” e “spazio”, capiamo allora che il terzo papa coinvolto – dopo Gregorio VII e Niccolò II (suo predecessore) – nella “lotta per le investiture”, Pasquale II, non si limitò a rivendicare la libertà della Chiesa nella scelta dei suoi pastori, ma riconobbe la radice della questione: «i laici pretendevano di nominare i pastori della Chiesa perché le avevano conferito grandi ricchezze; la Chiesa doveva dunque rinunciare alle ricchezze ed accettare una pratica più austera di povertà, se voleva ottenere la

³⁶ P. Zerbi, *Mentalità, ideali e miti del Medioevo*, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 18.

libertà per la quale lottava»³⁷. Per l'imperatore questa proposta era un colpo per il regno, dato che avrebbe spezzato il legame di interessi che vincolava l'alta feudalità ecclesiastica all'impero, motivo per cui l'imperatore si sarebbe trovato sprovvisto della parte più valevole della sua amministrazione. La "lotta per le investiture", quindi, non è solo questione di diritti, ma è una questione prettamente spaziale: si tratta del controllo di feudi, della solidità dell'apparato amministrativo dell'impero, della stabilità dell'impero, della sua grandezza e influenza territoriale.

In conclusione, i risultati raggiunti ci hanno permesso di indagare il significato e raggio di pertinenza della comprensione storica e dell'agire politico, mettendo in evidenza i risvolti didattici di un nesso funzionale all'orientamento nel mondo: la comprensione storica diviene orientamento nel mondo se cerchiamo di cogliere le *ragioni* e il rapporto d'urto tra l'*agire politico* e lo *spazio*, se miriamo cioè a mettere in evidenza la *componente spaziale* implicata in ogni tessitura fattuale.

Conclusione

Libertà, contingenza, natalità, ragioni, spazio: simili coordinate ci hanno permesso di comprendere il tipo di legame che può nascere fra tre dimensioni fondamentali per la vita umana, quella storica, politica ed educativa. Il tratto politico è quello che primariamente segna l'agire umano nella misura in cui tale agire può sempre creare qualcosa di inaspettatamente nuovo volto a modificare il mondo. Dunque, quando i fatti storici non sono comprensibili alla luce di quelle che si pensano siano le *ragioni* che ne costituiscono la tessitura, allora sarà solo l'appello alla natalità a farci *accettare* quei fatti. Il comprendere storico ha come oggetto l'agire politico, di cui cerca di cogliere le ragioni – evitando perciò sia una manipolazione di fatti e idee per fini politici sia una mera spiegazione causale e basata su analogie³⁸. Una simile manipolazione metterebbe infatti a repentaglio lo scopo ultimo del comprendere storico, ossia *l'orientamento nel mondo*: è comprendendo le ragioni dei fatti passati che ci orientiamo nel presente afferrando e sciogliendo la complessità di problemi politici e sociali contemporanei. Diventa quindi chiaro il nesso imprescindibile con la sfera educativa: insegnare storia significa far comprendere come, dato che le cose potevano andar diversamente, l'agire umano (cioè politico) è libero, cioè, può sempre dare origine al nuovo, cioè, a qualcosa di potenzialmente incomprensibile secondo le categorie di cui l'umano è provvisto. Insegnare storia in quest'ottica significa far leva sui concetti di natalità, libertà, politica, contingenza e, soprattutto,

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ «La causalità [...] è una categoria assolutamente estranea e ingannevole nelle scienze storiche. [...] il significato effettivo di ogni evento in verità trascende qualsiasi serie di "cause" passate che possiamo attribuirgli. [...] chiunque nelle scienze storiche creda sinceramente nella causalità, di fatto nega l'oggetto stesso della sua scienza [...] La credenza nella causalità, in altre parole, è il modo in cui lo storico nega la libertà umana che, nei termini delle scienze politiche e storiche, è la capacità umana di dare vita a un nuovo inizio»: H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., pp. 120, 121. Cf. E. H. Carr, *What is History?*, Macmillan & Co. Ltd, London 1961.

ragioni e spazio: i primi quattro termini pongono le basi per una didattica, ragionata, della storia che esula dal semplice ragionamento causale (Gregorio VII si scagliò contro Enrico IV per rivendicare la libertà della Chiesa) per far spazio ad una comprensione basata su ragioni (Gregorio VII si scagliò contro Enrico IV alla luce di un atteggiamento teocratico per cui il Pontefice «in virtù del suo potere di legare e sciogliere, ritiene di poter intervenire in tutte le questioni, anche politiche»³⁹). La dicotomia cause-ragioni vuole far trasparire la differenza tra un ragionamento ristretto e meccanico ed uno ampio e comprensivo: il primo imbriglia il divenire storico in rigidi schemi precostituiti e consequenziali, il secondo abbraccia (*cum-prehendo*) il divenire storico non secondo schemi (che la natalità e libertà escludono categoricamente), ma secondo ciò che potremmo chiamare *reti di ragioni*, che aiutano a comprendere il senso del verificarsi degli eventi. Parliamo di *reti* nella misura in cui le ragioni che stanno dietro ai fatti non sono singolarmente individuabili, ma si intrecciano con altre ragioni di azioni ed eventi. Così come abbiamo a che fare con una tessitura fattuale e non con singoli fatti, allo stesso modo lo sforzo di comprensione storica è volto a riconoscere reti di ragioni: il comprendere storico aspira ad una comprensione *stratificata e panoramica* dell'agire politico individuandone le ragioni e/o riconoscendone l'intrinseca novità alla luce del binomio libertà-natalità.

³⁹ P. Zerbi, *Mentalità, ideali e miti del Medioevo*, cit., pp. 18-19.

Figli che generano i propri genitori? Analisi critica di “P. Sloterdijk, *I figli impossibili della nuova era*”¹

Giacomo Pezzano

0. Ricominciare da ieri

Già Arendt restava stupida dal fatto che coloro che pretendono di dar vita a un “inizio” nel corso della storia ricorrono non di rado al passato, per fornire una giustificazione e promettere durata alla propria opera di fondazione. Il nuovo sembra esigere il riferimento della tradizione, la *renovatio* sembra implicare un richiamo ai predecessori: «c'è qualcosa di sconcertante nel fatto che gli uomini d'azione, il cui unico intento e il cui unico scopo erano cambiare l'intera struttura del mondo a venire e creare un *novus ordo seclorum*, dovessero riandare a quel passato lontano, l'antichità»².

Come spesso si nota a proposito delle rivoluzioni, i grandi stravolgimenti in avanti di carattere storico, nei quali il futuro sembra fare irruzione tutto insieme, cioè i grandi momenti “epocali” di libertà e iniziativa, comportano spesso un qualche radicamento in un passato (più o meno mitico), che sia in grado di dare fondamento e consistenza a quelle vigorose “fughe in avanti”. Un po' come dire che i figli che pretendono di liberarsi dal gioco dei genitori finiscono per farlo in nome della più originaria saggezza dei nonni – magari concepiti a immagine e somiglianza dei nonni che si avrebbe voluto davvero avere.

Il nuovo sembra insomma presentarsi come una liberazione del vecchio, cioè come una forma di interruzione rispetto a una catena ereditaria vissuta appunto come limitante od opprimente, ma al contempo si ritrova a intrattenere un rapporto particolarmente ambiguo con ciò che lo precede. È come se il rifiuto del presente, l'incrinatura della linearità del tramandamento del passato, avvenisse in nome di un passato ancora più remoto e sufficientemente indeterminato da poter essere recuperato nel futuro, nel futuro *che si sta facendo*. Questo sarebbe vero al punto da

¹ Il presente testo è parte integrante di un lavoro dal titolo “Il concetto di eredità. Tra tradizione e contemporaneità”, svolto nell'ambito di una borsa di ricerca annuale (2019) dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

² H. Arendt, *La vita della mente* (1978), tr. it. di G. Zanetti, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 2009, p. 544.

poter considerare la rinascita del classico come la forma ritmica delle vicende storico-culturali europee³.

Questa tensione aperta tra bisogno di ricominciare da zero e necessità di rifarsi al già accaduto emerge in modo alquanto vivido anche in tutte quelle situazioni contemporanee in cui, per reagire a tragedie passate e impedire che possano ripetersi nel futuro, sembra che si possano tagliare i ponti con il passato non tanto cancellandolo (fisicamente con la vendetta o simbolicamente con l'amnistia), quanto piuttosto *ricostruendolo*. Nascono così Commissioni o Tribunali dedicati alla riconciliazione o alla riparazione, la cui funzione è di far sì che – *in qualche modo* – la transizione dal passato al futuro si svolga in modo tale da *sia* ricominciare da capo e smettere di tener conto del passato *sia* dare il dovuto e fare i conti con il passato⁴. Si solleva con ciò anche il problema di se e come la generazione attuale possa scusarsi per i torti commessi dalle generazioni precedenti e riparare a essi: «come possiamo chiedere scusa per azioni compiute prima che nascessimo?»⁵.

1. Generazioni degeneri

Queste apparenti contraddizioni abitano il cuore di ogni processo in senso largo ereditario: si è chiamati a iniziare, ma non si può mai davvero iniziare *da soli e da zero* – basterebbe forse semplicemente dire che *si è chiamati* a iniziare. Ebbene, l'opera *Die Schrecklichen Kinder der Neuzeit* di Peter Sloterdijk si propone di interrogare proprio la dimensione intrinsecamente dinamica dei meccanismi di trasmissione, che regolano l'andamento delle società e delle culture⁶. Questo lavoro, articolato in una *Premessa*, che fornisce la cornice teorica complessiva, seguita da sei capitoli a cavallo tra analisi storico-culturale e interpretazione antropologico-filosofica e da una *Prospettiva* finale, porta avanti due tesi fondamentali.

La prima è che la trasmissione è *da sempre* ingovernabile, perché mobilita e stimola più risorse ed energie di quanto gli strumenti che essa stessa fornisce possano controllare. La seconda è che *a un certo punto* questa ingovernabilità diventa un fatto esplicito, un elemento saliente e un terreno di confronto sensibile all'interno delle società: è quello che siamo soliti chiamare “modernità”.

³ Cfr. S. Settis, *Futuro del “classico”*, Einaudi, Torino 2004, p. 84.

⁴ Richiamo perlomeno la raccolta G. Illuminati, L. Stortoni, M. Virgilio (a cura di), *Crimini internazionali tra diritto e giustizia. Dai tribunali internazionali alle Commissioni Verità e Riconciliazione*, Giappichelli, Torino 2000 e l'inquadramento filosofico offerto da P. P. Portinaro, *I conti con il passato. Vendetta, amnistia, giustizia*, Feltrinelli, Milano 2011.

⁵ M. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune* (2009), tr. it. di T. Gargiulo, Feltrinelli, Milano 2012, p. 238.

⁶ *I figli impossibili della nuova era. Sull'esperimento anti-genealogico della modernità* (2014), tr. it. a cura di F. Clerici, L. Maletta, Mimesis, Milano-Udine 2018, 416 pp.

In altri termini, la corruzione si annida da sempre nei processi generazionali, ma è a un certo punto che essa comincia a farsi valere in maniera insistita, consapevole e persino programmatica, vale a dire a essere considerata a pieno titolo come costitutiva dei processi generazionali stessi, se non come coestensiva a questi. Se dunque «figli impossibili» sono tutti i figli intrattabili, disobbedienti e recalcitranti, i figli impossibili per eccellenza sono i figli moderni o della modernità, che di tale irriducibilità al dettato genitoriale hanno fatto la propria ragione di vita, al punto da pretendere non solo di auto-generarsi, ma addirittura di generare i propri stessi genitori.

Sloterdijk mostra che per certi versi tutto nasce davvero dal peccato originale, nel senso che tanto la sua dimensione logica quanto la sua connotazione morale stanno a testimoniare del tentativo di formulare il problema del modo in cui il fardello dell'eredità pesa sulla condizione umana. Da un lato la colpa è qualcosa che si eredita, ma ciò avviene anche problematicamente *per colpa propria*; dall'altro lato la colpa è la preconditione affinché possa davvero avvenire qualcosa, affinché cioè una qualche storia possa cominciare, da quella collettiva a quella personale (pp. 33-37).

Se l'uomo pre-moderno non aveva ancora colto e introiettato fino in fondo questo carattere ambivalente di ogni eredità, l'uomo moderno riconosce gradualmente che peso e *chance* fanno tutt'uno, che svantaggio e opportunità risultano inscindibili. Questo riconoscimento risulta a propria volta attraversato da tormenti e oscillazioni, perché da una parte – pensiamo a tutti i toni tragico-esistenzialisti – ereditare una malattia, una condizione di classe, una cornice simbolico-sociale, una situazione economico-famigliare e così via sembra mettere sotto scacco, mentre dall'altra parte alimenta le esigenze di rifiuto e rottura rispetto a ciò che vincola e opprime oltremodo (pp. 39-42).

Sarebbe un errore credere che questo avvenga soltanto in caso di condizioni di partenza “svantaggiose”, del tipo figlio di contadini che aspira a diventare un professore universitario. Infatti, mostrare ciò è uno dei meriti del ponderoso lavoro di Sloterdijk, l'esperimento anti-genealogico della modernità arriva al punto di diventare tanto sistematico e onnipervasivo da coinvolgere quasi indistintamente tutti i suoi partecipanti, tutti presi dal desiderio di diseredarsi e dar vita a un nuovo inizio.

Ciò avviene nella misura in cui a stimolare il bisogno di sganciamento o rivalsa non è nemmeno più la specificità della posizione di partenza, assoluta o relativa che sia; basta invece semplicemente che ci sia una qualche posizione di partenza: è questa stessa che deve essere messa in discussione, rigettata e distrutta, a prescindere dalla sua qualità. Nietzsche e Schumpeter procedono a braccetto.

Anche da questo versante, come illustra l'Autore, possiamo vedere in opera un andamento ambiguo: l'Europa prima e gli Stati Uniti poi si sono fatti portatori di un messaggio anti-ereditario che, in modo più o meno soffuso, ha permeato e sta permeando tutto il globo. Insomma, si sarebbe trasmesso, ossia *consegnato in eredità*, il «carattere superfluo dell'eredità»: questo sarebbe l'«esperimento più rischioso» dell'Europa-Occidente (p. 44).

2. *Dinamismi entropici*

Questo esperimento ha al centro il fatto che si comincia a concepire che «gli eventi più importanti, nel bene come nel male, possano essere quelli che non hanno avuto ancora luogo» (p. 49): al posto delle catene lineari di filiazione che andavano inesorabilmente di discendente in discendente, subentrano i sommovimenti degli abissi e degli iati che interrompono le ascendenze.

Troviamo qui il nucleo del pensare storicamente: il nuovo reclama il proprio diritto di cittadinanza, al punto da rendere possibile non solo la costituzione di quell'«insieme di creature del *discontinuum*» che va sotto il nome di «società borghese» (pp. 84-85), ma anche il profilarsi di figure come quelle del «rivoluzionario di professione» (p. 77).

La discontinuità, di per sé, alberga al cuore di ogni filiazione culturale: ogni procedimento di trascrizione veicola dentro di sé il rischio che si esca dal seminato; ogni reincorporazione dei modelli del passato è esposta al rischio di fallire; ogni procedimento di copiatura è consegnato al rischio di mancare. Il «conservativismo» dei padri (p. 86), una sorta di «fattore “catoniano”» che sancisce «una fondamentale ostilità alle innovazioni» (p. 279), diventa allora quasi un riflesso incondizionato a fronte di questi pericoli, quasi a voler impedire l'inevitabile o il già accaduto.

Al contempo, questa sorta di *horror vacui* rispetto alla filiazione (p. 353) si accompagna, come riflesso altrettanto spontaneo, a quel richiamo alla libertà con il quale, soprattutto nelle generazioni e culture che sono frutto più netto di una «copia mancata», si cerca di gestire l'imbarazzo nel «dover cercare posto nella struttura mobilitata e pluralizzata del mondo ricorrendo alla propria forza decisionale» (p. 87).

Il depotenziamento del passato, «suo declassamento a mero “materiale grezzo” della formazione di sé» (p. 88), si accompagna da un versante a un tentativo di riaffermare il suo primato e la sua superiorità, da un altro versante allo sforzo di muoversi autonomamente in un terreno ora libero da padroni. È proprio questo insieme di aspetti ad affiorare alla superficie della modernità: è proprio l'impronta dell'origine a essere cancellata, a dover essere cancellata; è proprio lo iato spalancatosi tra ciò che consegna il passato e ciò che promette il futuro a dover essere attivamente abitato.

Lungo la trasmissione, secondo il «principio fondamentale della dinamica della civiltà», sono sempre maggiori le energie rilasciate di quelle che possono essere legate in forme trasmissibili, e questo effetto entropico precipita nella modernità, perché viene fatto valere in modo sempre più netto ed esplicito. Questo ha una serie di implicazioni a cavallo tra il tragico e l'esilarante, in cui si riverbera proprio questo andamento entropico per il quale vengono via via ad accumularsi promesse, sogni, aspettative, opzioni, problemi, creazioni, ambizioni, disinibizioni, crediti, rivendicazioni, forze e via discorrendo (persino riserve di grassi!) in misura maggiore

di quanto sia possibile farsi carico, affrontare, gestire e per così dire “riassorbire” (pp. 93-96).

Il portato ultimo di questa situazione, suggerisce Sloterdijk, è che ci troviamo ad avere a che fare continuamente con i cosiddetti effetti collaterali, che rendono impossibili tentativi di progettazione strutturali ed esigono invece interventi continui improvvisati e riparatori. Non possiamo far altro che correre a tamponare e mettere pezze, ma ogni volta che ci spostiamo per andare a tappare la falla che si è creata nella nostra zattera nel mezzo dell’oceano, lasciamo libera un’altra zona in cui si creerà un’altra falla, e via discorrendo. O, con un’immagine evocata più volentieri dall’Autore, siamo quasi presi dal tentativo schizofrenico di ricostruire aeroplani durante il volo ad alta quota, per poi magari accorgerci che si è decollati prima che il carrello di atterraggio fosse stato installato (pp. 81-82).

3. Gesù il traditore

A questo crescente movimento verso la deriva o caduta libera è dedicato il capitolo più lungo del lavoro, *Lezioni di storia* (pp. 101-202), in cui troviamo protagonisti, tra i tanti, il boia di Luigi XVI, Napoleone Bonaparte, il movimento Dada, Lenin, Stalin, Himmler, il consesso di Bretton Woods e Nixon.

Tali pagine sollevano una serie di questioni centrali: il problema della legittimazione e della fondazione a fronte dell’affermarsi di fenomeni di vera e propria improvvisazione, o di rivisitazione permanente e costantemente rivolta in avanti; l’esigenza paradossale della filiazione per chi si è “fatto da sé”; il rifiuto esplicito persino di avere eredi e continuatori, vale a dire il passaggio dall’iconoclastia all’auto-iconoclastia; l’idea per cui si debba provare persino orrore per la comodità; il consolidarsi di processi di autoamplificazione nei quali una quota di energie e opere viene spesa per incrementare in quanto tale la capacità di mettere in moto energie e opere (ciò che ormai comunemente chiamiamo investimento); la considerazione del sistema di credito finanziario come leva per rompere i legami con il passato e permettere di cominciare da zero anche a chi non può contare sul patrimonio ereditato.

L’idea di Sloterdijk – forse quella più problematica per via del rischio di un’eccessiva semplificazione, ma al contempo fortemente intuitiva – è che nel mondo antico nessuno si sognava di mettere in discussione che «il modo di vivere inculcato ai membri del collettivo meriti di essere ripetuto, in qualsiasi circostanza, nell’esistenza dei discendenti» (p. 203): si trattava di far nascere copie il più possibile somiglianti ai modelli di partenza. Imitare, qui, non significa nient’altro che ripetere, riprodurre.

Questo vale appunto nel mondo antico, che si articolerebbe in un’epoca in cui a fungere da orientamento è la forza impersonale e invisibile dei costumi o degli abiti sociali e un’altra fase in cui la moralità viene personificata e resa visibile nel

volto e nella figura del padre, che per così dire “incarna” l'autorità in una figura percepibile e riconoscibile (pp. 219-229).

Nel mondo moderno, ancor più a partire dalla modernizzazione sociale e genealogica diventata dirompente tra XIX e XX secolo, vige invece persino l'inverso: «i normali sono senza eccezione coloro che potrebbero fare altrimenti» (p. 204). Qui, imitare significa dar vita a un atto non-genealogico, cioè innovare e far propagare l'innovazione come una corrente continua e trasversale, arrivando così a liberare potenzialmente del tutto la trasmissione dal modello canonico di discendenza padre-figlio, ossia genitori-generati, in una «crescente indifferenza genealogica» (p. 278).

A dire il vero, sempre secondo l'Autore, questa dimensione mostruosa e bastarda del funzionamento della catena generativa e procreativa era stata comunque colta nella sua profondità dal pensiero greco, particolarmente nella mitologia e nella tragedia (pp. 229-246), ed è poi stata messa al centro delle vicende storiche a partire dalla «cesura di Gesù», grazie al quale «il processo generazionale si slaccia per la prima volta, sul suolo occidentale, dalla riproduzione fisica e dal classico susseguirsi delle legittime trasmissioni padre-figlio, tramutandosi in un ordine di successione puramente spirituale dove i figli succedono ai figli senza che un padre reale abbia la possibilità o la legittimità di intervenire» (p. 256).

4. *Legittimare si fa in molti modi*

Questo passaggio, al di là della sua veridicità, è decisivo in chiave interpretativa, perché consente di comprendere uno degli spunti più fecondi offerti da Sloterdijk: il rifiuto delle forme di legittimazione date comporta inevitabilmente il bisogno di trovare nuove forme di legittimazione, che sono tali proprio in quanto non possono fare riferimento a una qualche autorità o a un qualche principio già statuiti e fondanti. In tal senso, occorrerebbe essere pienamente consapevoli che – come la sensibilità moderna avrebbe ben presente – «ogni legittimità poggia in ultima analisi su una illegittimità caduta in prescrizione» (p. 38).

Infatti, che nell'Europa occidentale e centrale sia in atto «da più di otto secoli l'erosione delle relazioni di legittimità e trasmissione che esigevano validità» (p. 285) non significa che si stanno semplicemente dissolvendo tutte le forme di legittimazione e trasmissione: vuol dire invece che si stanno ogni volta inventando e dando *nuovi modi* di legittimare e trasmettere. Questi modi possono essere “nuovi” proprio perché muovono dal presupposto e alimentano il presupposto per cui il “vecchio” modo non solo non può essere preso – come si usa dire – per oro colato, ma deve proprio essere questionato e rifiutato, se non ignorato.

Ciò è ormai diventato vero al punto che basta una sola singola cesura tradizionale per isolare una cultura rispetto al suo passato, «indipendentemente da quanto essa possa sembrarvi saldamente unita» (p. 286), o che l'orizzonte ultimo di appartenenza diventa quello «monogenerazionale», per il quale i giovani, «mediante

la strada secondaria che passa per l'idolo», *pop-star* o *social-star*, «possono eleggere se stessi quale modello» (p. 206). Si giunge così a quella condizione in cui l'auto-riconoscimento, dunque l'auto-legittimazione, passa per il collocamento nella generazione alla quale si apparterebbe: si condensa nell'anno di nascita (nickname, numeri di maglia negli sport di squadra, tatuaggi, ecc.).

La storia della trasformazione delle forme della legittimazione, argomenta Sloterdijk, va fatta risalire perlomeno ai movimenti mistici popolari dell'alto Medioevo, per poi giungere fino all'ascesa di quella che nel pieno del mondo digitale viene ormai dipinta come *Creative Class*.

Infatti, tra i primi «figli dell'abisso» che fanno della rivolta anti-genealogica il perno della propria condotta troviamo i mistici (a partire dal gesto emblematico di spoliatura di Francesco d'Assisi), i quali legittimano la propria rottura con il mondo o con il proprio mondo in nome di un'affinità diretta, mistica appunto, con il polo trascendente. Questo certo comporta una forma di perdita di sé e di autoderealizzazione, ma ciò va letto anche e innanzitutto come remissione al donatore primo, che trasmette direttamente all'anima ciò che sul piano umano non è trasmissibile né “in entrata” né “in uscita” (pp. 296-320).

In altre parole, questo “annullarsi” fa tutt'uno con un processo di autofondazione sul e dal nulla che ha per esempio trovato successivamente rappresentazione nella figura del *self-made man*: l'ascendenza non passa per la procreazione o per la nascita, o per l'accoglimento di un'eredità materiale, bensì tramite la discendenza diretta dalla Causa Prima. Il rivolgimento dal mondo esterno al mondo interno si traduce così proprio nella scoperta dell'esistenza di un'ascendenza alternativa, di «un'idea alternativa di nascita» ovvero di «una nuova concezione di legittimità» (p. 317): «l'abisso diventa il miglior amico» (p. 315) proprio perché consente di trovare il vero fondamento possibile delle cose, di sé – cioè “il nulla”. Un Padre costitutivamente assente, in quanto oltremondano, genera figli costitutivamente chiamati a essere innanzitutto presenti a se stessi.

Passando per figure come Alessandro VI o Cola di Rienzo (pp. 322-336), l'Autore descrive come si consolidi in Europa «l'estensione epidemica dei motivi bastardi nell'ecosistema delle trasmissioni culturali» (p. 337): avviene cioè una «progressiva delegittimazione dell'“esistente” attraverso le proteste di coloro che sono privati dei diritti e degli illegittimi» (p. 339). Chi è, o si sente, in svantaggio nella propria posizione ereditaria si confronta con gli avvantaggiati, generando la non accettazione di tale posizione e dei presupposti sociali che rendevano possibili simili diversità: «l'ereditarietà di svantaggi diventa l'oggetto di conflitti aperti» e si tratta ogni volta di «insorgere contro il proprio *handicap*» (p. 340).

Si moltiplicano così le pretese e le rivendicazioni di chi, non potendo contare sul passato, è chiamato ad autofondarsi, cioè – in termini filosofici – a costruire i propri stessi presupposti, la propria stessa stirpe; anzi, come prima cosa, la rivendicazione si esercita proprio come reclamo al diritto di potersi autofondare. Ciò che oggi chiamiamo egualitarismo consiste in fondo nell'«offensiva che bastardi e altri portatori di svantaggi ereditari mossero contro il sistema esistente di

discriminazioni giuridicamente consolidate». È dunque in gioco un'istanza profondamente «aristocratica o meritocratica»: «ciascuno e ciascuna dovrà avere diritto a prendere posto tra i migliori» (p. 341).

Per Sloterdijk, da questo punto di vista, una volta cominciata «l'età globale delle reclamazioni», essa «non potrà più avere fine» (p. 365), posto che la democrazia stessa va considerata un sistema di accettazione e incentivazione del nuovo e dell'innovazione, cioè come un meccanismo di regolazione e anzi inclusione di interdetti, illegittimi, emarginati e bastardi (pp. 351, 373-374).

In tale prospettiva, si attraversano la fondazione degli USA, lo sviluppo del proletariato quale «nobile collettivo di bastardi chiamato non all'emigrazione, bensì alla rivoluzione sul posto» ovvero all'«emigrazione nel futuro che esso stesso avrebbe generato» (p. 342), l'«industria della dissidenza obbligata» (p. 343) rappresentata dal sistema artistico contemporaneo, per descrivere una «destra genealogica» e una «sinistra genealogica» rispetto a un centro rappresentato da «i volti e i blasoni dello *status quo* che caratterizzano, di volta in volta, la generazione in atto» (p. 344).

Dal primo versante troviamo quei «bastardi eroici» che fanno dell'«impaccio della loro ascendenza problematica» l'occasione per una «spinta endogena verso un'invenzione superiore di sé» (pp. 344-345), capitanati da Pico della Mirandola, fondatore di un'«antropologia risolutamente bastardologica» che sancisce già lucidamente «il meta-privilegio dei creativi senza eredità» (p. 345), e che annoverano nelle proprie file personalità come Leonardo da Vinci, Elisabetta d'Inghilterra, Antonio di Borgogna e Don Giovanni d'Austria (pp. 346-356).

Dal secondo versante troviamo invece illegittimi e diseredati «di stampo criminale, amareggiati e ambiziosi senza scrupoli» (p. 357), mirabilmente descritti da Shakespeare, che cercano di approfittare rapacemente dell'«impotenza dell'Origine di garantire un'autentica trasmissione e preservazione dei suoi retaggi in ciò che è originato» (p. 361).

Ciò che appunto accomuna queste due «ali» è l'energia mobilitata nell'escogitare «nuove “giustificazioni”, nuove “fondatezze” per la mancanza di appigli» (p. 364). Sotto tal riguardo, se il XV secolo mette al centro l'idea che le prestazioni e le opere dell'ingegno, cioè il talento e la virtù intesi come capacità effettive, possono rappresentare una fonte di legittimità culturale (p. 347), con le vicende post-Rivoluzione francese cominciò a farsi largo la legittimazione per acclamazione e consenso al posto di quella per discendenza dinastica (p. 121), mentre la società borghese fa della «razionalità calcolabile di rendimenti economici e intellettuali realmente apportati» la modalità fondamentale di legittimazione culturale (p. 369).

5. *Chiudere con il passato*

Il filo rosso che lega questi diversi tentativi di (auto)legittimazione sta nella contrapposizione a qualsiasi forma di fondazione in nome di una qualche origine privilegiata, di un qualche *status quo* pregresso. È così che si potrà giungere all'idea per cui le ricchezze – economiche come simboliche – del passato consistono in forme di sfruttamento tali per cui è qualcun altro a pagare i costi di un privilegio di cui qualcuno gode, un qualcun altro presente come futuro: da qui il rifiuto di farsi carico dei conti in rosso provenienti dal passato e di alimentare gli sperperi di chi c'era prima.

In quest'ottica, ciascuna generazione ha diritto quanto un'altra a costruirsi e nessuna può scontare gli errori di quelle precedenti, al punto da poter (ri)scrivere ogni volta la propria costituzione: il passato è in quanto tale un peso, perché toglie lo spazio per la libera intrapresa e l'autonoma iniziativa. Questo vale anche a livello individuale, tanto che non solo la povertà ereditata si presenta come un fardello, ma anche la ricchezza ereditata lo diventa: bisogna cancellare tanto il debito quanto il credito del passato, come capita in tutti quei casi in cui i possessori di ricchi patrimoni non li tramandano ai propri figli, ma li fanno circolare in progetti (pseudo)filantropici per garantire al maggior numero possibile di persone e potenzialmente a chiunque il privilegio di partire dal basso per giungere in alto.

Quando dunque capita che ci si rivolga a un passato ancestrale glorioso per giustificare l'interruzione del passato più prossimo, dobbiamo fare attenzione a non prendere troppo alla lettera simile richiamo. Difatti, esiste anche l'eventualità, come potrebbe essere già il caso del rinascimento del platonismo nel XV e XVI secolo, che «l'entusiasmo per i modelli antichi» possa essere parte di «una strategia di ascesa bastarda», nella misura in cui chi pretende di scalare verso una posizione privilegiata si dota di una forma di ascendenza nobile e astratta «per compensare una provenienza reale poco vantaggiosa». Ci si può dunque richiamare al passato non tanto per un reale bisogno di avi illustri, quanto piuttosto per “truffare” coloro i quali sono abituati a radicare ogni forma di legittimazione proprio nell'antico di chi ha preceduto, operando così una vera e propria «finta politico-culturale» (p. 290).

A codificare in maniera pressoché ultima l'«impulso di troncatura definitiva del legame tra le generazioni» (p. 374) sono bastardi dichiarati come Voiture, de Sade, Jefferson, Emerson, Stirner, Marx, Deleuze & Guattari, veri e propri araldi dell'antiprocreazione, della rottura generazionale con qualsiasi tipo di passato, della trasformazione del gesto di neutralizzazione dell'ascendenza in uno strumento della politica, dell'infedeltà persino al proprio stesso passato individuale in nome della continua sperimentazione di sé, della revoca di ogni “possessione” ideologico-educativa ereditata, della liberazione del gesto antiautoritario e antigenealogico avverso a madre, padre, genere, Stato (pp. 374-409).

6. *Apprendere*

La domanda che resta aperta dalla lettura di questo ricchissimo panorama storico-concettuale è se Sloterdijk accolga con favore o sfavore esiti del genere. Senza dubbio, l'idea che traspare a più riprese è che da questo movimento non si esce: la modernità rappresenta un punto di non ritorno proprio perché ha reso «manifestazione esplicita» (p. 353) un tratto antropologico e persino antropogenetico. Al contempo, emerge anche la convinzione per cui la prima mossa fondamentale è cominciare ad avvedersi di questo tratto e di questa stessa esplicitazione: si tratterebbe cioè di considerare tematicamente lo stesso movimento di esplicitazione, di – per così dire – esplicitare l'esplicito.

Andando ancora più oltre, quando nella *Prospettiva* conclusiva si sottolinea di aver raggiunto «il conformismo dell'essere-altrimenti», in un mondo in cui «tutto scorre mentre tutto stagna», si intendono denunciare proprio quelle «conseguenze entropiche» di un movimento che appare inarrestabile, per il quale anche il richiamo alla sostenibilità non riesce a mascherare l'asimmetria «tra la coscienza del passato e le aspettative del futuro». Se infatti ci guardiamo alle spalle, possiamo perlomeno immaginare un'estensione dell'ordine dei milioni di anni, mentre se ci volgiamo all'avvenire, «quasi nessuno osa prevedere oltre pochi decenni» (pp. 411-413).

In altre parole, è come se questa corsa sfrenata verso il futuro, per Sloterdijk, stesse finendo per far perdere di incanto al futuro stesso: il depotenziamento universalizzato del passato genera una cronica cecità rispetto al futuro e persino un immobilismo in merito al presente, stringendo nella contesa «tra il futurismo della modernità e il presentismo della postmodernità» (p. 415).

Proprio per queste ragioni, Sloterdijk descrive l'avanzare di quella «politica antidiscriminatoria» che sospende «la differenza tra discendenza legittima e illegittima», dando vita a una «concorrenza permanente e generalizzata, con costi di frustrazione in aumento e crescenti rischi di demoralizzazione», per poi sancire che «questo costituisce uno stato di cose nuovo, non ancora percepito e men che meno compreso, del quale non è per ora possibile stabilire se soddisfi le condizioni psicopolitiche che regolano l'esistenza a lungo termine delle civiltà» (pp. 337-338). Per dirla con il lessico giuridico, nel momento in cui tutti reclamano diritti e sempre più e nuovi diritti, si apre il problema di chi e come possa soddisfarli: questa dinamica è potenzialmente esplosiva.

Di fronte a questo sovraccarico di pressioni, tensioni e stress, l'unica «soluzione» che Sloterdijk sembra paventare è cominciare a considerare che «far pace» con il passato (la versione secolare del pentimento), coincide con il riconoscere e praticare le virtù dell'*apprendimento* (p. 45). Apprendere significa infatti riuscire a imparare dagli errori e dalle prove, cioè essere capaci di fare tesoro del passato, di *fare proprio* il passato, a «prenderlo» sino in fondo: apprendere vuol dire fare in modo di rendere quel passato *il proprio* passato. Il passaggio dall'essere marionetta all'essere propriamente erede di una tradizione, cui Sloterdijk stesso allude, sta tutto qui: prima si subisce, per poi diventare «attivisti della propria cultura» (pp. 213-214).

L'invito conclusivo a riprendere a «esercitarsi nell'arte dimenticata della durata» (p. 416), messaggio da trasmettere ai figli impossibili della nuova era, sembra così coincidere con un invito a saper imparare ovvero a restituire all'apprendere la consistenza che gli è propria.

Conclusione. Passati multipli

Simile conclusione ha certamente una sua plausibilità antropologica, nel momento in cui aprirsi al mondo e apprendere, cioè fare esperienza, è forse l'attività fondamentale dei viventi umani, e consiste propriamente non in un partire da zero, bensì in un "rimaneggiamento" del passato che coniuga il suo "accoglimento" e il suo "riuso".

Tuttavia, sembra che permanga una certa tensione di fondo: nel momento in cui è proprio questo modo di considerare il rapporto con il passato a venire messo in discussione, nel momento in cui – cioè – sembra proprio l'apprendimento concepito come dialettica tra "addestramento" e "liberazione" a essere posto in questione, non rischia di essere vano il richiamo a (tornare a) essere consapevoli che questo rifiuto è privo di fondamento? Non si sta cioè semplicemente ribadendo che non bisogna cancellare quel che sta venendo cancellato o è stato già cancellato?

È sufficiente una simile esortazione, a convincere dei figli ormai irrimediabilmente recalcitranti di fronte a ogni ammonimento dei progenitori? Se davvero siamo nel pieno di un'era in cui l'adolescenza è diventata l'età della vita predominante⁷, invocare una maggiore cura per un lavoro paziente e durevole in che misura può risultare pienamente incisivo?

Si potrebbe forse cominciare a insistere su un aspetto leggermente diverso, con tutta la problematicità che comunque esso comporta. Si potrebbe cioè tentare di esplicitare che il passato di cui si può far uso per apprendere non si riduce a quello ereditato in senso stretto, ossia – in termini ermeneutici – e il *ci* dell'esser-ci inteso come "destinazione" legata alla nascita (famiglia, città, nazione, ...), ma coinvolge piuttosto tutto quello che incontriamo e riusciamo a "integrare" in modo fecondo nella nostra esperienza, *da ovunque provenga*. In un certo senso, diventa vero che siamo sempre noi a *costruirci il nostro passato*, ma questo solo perché ci costruiamo sempre *attraverso il passato che sperimentiamo*.

Probabilmente, questo equivale a nient'altro che a sottolineare una moltiplicazione delle "agenzie di reclutamento" del passato, cosa di cui ormai si fa esperienza quotidiana: si è presi in modo sempre più nitido dall'intreccio di diversi passati. Quale lingua parlo oggi? Non certo semplicemente quella del mio paese d'origine, la *madrelingua*, perché eredito anche una "lingua globale", una "lingua della strada", una "web-lingua", una "lingua letteraria", un "linguaggio scientifico" e così

⁷ Come sostiene p.e. T. Garcia, *Forme et objet: un traité des choses*, PUF, Paris 2010, pp. 425-453, che fa del motivo della permanenza nella fase adolescenziale il perno anche di romanzi come *Faber* (2013) e *7* (2015), entrambi con tr. it. di S. De Sancits, NNE, Milano (rispettivamente 2016 e 2018).

via. Insomma, sono attraversato da un plesso di passati, sono la zona d'interscambio tra diverse eredità, ma proprio nella capacità di "padroneggiare" e "flettere" questo insieme di vettori sta o può stare la mia novità.

In definitiva e in breve, se è vero che da una certa prospettiva il nostro albero genealogico si estende a ramificazioni che ci imparentano persino con l'intero universo⁸ e che la legge fondamentale della convivenza umana è quella della «somiglianza»⁹, bisogna forse cominciare a fare i conti con dei *passati multipli*, piuttosto che chiudersi in un passato mono-dimensionale o rifiutare ogni rapporto con il passato in quanto tale. Che sia proprio questo il segreto dell'eredità? In un'epoca contraddistinta persino da un "politeismo ereditario", per il quale si moltiplicano le culture da cui si eredita, le agenzie di formazione da cui si riceve capitale umano e le forme di trasmissione mediante cui si acquisiscono informazioni, questa consapevolezza minimale potrebbe rappresentare il nuovo punto di partenza.

⁸ È l'idea discussa da W. B. Irvine, *You: A Natural History*, Oxford University Press, Oxford 2018.

⁹ Cfr. la discussione del concetto nello stimolante recente lavoro di F. Remotti, *Somiglianza. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari 2019.

Recensione

Kolers A., *A Moral Theory of Solidarity*, Oxford University Press, 2016, 194 pp.

Francesco Camboni

A dispetto del suo ancoramento a tradizioni culturali profondamente influenti quali il socialismo, i nazionalismi e la dottrina sociale cattolica, la solidarietà non ha decisamente ricevuto una fortuna filosofica paragonabile a quella di cui hanno goduto i concetti di libertà ed eguaglianza ad essa imparentati, che sono al centro di dibattiti teorico-politici di lunga data e tuttora più fiorenti che mai. Come ha osservato Alessandro Ferrara, infatti, «vari sforzi sono stati ripetutamente compiuti di recuperare la fraternità come comunità, o come solidarietà, ma nel complesso il pantheon liberal-democratico offre un posto d'onore solo ai cittadini “liberi ed eguali”, e nessuno si preoccupa di aggiungere l'aggettivo “fraterni”»¹. Contrariamente a questa radicata incuria filosofica rispetto al tema, tuttavia, proprio nell'ultimo decennio sono comparse numerose pubblicazioni filosofiche di rilievo sulla solidarietà, prevalentemente di matrice analitica anglosassone². L'obiettivo teorico comune a questi autori può essere compendiato nello sforzo di restituire chiarezza analitica al concetto di solidarietà e di definirne l'ambito di validità, di modo da renderlo non solo compatibile, ma anche *complementare* rispetto ai valori più consolidati della tradizione liberale.

A Moral Theory of Solidarity di Avery Kolers (Oxford University Press, 2016) è un testo denso e complesso che si incunea nella fase aurorale di questo dibattito (p. 2)³, articolando intuizioni originali in un contesto teorico che cercherò di suddividere, discostandomi parzialmente dall'impostazione dell'autore (p. 18), lungo due assi: la critica interna alla tradizione liberale e la questione della giustificazione della solidarietà.

1. *Riformare il liberalismo ripensando la solidarietà.*

L'analisi rigorosa del nebuloso (*fuzzy*, p. 4) concetto di solidarietà è tanto necessaria sul piano *metodologico*, quanto inseparabile dalla ricostruzione delle *motivazioni* della sua scarsa

¹ A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 11.

² M. Pinsky, *The Ends of Solidarity. Discourse Theory in Ethics and Politics*, State University of New York Press, Albany 2008; S. J. Scholz, *Political Solidarity*, The Pennsylvania University Press, Pennsylvania 2008; A. Sangiovanni, *Solidarity in the European Union*, in «Oxford Journal of Legal Studies», XXXIII, n. 2, 2013, pp. 1–29; Idem, *Solidarity as Joint Action*, in «Journal of Applied Philosophy», XXXII, n. 4, 2015, pp. 340–59; K. Banting, W. Kymlicka (eds.), *The Strains of commitment. The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford 2017.

³ Tutte le citazioni senza nome sono riferite al testo di Kolers.

fortuna filosofica. A questo proposito, mi pare significativo che in sede introduttiva Kolers articoli un esplicito *j'accuse* tra i cui destinatari rientrano Rawls e i suoi discepoli i quali, qualificando la solidarietà (che nei testi rawlsiani è più solito incontrare in veste di *fraternity*) come principio di redistribuzione alla base del welfare state, hanno contribuito a neutralizzarne il potenziale di *mobilizzazione* politica. In altri termini, la tradizione rawlsiana sarebbe responsabile di un'indebita riduzione della solidarietà *politica* a solidarietà *civica*, ovvero da principio ispiratore di movimenti organizzati "dal basso" per conto degli oppressi a principio di redistribuzione di risorse e opportunità di benessere da parte dello Stato⁴. Evidentemente, Kolers non intende negare l'efficacia e le conquiste conseguite dall'istituzione dello stato sociale, né invalidarne la legittimità, bensì rifiutare che attraverso la contribuzione fiscale i cittadini possano considerare esauriti i propri doveri nei confronti delle vittime di iniquità.

Nondimeno, secondo Kolers, a Rawls e alla tradizione liberale più ampiamente intesa è imputabile soltanto una parte del discredito in cui è caduto, fino allo scorso decennio, il concetto di solidarietà; non meno responsabile di tale scetticismo marcatamente liberale verso la solidarietà, infatti, è l'accezione "comunitarista" del concetto, riferita a vincoli ascrittivi a gruppi antecedenti quali la famiglia e la nazione, da cui scaturisce un «impegno fondamentale illiberale a favore di gruppi antecedenti e di politiche irrazionali basate sul senso di appartenenza [*fellow-feeling*]⁵ (p. 4). Più generalmente, come ha osservato Portinaro, «la filosofia politica liberale si fonda sull'idea sull'ideale di individualità e guarda pertanto con sospetto (come minacce eteronome all'autonomia dell'individuo) le pretese che partono da gruppi e comunità».⁶ Evidentemente, è per questo motivo che Kolers si preoccupa di precisare che la concezione della solidarietà politica che si prefigge di difendere sia compatibile con gli assunti e i principi fondamentali del liberalismo (p. 5), tra i quali è opportuno menzionare almeno l'irriducibile separatezza (p. 91) delle persone. Tale precisazione viene sostanziata da una sistematica discussione della solidarietà come lealtà (*loyalty solidarity*, p. 28), nella formulazione datane da MacIntyre⁷; secondo Kolers, i limiti normativi di questa concezione sono riconducibili alla sua fondazione su criteri ascrittivi, *agent-relative* e in ultima analisi irrazionali, dal momento che l'oggetto dell'obbligazione solidale non sarebbe una ragione che fornisca un *principio formale di individuazione* di un gruppo, bensì un gruppo già esistente.

Come è stato anticipato, tuttavia, l'originalità del testo di Kolers non risiede nel suo tentativo di delineare un concetto liberale di solidarietà, dal momento che già altri autori riconducibili a tale tradizione, nell'ultimo decennio, hanno orientato i propri sforzi in questa direzione. Piuttosto, l'aspetto originale che Kolers intende opportunamente mettere in risalto in sede introduttiva risiede nel rifiuto dell'approccio recentemente proposto da tali autori liberali, i quali assegnano alla solidarietà un valore soltanto strumentale in relazione al perseguimento della giustizia. Con le parole di Banting e Kymlicka, ampiamente

⁴ Segnalo che Banting e Kymlicka qualificano tale concetto di solidarietà come *redistributivo*, assegnando invece alla solidarietà civica aspetti relativi alla tolleranza e all'atteggiamento di apertura e curiosità verso persone dal retroterra culturale diverso da quello della comunità accogliente (cfr. K. Banting e W. Kymlicka (eds.), *The Strains of Commitment*, cit., p. 4). Kolers, tuttavia, condivide l'uso del concetto di solidarietà civica che ho indicato nel testo (pp. 4-5).

⁵ Da ora in avanti, tutte le traduzioni dalle opere in lingua inglese sono di chi scrive.

⁶ P. P. Portinaro, *Introduzione*, in *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, Edizioni Comunità, Torino 2002, p. XXIX.

⁷ MacIntyre, Alasdair, *Is Patriotism a Virtue?*, Lindley Lecture. Lawrence, KS: University of Kansas, 1984.

rappresentative di questa impostazione, «la solidarietà [...] non è tanto importante per il suo valore intrinseco, ovvero come fattore di fioritura delle capacità individuali o come elemento di una vita virtuosa, bensì per il suo ruolo funzionale di motivare il soddisfacimento delle richieste della giustizia»⁸. Conseguentemente, Kolers qualifica tale approccio come *teleologico*.

Secondo Kolers, i sostenitori dell'approccio teleologico possono rivendicare il merito di aver introdotto una cruciale distinzione tra solidarietà sociale, che presuppone l'esistenza di gruppi antecedenti, e solidarietà politica, che si riferisce a collettivi costituiti in base a un'adesione *volontaria*⁹. Sotto questo aspetto, Kolers accoglie tale distinzione e qualifica la propria proposta teorica come una concezione politica della solidarietà (p. 5). Tuttavia, la sua critica all'approccio teleologico è densa e serrata, e si estende ben oltre il paragrafo ad essa dedicato (pp. 29-40), a testimonianza della sua centralità per la *pars destruens* dell'analisi di Kolers.

La solidarietà teleologica è azione strumentale collettiva (p. 29) definita dall'impegno a favore di due assunti fondamentali: in primo luogo (i), come è stato osservato, la solidarietà non avrebbe alcun valore intrinseco, bensì soltanto un valore *strumentale* in relazione alla qualità morale degli obiettivi cui è rivolta e dei mezzi per conseguirli. Tipicamente, gli approcci teleologici subordinano la solidarietà al perseguimento della giustizia, che è moralmente vincolante sulla base di giustificazioni *indipendenti* dal concetto di solidarietà. Secondo Kolers, infatti, l'ambito di applicazione paradigmatico della solidarietà teleologica risiede nelle teorie del *bellum iustum* e delle rivoluzioni. Conseguentemente, vi è un parallelo strutturale tra la giustificabilità morale degli obiettivi della solidarietà teleologica e dei mezzi adoperati per realizzarli, da un lato, e le rispettive questioni dello *jus ad bellum* e dello *jus in bello*, dall'altro. In secondo luogo (ii), l'approccio teleologico assegna alla *coscienza morale individuale* l'ultima parola in merito alla partecipazione alle attività organizzate dal collettivo in solidarietà. In altre parole, il consenso morale accordato – e per definizione revocabile – dal soggetto agli obiettivi e ai mezzi scelti dal collettivo è una condizione necessaria della sua partecipazione. Per dirla con Kolers, nella solidarietà teleologica «è la coscienza che guida l'autobus» (p. 37).

Alla discussione di (i) Kolers assegna un duplice argomento, che ambisce a dimostrare che il perseguimento della giustizia non sia una condizione né sufficiente, né necessaria della solidarietà. Il primo argomento afferma che è del tutto plausibile promuovere un trattamento più giusto per un soggetto vulnerabile, senza entrare in solidarietà con esso. A questo proposito, Kolers adduce come esempio la risposta dei chierici bianchi a M. L. King, che ritennero più efficace una compatibile con il rispetto delle leggi vigenti piuttosto che la disobbedienza civile propugnata dal leader del movimento per i diritti civili. Secondo Kolers, è del tutto ragionevole assumere che i chierici bianchi fossero animati dalle migliori intenzioni nei confronti della condizione sociale degli afroamericani, e che fossero sinceramente disposti a entrare in azione per migliorarla. Tuttavia, una delle intuizioni centrali della teoria di Kolers è che essere disposti ad aiutare gli oppressi facendo esclusivamente “di testa propria”, ovvero in accordo con le proprie convinzioni empiriche e morali, non soddisfi una condizione necessaria della solidarietà, ovvero, come si vedrà nel seguito, la deferenza verso il suo oggetto. Pertanto, si dà il caso che alcuni soggetti (S) interessati a promuovere un trattamento giusto per un gruppo oppresso (G) non entrino *per*

⁸ K. Banting e W. Kymlicka (eds.), *The Strains of Commitment*, cit., p. 7.

⁹ S. Scholz, *Political Solidarity*, cit., p. 21.

ciò stesso in solidarietà con esso; più brevemente, il fatto che S persegua giustizia per G non implica solidarietà di S con G. Questo argomento prepara il terreno per la tesi secondo cui la solidarietà ha un carattere intrinsecamente *agonistico*, ovvero basato su una scelta di campo *al fianco* degli oppressi e non sul perseguimento di un obiettivo *a favore* degli oppressi (pp. 38-40). Inoltre, secondo Kolers, adoperarsi per promuovere la giustizia non è nemmeno una condizione necessaria della solidarietà. Entrare in solidarietà con G, infatti, non assicura l'esito di contrastarne efficacemente il trattamento iniquo e di migliorarne la condizione sociale, né esclude un suo effettivo peggioramento. Le strategie di G, per esempio, potrebbero rivelarsi grossolane e inefficaci. Pertanto, perfino se retrospettivamente la strategia dei chierici bianchi si fosse rivelata più efficace della disobbedienza civile per contrastare l'iniquità di cui soffrivano gli afroamericani, non potremmo comunque qualificarne l'attuazione come parte di un piano in solidarietà con essi.

Mi sembra che il secondo argomento sia decisamente meno convincente del primo, nella formulazione datane da Kolers. Infatti, l'autore stesso precisa che la concezione teleologica «non implica che la giustificazione debba essere intesa in senso *consequenzialistico*, ma soltanto che la solidarietà sia caratterizzata e giustificata in riferimento ai fini perseguiti dall'agente» (p. 29, corsivo mio)¹⁰. Pertanto, anche un difensore dell'approccio teleologico potrebbe sganciare l'efficacia dell'azione solidale dal suo valore morale, in accordo con un modello *anticonsequenzialistico* della giustificazione. Per richiamare, semplificandolo un po', un esempio discusso dallo stesso Kolers, un difensore dell'approccio teleologico potrebbe indicare come obbligo morale l'entrare in solidarietà con il movimento BDS, in virtù delle *ingiustizie* e delle umiliazioni patite dal popolo palestinese per mano di Israele, e a condizione che le *strategie* da esso impiegate per contrastarle siano moralmente accettabili¹¹. Una posizione siffatta non implicherebbe alcuna svalutazione morale della partecipazione al movimento BDS, nel caso in cui essa non producesse i risultati sperati. Se la mia ricostruzione è corretta, pertanto, anche un difensore dell'approccio teleologico potrebbe convenire con Kolers che «alcune battaglie valgono la pena di essere perse» (p. 134). Presumibilmente, l'aspetto degli approcci teleologici contestato da Kolers è che questi, a fronte della richiesta di supporto da parte di G, per un verso giustificerebbero la partecipazione in base alla legittimità delle sue rivendicazioni, ma per l'altro verso considererebbero le probabilità di successo – di breve o lungo termine – dell'azione solidale come *fattore rilevante* sul piano deliberativo, dal momento che la solidarietà avrebbe valore soltanto nella misura in cui sia orientata a promuovere la giustizia. Al contrario, secondo Kolers, la solidarietà è un dovere perfetto di equità il cui carattere vincolante è *del tutto* sganciato dal calcolo empirico della sua presumibile efficacia – seppur le valutazioni teleologiche vengano riabilitate da Kolers come criteri sussidiari e subordinati a D_s, come si vedrà nel seguito.

¹⁰ In un altro passaggio, Kolers si esprime in termini opposti su questo punto, affermando che la solidarietà non è qualificabile come un principio teleologico poiché non è giustificabile in base alle conseguenze che contribuisce a realizzare (p. 139). Pertanto, in questo contesto Kolers sembra assegnare agli approcci teleologici un modello *consequenzialistico* della giustificazione.

¹¹ Un esempio analogo riguarda la partecipazione a una marcia o manifestazione contro la guerra sulla base della convinzione che i) la guerra sia moralmente ingiusta e ii) che la marcia possa efficacemente contribuire alla cessazione della guerra (p. 34).

Strettamente connesso a (i), evidentemente, è il contenuto di (ii) relativo alla priorità normativa della coscienza morale individuale sul dovere di solidarietà. Kolers non si impegna a sostenere che (ii) implichi (i), bensì registra, più modestamente, una tendenza della tradizione liberale a considerarle entrambe valide. Pertanto, il primato della coscienza morale (ii) sull'obbligazione non è condizione necessaria, ma soltanto un tratto distintivo (*ballmark*, p. 35) della solidarietà teleologica (i) e un luogo comune del liberalismo. Alla critica di (ii), Kolers dedica il primo capitolo nella sua interezza, dove delinea un'autopsia morale (*ethical autopsy*) della coscienza spagnola del sedicesimo secolo. In questo contesto, infatti, trova accomodamento una provvisoria definizione della coscienza come impulso morale (*moral impulse*, p. 12) guidato da criteri di razionalità, coerenza e atteggiamento post-convenzionale; tuttavia, essa rimane costitutivamente soggetta all'errore deduttivo e all'interiorizzazione di pregiudizi socialmente diffusi.

Attraverso un esame approfondito degli atteggiamenti diametralmente opposti tenuti, rispettivamente, da Francisco de Vitoria e dall'ultimo Bartolomé De Las Casas sulla legittimità della *Conquista*, Kolers associa il primo alla figura dell'intellettuale liberale, impegnato a giustificare gli interventi umanitari più sulla base di un miope universalismo morale che di un pregiudizio eurocentrico, e il secondo all'agente morale che entra in solidarietà con gli oppressi in accordo con il modello difeso da Kolers. Da un lato Vitoria, pur considerando illegittima la spedizione transatlantica per motivi legali e teologici, la giustificò in base a principi familiari alla tradizione liberale, quali la dignità umana, il diritto al commercio e la protezione di vittime innocenti da pratiche barbare come l'antropofagia e il sacrificio umano. L'atteggiamento di Vitoria verso gli Indiani d'America, pertanto, oscilla tra lo sguardo dell'osservatore antropologico e lo scrutinio del paternalismo morale (p. 23, p. 178). Dall'altro lato, al contrario, Las Casas si schierò in difesa degli Indiani nonostante la sua personale aberrazione per le pratiche barbare che perpetravano, parlando non solo *a proposito di loro e per il loro interesse* – diversamente da Vitoria –, ma anche *con loro e da parte loro*. A questo proposito, Kolers traccia una distinzione – pressoché in traducibile in italiano – tra «acting in behalf of another» e «acting on behalf of another» (p. 22, p. 52): nel primo caso, si persegue il proposito di apportare benefici all'altro affidandosi alle proprie intuizioni su cosa sia giusto fare; nel secondo caso, invece, si tenta di agire come agirebbe l'altro che desideriamo aiutare, indipendentemente dal nostro consenso morale o prudenziale. In altre parole, Las Casas non si lasciò guidare dalla propria coscienza morale, bensì da un principio di deferenza a favore degli oppressi. La conclusione dell'autopsia morale di Kolers evidenzia i limiti epistemici della coscienza morale, riconducibili all'interiorizzazione di pregiudizi e lealtà antecedenti che opacizzano il nostro giudizio: per quanto istruito e animato dall'intenzione di promuovere giustizia per gli Indiani, Vitoria non seppe cogliere la necessità di elaborare un giudizio politico dal *loro* punto di vista.

Inoltre, Vitoria rispecchia la figura moralmente deplorabile del «white moderate» che, nella concezione di King, accorda alle rivendicazioni afroamericani una comprensione tanto superficiale da renderle preferibile la totale incomprendimento da parte dei razzisti. Il «white moderate», con le parole di King, «non fa altro che ripetere: “Condivido il tuo obiettivo, ma non posso condividere i tuoi metodi di azione diretta”» (p. 1). A questa condanna sono soggetti tanto i chierici bianchi che rifiutarono di praticare la strategia indicata da King, quanto la maggior parte di noi in relazione alle sterminate ingiustizie per cui tuttalpiù ci preoccupiamo senza mobilitarci per contrastarle.

Infine, mi sembra che Vitoria incarni efficacemente i limiti della coscienza morale anche su un altro piano di ambiguità: per un verso, l'intellettuale liberale pratica la propria libertà di pensiero e di critica nei confronti delle istituzioni esistenti – del resto, come è stato osservato, Vitoria avanzò obiezioni di rilievo contro la legittimità della *Conquista* – (p. 19); per l'altro verso, Kolers afferma che «i liberali tendono a essere riluttanti ad allargare i propri doveri troppo al di là dei limiti indicati dalle convenzioni sociali» (p. 37), rallentando perciò le lotte contro le ingiustizie e il progresso morale della società. Evidentemente, pertanto, il destinatario principale del testo di Kolers (p. 5) non sono le vittime di iniquità che chiedono supporto (*callers*), bensì i cittadini liberali che desiderano aiutarle (*joiners*).

2. Azione politica vicaria in nome dell'equità.

La critica di Kolers agli approcci teleologici confluisce e culmina nella sua ontologia sociale, dove prende in esame quale modello di associazione sia più adeguato a descrivere la solidarietà. Kolers considera la solidarietà teleologica così distante dall'essere propriamente qualificabile come “solidarietà”, da ricondurla a una teoria dell'associazione o della coalizione (p. 37), per tenerla terminologicamente e concettualmente distinta dalle *congregazioni solidali* (pp. 64-7). Una sorte simile, come è stato osservato, spetta alla solidarietà come lealtà (*loyalty solidarity*), che sembra più utile sul piano *descrittivo* delle solidarietà sociali che convincente sul piano normativo delle solidarietà politiche.

La solidarietà, secondo Kolers, è azione politica vicaria di un soggetto S per conto del gruppo oppresso G ed è guidata da un principio di *deferenza* di S verso G. Agire in un collettivo conta come solidarietà, almeno in senso disposizionale (*dispositional*, p. 37), se soddisfa il seguente test controfattuale: a certe condizioni, accetteremmo di lasciare il gruppo se questo giudicasse ingiustificato il nostro agire, e supporteremmo il gruppo perfino se fossimo in disaccordo sui suoi mezzi o fini (p. 40). L'intuizione che guida la riflessione di Kolers è che la scelta di campo, contrariamente agli approcci teleologici tipici della tradizione liberale, sia logicamente e normativamente *prioritaria* alla condivisione degli obiettivi da perseguire e dei mezzi per realizzarli (*Ibid.*); in altre parole, S non sta dalla stessa parte di G perché condivide un suo obiettivo, bensì condivide un obiettivo con G perché sta dalla sua parte. Segue come corollario che la solidarietà politica è per definizione capace di sopportare il disaccordo dei suoi partecipanti non *solo* sull'efficacia e la qualità morale dei mezzi, ma *anche* sui fini.

Evidentemente, alcuni elementi di questa concezione richiedono un chiarimento, compatibilmente con lo spazio disponibile in questa sede. Lo sganciamento della partecipazione alle congregazioni solidali dal consenso individuale prelude a scenari moralmente controversi: in base a quale criterio potremmo scegliere dalla parte di chi stare, se non affidandoci al nostro giudizio debitamente istruito e ponderato? Inoltre, potrebbe tale criterio assicurarci di aver scelto la parte giusta, invece che un violento gruppo terroristico che si autorappresenti come vittima di iniquità (p. 175)? Si tratta di questioni cruciali, in quanto su questo terreno si gioca la compatibilità della teoria di Kolers con il liberalismo e, in particolare, con la scelta assiologica a favore del principio di autonomia.

Il principio di autonomia, inteso come valore (PA_v), afferma che, *ceteris paribus*, è auspicabile che gli agenti agiscano autonomamente piuttosto che eteronomamente, ovvero in accordo con il proprio giudizio in merito ai corsi di azione alternativi. Il principio di deferenza, al contrario, enuncia che *in alcune circostanze* è doveroso rimettere ad altri le decisioni sul da farsi, perfino se queste si rivelassero contrarie alle proprie preferenze. Kolers osserva che il

principio di deferenza non contraddice PA_v , perché lo soverchia soltanto in alcune circostanze. Kolers osserva che l'onere della prova ricade su chi intenda porre restrizioni a PA_v piuttosto che su chi intenda ampliarne l'ambito di validità, dal momento che PA_v è supportato, *mutatis mutandis*, dalla maggior parte delle principali tradizioni morali, dalle etiche deontologiche alle etiche delle virtù.

Il primo argomento di Kolers a favore della deferenza è di carattere pragmatico ed empirico, e afferma che l'azione politica implica organizzazione e divisione del lavoro, che a sua volta implica un'applicazione del principio di deferenza dei neofiti verso i soggetti che occupano le posizioni superiori; in altre parole, entrare a far parte di una congregazione solidale comporta l'accettazione di gerarchie esistenti e procedure di *decision-making* non del tutto congrue con le nostre intuizioni comuni sull'autonomia. Tale accettazione, tuttavia, non comporta alcuna violazione di PA_v , poiché, secondo Kolers, un neofita che pretendesse di occupare fin da subito il ruolo di leader del movimento sarebbe *arrogante*, piuttosto che un cultore della propria autonomia (p. 81). Tuttavia, la deferenza non è imprescindibile per l'azione politica soltanto in ambito propriamente pratico, ovvero relativamente a mezzi e scopi di un'azione, ma anche indirettamente e in ambito epistemico, approvando l'autorevolezza dei risultati raggiunti da comunità scientifiche su temi di rilevanza politica come il cambiamento climatico o la sicurezza dei vaccini.

Il secondo e il terzo argomento di Kolers a favore della deferenza sono di carattere deontologico. Il primo di questi afferma che se, per un verso, la deferenza limita la nostra autonomia sincronicamente, per l'altro verso la migliora (*enhances*, p. 90) diacronicamente, valorizzando il confronto con punti di vista che non avremmo mai conosciuto per conto nostro. L'ultimo argomento di Kolers ha per oggetto l'idea di separatezza delle persone, che costituisce un valore centrale della tradizione liberale, e richiama la contrapposizione attitudinale tra Vitoria e Las Casas. Mentre Vitoria, infatti, non concepiva gli Indiani come soggetti autonomi e capaci di elaborare un proprio giudizio sulla base del quale, per esempio, rifiutare con buone ragioni di ascoltare il Vangelo, Las Casas, al contrario, riconosceva e rispettava l'alterità dell'universo di senso teologico e sociale abitato dagli Indiani. La deferenza, in altre parole, «è un mezzo per riconoscere che l'altro non è soltanto una versione ridotta del sé, bensì qualcuno di completamente altro» (p. 91).

Una volta acquisita la giustificazione dell'inevitabilità e del valore morale della deferenza per la vita politica, Kolers deve individuarne una *specificazione* che consenta di sostanziare il tipo di ragioni in base a cui identificare l'oggetto di solidarietà (G). Le prime alternative esaminate sono costituite dalla deferenza epistemica (D_e) e dalla deferenza relazionale (D_r), rispettivamente riferite alle competenze degli esperti nel merito della causa e ai soggetti con cui siamo entrati in solidarietà e con cui abbiamo interesse a mantenere una relazione ispirata all'eguaglianza. Infatti, se, per un verso, gli esperti possono non essere di alcuna utilità per scegliere da che parte schierarsi in una lotta politica, suddividendosi a propria volta tra le fazioni coinvolte, per l'altro verso non sempre è desiderabile mantenere le relazioni egualitarie costruite nella lotta politica – per esempio, nel caso in cui G chiedesse a S di colpire un gruppo ancora più vulnerabile: «il dovere [di solidarietà] finisce dove comincia una nuova iniquità [causata da G]» (p. 148). Kolers intende far rientrare nella propria concezione alcuni elementi catturati da D_e e D_r , ma subordinandoli alla deferenza strutturale (D_s), ovvero deferenza a favore di coloro che, entro un certo contesto sociale, sono i meno abbienti (*least well-off*, p. 93).

D_s , pertanto, implica una concezione del benessere in relazione alla quale delineare una struttura sociale gerarchicamente ordinata. Secondo Kolers, il welfarismo esibisce il limite

di fornire una concezione soltanto psicologica, e pertanto apolitica, del benessere. Inoltre, tale modello va incontro a difficoltà relative alle responsabilità degli individui per le proprie preferenze, per cui potremmo dover entrare in solidarietà per combattere per i gusti particolarmente costosi di alcuni soggetti (p. 105), a discapito di coloro che vivono in contesti sociali meno agiati e calibrano in relazione ad essi le proprie preferenze cosiddette “adattive” – in altre parole, come osserva Carter, «le persone molto svantaggiate adattano le proprie preferenze alle situazioni in cui si trovano, impedendosi di desiderare ciò che sembra irraggiungibile e accontentandosi di ciò che realmente riescono ad acquisire»¹². Kolers identifica il criterio per D_s nell’*equità*, che è un concetto politico e strutturale:

il fatto che qualcuno soffra di iniquità è del tutto indipendente dalle sue relazioni personali e dal suo benessere soggettivo od oggettivo. [...] Pertanto, se abbiamo il dovere di deferire a favore dei più svantaggiati, allora dobbiamo mettere da parte le sfere di lealtà, le relazioni e perfino il disaccordo personale e focalizzarci sulla struttura sociale per determinare a favore di chi applicare il principio di deferenza (p. 106)

A questo proposito, Kolers precisa che l’*equità* è cosa diversa dall’*eguaglianza*. Entrambe costituiscono principi di giustizia, ma il soddisfacimento (o la violazione) dell’una non implica il soddisfacimento (o la violazione) dell’altra. In altre parole, è possibile che un individuo non abbia ricevuto una quota di risorse od opportunità di benessere inferiore a quella accordatagli da una certa teoria della giustizia distributiva, eppure sia vittima di trattamento iniquo – per esempio, vedendo i propri beni confiscati per il solo sospetto di coinvolgimento in attività illegali (p. 107). Conseguentemente, secondo Kolers, intendere la solidarietà come *equità* spezza la correlazione liberale tra solidarietà e teoria non-ideale, e giustifica il dovere di solidarietà *anche* nell’ambito della teoria ideale; in altre parole, perfino in una società ideale che soddisfi le condizioni stabilite dalla teoria della giustizia rawlsiana potrebbero verificarsi trattamenti iniqui che giustifichino l’azione solidale¹³. L’*equità*, inoltre, non è soltanto distinta dall’*eguaglianza*, ma anche logicamente prioritaria ad essa: le quote distributive e i diritti di proprietà, che sostanziano l’idea di *eguaglianza*, rimangono indeterminati fintanto che non vengano implementati da un governo, mentre il principio di *equità* è conoscibile già nella condizione prepolitica dello stato di natura e giustifica l’obbligo di costituire una società civile¹⁴. Kolers qualifica tale nozione come «*equità kantiana*» e come dovere naturale di giustizia o imperativo categorico, ovvero come «forma di legislazione per un regno dei fini» (p. 123). Paradossalmente, pertanto, attraverso D_s Kolers introduce un elemento eteronomo in un *framework* presentato come liberale e kantiano (p. 5). Sostanziano D_s con il principio di *equità*, pertanto Kolers acquisisce un risultato teorico cruciale, dal momento che su tale base può definire la solidarietà come azione politica vicaria *costitutiva* di *equità* (p. 118) o come dovere perfetto di *equità* (p. 8), ovvero come azione *intrinsecamente* apprezzabile – diversamente dal valore meramente strumentale assegnatole dall’approccio teleologico.

L’impostazione deontologica della concezione di Kolers, tuttavia, è soggetta a una combinazione con elementi e motivi di derivazione aristotelica. Come osserva Kolers, infatti, la solidarietà incorpora tre specifiche accezioni dell’*equità*: in primo luogo, l’*equità* in senso kantiano, ovvero come *norma fondamentale* che accorda eguale trattamento ed eguale

¹² I. Carter, *La libertà eguale*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 189.

¹³ Si tratta di un argomento già articolato in A. Kolers, *The Priority of Solidarity to Justice*, in «Journal of Applied Philosophy», XXXI, n. 4, 2014, p. 430 ss.

¹⁴ Un argomento simile è difeso da Sangiovanni in *Solidarity as Joint Action*, cit., p. 354 ss.

statuto morale ad ogni persona; in secondo luogo, l'equità come *criterio aristotelico*, ovvero come «correzione della giustizia generale in relazione a casi particolari» (p. 128), dal momento che l'applicazione diretta di regole generali può svantaggiare alcuni soggetti a favore di altri; in terzo e ultimo luogo, l'equità come *virtù aristotelica*, ovvero come attitudine ad accettare meno di quanto accordato dalla legge, qualora esso venga iniquamente negato ad alcuni soggetti o gruppi sociali (pp. 133-35). Secondo Kolers, infatti, l'equità come virtù consente di catturare il senso della *condivisione del destino* che rientra tra le condizioni necessarie della solidarietà come azione collettiva vicaria (p. 63 ss.). Evidentemente, tale nozione è da intendersi come sganciata da qualsiasi criterio ascrittivo, e il suo ambito di validità deve rimanere rigorosamente circoscritto al corso di azione implicato dalla lotta politica; in altre parole, S deve condividere il destino di G soltanto contestualmente alla sua rivendicazione, fintanto che perduri la condizione di iniquità strutturale a suo danno – per esempio, un passeggero bianco ed equo sarebbe dovuto scendere dall'autobus da cui fu espulsa Rosa Parks, condividendo con lei la negazione del diritto civile al trasporto pubblico.

Conclusione.

Il testo di Kolers difende tesi originali e ambiziose, seppur di ardua conciliazione con alcuni capisaldi della tradizione liberale – alla quale, nondimeno, l'autore si iscrive. Un concetto deferenziale di solidarietà comporta implicazioni controverse, in particolare in relazione al rischio che la solidarietà verso G si riveli *ex post* come complicità verso un gruppo terroristico. In effetti, la questione della giustificazione della violenza sulla base del principio di equità costituisce un banco di prova cruciale per la concezione deferenziale della solidarietà, specialmente nella misura in cui, in primo luogo, con le parole di Kolers, «non ogni oppresso è Martin Luther King» (p. 174). Tuttavia, tale questione riceve uno spazio (pp. 174-8) indebitamente inferiore al suo peso teorico, a favore della trattazione più dettagliata, quando non ridondante, di argomenti decisamente meno centrali per gli obiettivi di Kolers; è il caso, tra gli altri, dell'autopsia etica della coscienza spagnola cinquecentesca (9-26), che può senz'altro rivendicare l'utilità metodologica di assegnare una figurazione storica alle principali categorie morali in gioco – coscienza “di” Vitoria *versus* deferenza “di” Las Casas –, o di «far luce [...] sulla coscienza come fenomeno» (p. 25), ma che in ultima analisi non aggiunge alcuna tesi sostantiva rispetto alle esemplificazioni sulla fallibilità della coscienza morale diffuse per tutta l'estensione del testo.

Nondimeno, è opportuno rimarcare che *A Moral Theory of Solidarity* è una delle prime, importanti monografie dedicate al concetto di solidarietà, che integra il potenziale analitico dell'ontologia sociale e della teoria dell'azione con un framework kantiano singolarmente eterodosso, offrendo un suggestivo modello sistematico a un dibattito ancora povero di riferimenti filosofici paradigmatici.

Recensione

J. Rancière, *Lo spettatore emancipato*, Derive Approdi, Roma 2018, 175 pp.

Jacopo Mascoli

Il testo che recensiremo in questa sede, *Lo spettatore emancipato* edito da DeriveApprodi è uno dei testi fondamentali e decisivi della produzione recente di Jacques Rancière. Se diamo uno sguardo agli scritti che Rancière ha prodotto negli ultimi anni si può notare come il punto focale della sua analisi sia incentrato sulla presa in esame del nesso esistente fra estetica e politica e delle conseguenze filosofiche che ne derivano. Questo aspetto ha spinto il filosofo a sconfinare da ambiti disciplinari tradizionalmente filosofici per lambire territori diversi quali la letteratura, le arti figurative, il cinema. Se si guardasse con un certo scetticismo questo itinerario di pensiero e ci si basasse su una lettura puramente superficiale delle opere, si potrebbe accusare Rancière di essere stato un filosofo che, una volta consacratosi al livello mondiale nel dibattito, sia stato colto da una certa sindrome del *maître à penser* e, per questo motivo, abbia deciso di lambire terre filosoficamente esotiche.

Al contrario, si tratta di una scelta che risponde a una metodologia precisa e teoreticamente fondata che lo ha portato a esiti inaspettati e indubbiamente originali. Il testo in questione rappresenta un'occasione quanto mai decisiva per comprendere affondo le tesi che l'autore ha sviluppato negli ultimi anni. Per tentare di motivare questa originalità si è deciso di organizzare la trattazione in due nuclei tematici: in primo luogo si coglieranno quali sono gli aspetti fondamentali dell'opera in relazione alla produzione rancièriana; successivamente si passerà a scandagliare gli aspetti di stile e di metodologia che emergono.

Ne *Lo Spettatore emancipato*, primo capitolo omonimo, Rancière tenta di stabilire una relazione tra la teoria dell'emancipazione intellettuale proposta ne *Il maestro ignorante*¹ e la questione dello spettatore in seno alla discussione sul rapporto fra arte e politica. Ci troviamo secondo l'autore di fronte a quello che viene definito «paradosso dello spettatore»² e che può essere formulato in questi termini: non può esistere un teatro

¹ J. Rancière, *Il maestro ignorante*, tr. it. di A. Cavazzini, Mimesis Edizioni, Milano 2009.

² J. Rancière, *Lo spettatore emancipato*, tr. it. di D. Mansella, DeriveApprodi, Roma 2018, p. 6.

senza spettatore. I sostenitori di questo paradosso non fanno altro che riallacciarsi alla polemica platonica contro la *mimesis* teatrale: lo spettatore rimane di fronte a una semplice apparenza, ne ignora il processo di produzione e la realtà che essa nasconde; lo spettatore guarda ma non può agire, resta al proprio posto, è completamente passivo. Per Platone, è noto, il teatro è la manifestazione di un duplice *pathos*, di una duplice malattia: la divisione del sé tra desiderio e sofferenza prodotta dall'ignoranza e, conseguentemente, la patologia dello sguardo soggiogato dalle ombre. A questa critica il filosofo greco contrappone la progettazione di una comunità coreografica in cui ognuno si muove secondo un ordine ritmico-matematico già stabilito. Più che al successo di questa teorizzazione platonica e alle varie formulazioni che essa ha avuto nella storia del dibattito sul rapporto fra scena teatrale e spettatori, possiamo soffermarci su un passaggio storico fondamentale che ci viene segnalato da Rancière: la rivoluzione romantica a partire dalla quale il teatro si lega a una precisa idea di comunità viva, aperta e non più circoscritta alle dinamiche fisse della *mimesis*. Detto altrimenti, è con il *regime estetico delle arti* che si afferma questa idea del teatro come costituzione estetica, «costituzione sensibile della collettività»³. Occorre spendere due parole sulla nozione centrale di *regime estetico delle arti* per comprendere il senso di queste analisi. Anzitutto la nozione di regime indica nella metodologia rancièriana un modo particolare di concettualizzare l'esperienza estetica che si afferma storicamente in un dato periodo: in questo caso il regime *estetico* è tipico della modernità. Esso succede a quello *etico* dell'arte antica – si pensi al libro X della *Repubblica* – e a quello *poetico* o *rappresentativo* tipicamente definito nei suoi canoni dalla *Poetica* di Aristotele. A partire dal regime estetico, l'arte agisce rompendo ogni gerarchia, stabilendo l'equivalenza qualitativa dei soggetti rappresentati, instaurando lo schilleriano – non a caso per Rancière è proprio Schiller l'autentico fondatore dell'estetica – libero gioco delle facoltà⁴. A partire da questo grumo, Rancière istituisce un parallelo tra questa concezione del teatro e l'idea romantica di rivoluzione estetica che non cambi i sistemi statali ma metta in discussione le forme sensibili dell'esperienza umana.

A fronte di queste considerazioni qual è il nesso che si può stabilire con la teoria dell'emancipazione? Rancière intende connettersi con ciò che aveva già affermato ne *Il maestro ignorante* riportando alla luce la figura del pedagogista Joseph Jacotot. Egli aveva rovesciato la tradizionale idea della relazione pedagogica basata sulla tradizionale opposizione tra il maestro sapiente e l'allievo ignorante in nome di un'uguaglianza delle intelligenze: «essa non significa l'uguale valore di tutte le manifestazioni dell'intelligenza, ma l'uguaglianza dell'intelligenza rispetto a sé stessa, in tutte le sue manifestazioni»⁵. L'uomo osserva le cose, le traduce in segni, li confronta con altri segni che ha già precedentemente tradotto e comunica con un

³ Ivi p. 10.

⁴ Per una presa in esame dettagliata e completa della nozione rancièriana di regime estetico si veda J. Rancière, *Aisthesis. Scene del regime estetico delle arti*, tr. it. di P. Terzi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2017.

⁵ J. Rancière, *Lo spettatore emancipato*, cit., p. 15.

altro uomo che sta producendo, alla sua stessa maniera, altre traduzioni: si stabilisce un lavoro comune di traduzione perenne che è al centro della pratica emancipatrice del maestro ignorante. Jacotot, teorico principale di questa pedagogia eterodossa, è l'*exemplum* del maestro ignorante che non insegna agli allievi un sapere, ma «ingiunge loro di avventurarsi nella foresta delle cose e dei segni per dire ciò che hanno visto e cosa ne pensano per verificarlo e farlo verificare»⁶.

Dunque, in relazione al ruolo dello spettatore oggi, occorre comprendere che le tradizionali opposizioni – attivo/passivo, apparenza/realtà, etc. – su cui si basa la teoria teatrale non sono mai soltanto logiche ma sono definizioni di un preciso *partage du sensible*. Ancora una volta ritorna un concetto chiave dell'itinerario di Rancière che aveva trovato la prima formulazione ne *Il disaccordo*⁷: si tratta di una distribuzione *a priori* delle posizioni, delle capacità, degli spazi e dei corpi stessi in seno a un preciso sistema di evidenze sensibili che stabilisce, con un'espressione molto calzante e affascinante, «delle allegorie incarnate della disuguaglianza»⁸. Emanciparsi come spettatori dunque significa, per Rancière, comprendere questa logica che sottintende una precisa struttura generante disuguaglianza: il guardare non è separato dall'agire ma è esso stesso una forma di azione che legittima o trasforma questo sistema di posizioni. Lo spettatore agisce come agisce l'alunno, traduce ciò che vede nello spettacolo in proprie scene che trasforma, trasla in altri contesti personali e/o collettivi. Rancière in maniera ficcante pone fine a tutta quell'idea del teatro inteso come comunità in sé: il suo potere non deriva da una maggiore interattività ma dalla capacità di ciascuno di operare liberamente su ciò che percepisce, traduce e collega alla propria esperienza intellettuale. Questo elemento rappresenta il nucleo profondo dell'emancipazione dello spettatore al pari di quella intellettuale a cui era giunto Jacotot: «quello che le nostre performance verificano non è la nostra partecipazione a un potere incarnato in una comunità, [...] è la capacità che rende ciascuno uguale a tutti gli altri e le altre. Questa capacità è esercitata, attraverso distanze irriducibili, da un gioco imprevedibile di associazioni e dissociazioni»⁹.

A fronte di queste osservazioni possiamo affermare come il testo sia estremamente denso filosoficamente: Rancière riprende alcune nozioni chiave della sua riflessione, le fa interagire tra di loro e fornisce delle chiavi interpretative inedite. Possiamo dunque inoltrarci verso le osservazioni metodologiche e più generalmente stilistiche che caratterizzano l'opera. In questo senso come la curatrice del testo afferma in un'efficace post-fazione, la specificità della proposta rancièriana consiste nell'abbinare a una solida critica del pensiero contemporaneo una proposta alternativa efficace. L'argomentazione dell'autore segue questo doppio binario che si dipana lungo tutte le pagine e manifesta chiaramente uno dei tratti fondamentali del

⁶ Ivi p. 16.

⁷ J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, tr. it. di B. Magni, Meltemi Editore, Roma 2007, pp. 74-75.

⁸ J. Rancière, *Lo spettatore emancipato*, cit., pp. 17-18.

⁹ Ivi p. 23.

suo metodo: la costruzione dinamica di scarti tra forma e contenuto nella costruzione di linee di continuità e discontinuità. Due immagini, due testi, due figure storiche possono essere accostate anche anacronisticamente in nome di quella che è una giustapposizione scenica quasi surrealistica, il cui obiettivo è la produzione di una logica dissenniente. In questa maniera, Rancière riesce a collocarsi sul solco della tradizione del pensiero critico novecentesco sottoponendolo a una messa in discussione radicale: tutto il secondo capitolo – *Le disavventure del pensiero critico* – è costituito dalla contrapposizione eterogenea di due fotografie di Marta Rosler e Josephine Meckspere che gli permette di convocare le posizioni di diversi pensatori della modernità tra cui Marx e Debord, nonché dei loro epigoni contemporanei. La diagnosi dell'autore è spiazzante: i teorici del pensiero critico hanno perso la bussola, non hanno fatto i conti con il proprio tempo, non hanno compreso il senso di un linguaggio che ha perso la sua carica sovversiva. L'immagine eloquente che l'autore ci presenta alla fine della scena è quella di un Marx visto non più come critico del sistema ma come voce ventriloqua dello stesso. Come uscire da questo apparente vicolo cieco?

La scena che Rancière tratteggia è quella dominata da un dissenso forte non solo nei confronti degli autori criticati (i bersagli sono tanto i critici marxisti e post-marxisti quanto i teorici del postmoderno) ma nei confronti del ruolo stesso del filosofo in relazione allo scenario globale. In questo, a nostro parere, risiede la grande originalità della proposta rancièriana: il filosofo deve collocarsi all'interno della comunità degli spettatori. La logica dell'emancipazione non risponde a un rovesciamento dell'ordine costituito, all'inversione marxiana della logica hegeliana tra soggetto e predicato ma risale alle fonti del pensiero rivoluzionario, agli artigiani di Saint-Simon che Rancière aveva studiato in gioventù quando, dopo il distacco dallo Strutturalismo althusseriano, aveva deciso di lavorare sugli archivi ottocenteschi dell'emancipazione operaia¹⁰. I protagonisti di quelli studi erano alcuni lavoratori che scoprivano e sperimentavano la possibilità di essere anche artisti, poeti, esteti di una forma inedita di sospensione dei temi e degli spazi ordinari. La logica dell'emancipazione va pensata nei termini della costruzione di una scena inedita di dissenso rispetto al *partage du sensible* ordinario in cui dominano finzioni che non sono mere sovrastrutture ma «infinite interpretazioni possibili del dato sensibile condiviso»¹¹, che agiscono come il montaggio di un documentario in cui i protagonisti, i volti si mescolano al materiale d'archivio.

In conclusione, possiamo affermare che questo lavoro di Rancière rappresenta un'opera senza dubbio fondamentale per comprendere le tesi di fondo della sua ultima produzione. Non solo, l'autore si riallaccia sapientemente al suo passato dimostrando la fertilità di alcune intuizioni giovanili che qui vengono sapientemente riadattate a un presente differente. Tradizionalmente Rancière viene

¹⁰ Si veda J. Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard 1981 e C. Gauny, *Le philosophe plébién*, Textes rassemblés et présentés par Jacques Rancière, La Fabrique Editions, Paris 2017.

¹¹ J. Rancière, *Lo spettatore emancipato*, cit., p. 171.

considerato un pensatore il cui stile è basato su scene dominate da scarti dissenzienti. Tuttavia, *Lo spettatore emancipato* si spinge ancora più in là dimostrando come questo aspetto metodologico e stilistico sia il frutto primariamente di un preciso percorso biografico: ancora una volta possiamo dire che ogni *logos* è sempre e comunque incarnato.

Recensione

L. Scuccimarra, *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti umani nell'epoca globale*, Il Mulino, Bologna 2016, 267 pp.

Federica Merenda

In questo lavoro Scuccimarra si pone espressamente l'obiettivo di "ripercorrere il lento e faticoso processo di elaborazione intellettuale e discorsiva che a partire dagli anni Novanta del secolo scorso ha alimentato e sostenuto [...] [un'] ambiziosa e impegnativa svolta della politica internazionale" (p.9).

La svolta a cui l'autore fa riferimento consiste nel controverso passaggio da un modello di relazioni internazionali fondato sulla "logica particolaristica della moderna società degli Stati" (p.7) al "nuovo ordine politico della cosiddetta epoca globale", caratterizzato dalla "progressiva trasformazione dei codici dei diritti umani in norme generalizzabili che devono governare il comportamento degli Stati sovrani" (p.7).

Riprendendo la riflessione di Seyla Benhabib (S. Benhabib, *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2007), che individua nei crimini contro l'umanità, negli interventi umanitari e nelle migrazioni internazionali gli ambiti in cui tale svolta si è imposta in maniera più chiara, Scuccimarra centra la sua analisi sul secondo di questi, assumendo lo sviluppo del dibattito sull'interventismo umanitario e sulla più recente dottrina della *responsibility to protect* come paradigmatico rispetto al più ampio definirsi e ridefinirsi del modello sovranità-responsabilità nella contemporanea teoria delle relazioni internazionali.

Una premessa importante del discorso di Scuccimarra è il ruolo "costituente" - in riferimento ad una nascente nuova costituzione internazionale e rispetto alla ridefinizione dei soggetti di diritto internazionale, del loro status e delle regole dello *ius ad bellum* - svolto dal nuovo interventismo emerso nel contesto del "decennio umanitario", individuato tra l'invasione del Kuwait e l'11 settembre 2001, e comprendente quindi gli interventi in Somalia, Ruanda, Timor Est, la guerra civile nella ex-Jugoslavia e l'intervento della NATO in Kosovo (pp.15-54).

Sebbene lo *humanitarian intervention* non sia mai stato espressamente utilizzato, dagli Stati che pure lo hanno invocato, come unica giustificazione per l'impiego della

forza armata, il ricorso a tale dottrina ha nondimeno costituito un'importantissima sfida al sistema di legalità internazionale fondato sul divieto dell'uso della forza definito dalla Carta delle Nazioni Unite.

Proprio dal tentativo di risolvere tale tensione tra i principi ONU dello *ius ad bellum* e l'appello a norme di diritto internazionale consuetudinario concorrenti ed in contraddizione con questo, il Segretario Generale delle Nazioni Unite Kofi Annan si è fatto promotore di un processo di elaborazione dottrina che ha avuto come esito la definizione della dottrina della *responsibility to protect* (R2P), che riporta l'interventismo umanitario all'interno del quadro del sistema ONU riconoscendone le aspirazioni ma vincolandone l'utilizzo al rispetto delle disposizioni dell'art.2(4) della *UN Charter* sul divieto dell'uso della forza.

Dopo averne ripercorso il processo di elaborazione (pp.95-132), Scuccimarra evidenzia l'esito fallimentare di tale tentativo, su cui hanno pesato gli eventi dell'11 settembre 2001 e la successiva costruzione del paradigma della *Global War on Terror*, che si è posto in linea di continuità con la dottrina dell'ingerenza umanitaria nella misura in cui ha riportato nel discorso sulla legalità dell'uso della forza nelle relazioni internazionali concetti vicini agli elementi costitutivi delle più risalenti dottrine della guerra giusta.

Rappresentando la dottrina dell'ingerenza umanitaria una sfida che riconduce il discorso sullo *ius ad bellum* dal piano della legalità a quello della moralità, con le possibili conseguenze paventate dalla riflessione di Schmitt sul concetto discriminatorio di guerra, Scuccimarra dedica una parte della sua trattazione oltre che ad una genealogia dell'intervento umanitario (pp.55-62), ad un'analisi della "rinnovata esplorazione storiografica" con cui i contemporanei studiosi del *new humanitarian order* si sono confrontati per mettere in discussione la narrativa della genesi del moderno Stato Vestfaliano, rintracciando nell'ancoraggio morale e giuridico della *Conquista*, nelle riflessioni della Seconda Scolastica spagnola, nel dibattito sviluppatosi in Francia e in Belgio sulla crisi della *res publica christiana* e nei celebri scritti di Gentili e Grozio, principi e norme che testimoniano che l'ordine Vestfaliano non è mai stato immune da sfide alla sovranità giustificate in nome di più antiche versioni della responsabilità di proteggere (pp.167-206).

Alla luce di queste "lezioni della storia", Scuccimarra ha potuto compiere un'analisi critica del dibattito contemporaneo sulla moralità e la legittimità dell'intervento umanitario e sui fondamenti della nuova etica globale, esaminando gli spunti rivelatori e le critiche meglio fondate alle principali dottrine che da una prospettiva di teoria delle relazioni internazionali, di filosofia del diritto internazionale e di teoria morale si sono occupate del tema.

La ricerca di Scuccimarra passa in rassegna, mettendole in relazione vicendevole, le posizioni assunte dai diversi approcci del cosmopolitismo contemporaneo, le critiche alla *responsibility to protect* come tentativo di neoimperialismo morale, la critica di matrice schmittiana alla normalizzazione dello stato di eccezione come caratteristica permanente del *new global order* e l'approccio biopolitico neofoucauldiano della governamentalità globale della sicurezza umana.

Il risultato è “[u]n’immagine decisamente più complessa e problematica del contesto delle relazioni internazionali, nella quale non sembra esserci più posto per l’iperrealismo spicciolo dei cultori di una *Machtpolitik* comunque caratterizzata e anche l’intelaiatura normativa dei rapporti tra Stati si rivela caratterizzata da dinamiche costruttive decisamente più articolate di quanto gli irriducibili sostenitori del positivismo giuridico siano disposti ad ammettere” (p.12).

Pur riconoscendo il fallimento sostanziale dell’affermarsi della dottrina della *responsibility to protect* e la rilevanza di importanti obiezioni sollevate nei confronti di questa sia da una critica neo-realistica da sinistra (p.251) che da un certo anticospopolitismo statalista (p.254), Scuccimarra non sembra aderire del tutto ad alcuno dei paradigmi dottrinali presentati, preferendo ad una teoria compiuta ma astratta che aspiri a sistematizzare le più recenti evoluzioni della forma dello Stato sovrano e della comunità internazionale, evidenziare la necessità di un ripensamento del nesso sovranità/diritti umani, che sta già emergendo nel contesto di “un orizzonte plurale di rappresentazioni identitarie, negoziazioni politiche e pratiche sociali” (p.257).

Tale contesto plurale e talvolta caratterizzato da spinte divergenti, ha fatto e fa da sfondo allo svolgersi dell’articolato dibattito di cui nell’opera di Scuccimarra si è dato conto “per continuare a tessere il filo di un nuovo vocabolario dei concetti giuridici e politici, finalmente all’altezza delle sfide dell’epoca globale” (p.257).

Recensione

C. Ciancio, E. Gamba, M. Pagano (a cura di), *Filosofia ed Escatologia*, Mimesis, Milano - Udine 2017, 765 pp.

Annamaria Pacilio

Tentare di delineare un asse tematico per individuare problemi ascrivibili a ciò che è detto “escatologia” è operazione che apre ad un orizzonte tutt’altro che netto. In effetti, non è nel tema che viene tenuto fermo l’obiettivo di un’indagine escatologica, ma è piuttosto la domanda che modella precisamente questo tipo di sapere, un domandare che si rivolge agli *eschata*, le “cose ultime”. Escludendo ogni declinazione assiologica o dottrinale, sarebbe quindi sincretistico tracciare una precisa figura del genere “escatologia”, improprio ad un movimento progressivo del conoscere e perciò sfuggente ad una continuità storiografica, che allaccerebbe in un *unicum* topico le sue diverse manifestazioni. Già solo in un campo specificamente religioso, non stupisce come il termine “escatologia” possa essere consono sia a scritti del periodo precristiano, sia a scritti appartenenti alla cristianità.

Bisogna dunque considerare come si rifrangano, contro un’unica voce, un’orbita di significati, una vastità polisemica che si offre nonostante la peculiarità e specificità di ciò che si intende di volta in volta per *eschatos*: l’“ultimo” potrebbe sì significare l’ultimo giorno della vita universale e individuale, l’ultimo come *telos*, l’ultimo come ultima volta di una qualsivoglia forma essente. Ma se ciò che è detto “ultimo” è riferito ad un “ultimare”, è esso altresì ciò che assorbe interamente la fine di tutte le cose, o ne è una mera chiusa destituente? Che si parli dell’istanza teleologica divina, che porta a compimento il mondo, o della *dynamis* di un’entelechia cosmica, l’*eschatos* è un’ultimazione: è stesura definitiva di una forma, anche come liquidazione del contorno formale stesso, o completamento di quanto è manchevole. L’ultimo, infatti, sigillando il trascorso, è varco per l’avvenire, apre ad un *novum*: il destino delle apocalissi e apocatastasi cristiane o religiose in generale tematizza questo squarcio finale, che però appartiene innanzitutto a una domanda sugli essenti, poiché tale termine è summa di un *hic et nunc* seriale e scorrevole, pur se non progressivamente inteso. L’escatologia è una *domanda sul tempo*, e, nella fattispecie di uno statuto epistemologico non accrescitivo, ma prospettico, l’escatologia è *nella* filosofia.

Un volume come *Filosofia ed escatologia* non ha casualmente titolato questo rapporto, emblemizzato da una congiunzione, che tiene conto appunto non di una distanza, ma di una distensione data da contiguità. Si spiega anche come una domanda sull'ultimo – dell'ente, della storia, del mondo – sia anche intrinsecamente una protologia, in questo come teoria di un fondamento, tentativo esplicativo di una caratura archeologica della realtà. Claudio Ciancio e Maurizio Pagano, curatori del volume insieme a Ezio Gamba, offrono una definizione di escatologia tra le prime righe dell'introduzione: "l'escatologia è infatti una delle possibili declinazioni di una questione che per sua natura investe la filosofia, la questione cioè dell'esito e della totalità del mondo.". In questo investimento, l'occhio filosofico è prospettico e ruotante: come in un corso retrospettivo, lo sguardo è rivolto non solo soteriologicamente alla possibile stabilità di un ente, ma anche alla totalità della sinossi cosmica, che nella chiusura destinale dall' "ultimo" si ricongiunge al "primo". La primarietà non va intesa però meramente come il gesto ancipite della creazione (o ultimazione) del mondo, ma è il fulcro costitutivo degli essenti, che scorre in essi e nel loro emergere epifanico come pathos e armonia della forma. Nell'allegare tale impianto ontologico a una teoresi religiosa, l'escatologia si propone, in quanto domandare della totalità, come il *collimare di premessa e promessa*, il mantenimento del carattere estensionale di attesa e protesa dell'*eschatos*, che quindi non soggiace alla monoculare visione lineare del tempo, ma si dipana a partire da un originario che si reitera costituendo anche l'estremità altra. Detto brevemente, si può parlare di escatologia, anche se non propriamente tematizzata, pur in sede di religioni precristiane, in cui la tensione all'evento finale veniva reintegrata nel ciclo massimale e sempre ridondante del divenire cosmico. Con questa premessa mi avvalgo della formula dell'*epistrophè* bachofeniana: "Senza la cognizione delle origini, il sapere storico non può mai pervenire alla sua chiusura interna"¹. Anche l'escatologia, e non solo la storia, tenta un *Abschluss* che si riconnetta, espungendolo e compiendolo, al principio. Diversamente dalla storia, però, viene ipotizzato oltre il termine ultimo l'inizio di un nuovo mondo, oggetto della fede o dell'attesa.

Fuori da una mera descrizione dei diversi scenari apocalittici o apocatastatici, ciò che veramente appare interessante tra i trentaquattro saggi compresi in *Filosofia ed escatologia* è il mutamento nella concezione del tempo, che dall'antichità trapassa la modernità, allignandosi fino in questo secolo. Lo smistamento di tali lavori, che spaziano su temi apparentemente differenti ma connessi dalla domanda escatologica, avviene infatti seguendo la mira che *Dal mondo classico alle origini precristiane* raggiunge la *Fine della storia e pluralità dei mondi*, per riportare soltanto la prima e l'ultima delle otto sezioni che segnano la linea cronologica del volume.

1 J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, GW, 1948, tr. it. *Il matriarcato. Ricerca Sulla ginocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, a cura di G. Schiavoni, Einaudi, Torino, 1988, vol. I, p. 16.

La questione del tempo è domanda circa i fenomeni nel tempo, ma, lungi dal voler qui riferire una soluzione escatologica universalmente valida, l'attenzione non è né sui fenomeni né sul tempo, ma sulla prospettiva da cui vengono indagati. Avviene dunque che, con la spazialità colossale dell'impero globale romano e con l'involutione della spiritualità interiore cristiana, l'osservazione escatologica segua il mondo come spirito e spazio, ove il tempo non è più materia stessa di un compiersi naturale, – *genesis*, come nell'antichità – bensì vettore eteronomo agente in vista di un *telos*.

Il mondo svela se stesso dinamicamente, scioglie gradualmente i nodi della storia teleologicamente intesa: l'uomo guarda a sé come autore, dal cosmocentrismo si passa all'antropocentrismo. Una soteriologia della forma è sì propria anche alla metafisica antica, ma essa tenta appunto di “mondare” l'essere dalla temporalità, di osservarlo nella stabilità di un'essenza. L'essere immesso nel tempo progressivo-teleologico è invece animato dalla medesima temporalità che lo sfalda, la quale, piuttosto che meramente nullificarlo, lo riveste di un senso, poiché lo vede incompleto. Rispetto alla percezione cristiana e postcristiana di decadimento e di trasfigurazione del corpo, invece, la visione antica dell'uomo non contrappone la dimensione fisica a quella spirituale ed escatologica. Si pensi al motivo orfico del *soma-sema*, ove si è soliti dire che il corpo è “prigione” dell'anima, eppure, spiega Aldo Magris nel suo saggio *Visioni escatologiche nel mondo greco e tardo-antico*, “il concetto dell'alienazione dell'anima viene rappresentato anzitutto con la metafora del corpo come ‘vestito’ [...], ‘veicolo’ (*ochema*) dell'anima fatto di *pneuma*”. Il corpo, dunque, estinguendosi, adempie a una funzione di espiazione e purificazione della dimensione psichica. La catarsi della fisicità non ne smette però la fattispecie vitale universale, poiché è interamente biologica la ciclicità cui l'umano prende parte, congiunto al flusso cosmico di origine e fine – e dalla fine una nuova origine.

Tale soteriologia è estranea però a una concezione dell'individuo autocosciente che tenta la sua propria salvazione: riporto a tal proposito l'espressione di Massimo Borghesi, autore del saggio *L'escatologia in Hegel*: “L'uomo antico è pago del suo sacrificio, non anela ad una salvezza della propria anima frutto di una concezione individualistica (egoistica) che subentra solo con il cristianesimo nel momento in cui, con l'impero, decadde le virtù civiche dei Romani”. Ancora: “L'escatologia trascendente non ha senso per chi si annulla nell'universale comune. *Essa è postulata solo da chi ha paura della morte.*”. In effetti, l'antichità immette nel ciclo della *physis* stessa, non nella trascendenza, il nesso origine-*telos*, e ciò è *annullamento* nell'universale comune, differente in maniera evidente dalla individualità cosciente della psiche moderna, che guarda alla morte in quanto fine del tempo proprio, inteso come scorrere inesorabile, sfiorimento e diminuzione della potenzialità e potenza vitale. In tal senso, nell'orizzonte stagliatosi col cristianesimo, il *novissimum* atteso è un futuro promanato da una prima *parousia* corporale del Cristo che applica la vittoria sulla morte, comprensione della finitezza della forma fisica in quanto stadio pregresso: l'oltremondo è di rango sì superiore da non offrire al mondo altro ruolo che quello di banco di prova. Mentre dunque ancora nell'ebraismo l'attesa

giustificava anche il permanere presso l'aldiqua, in una sorta di materialismo teocratico di matrice antica, nel cristianesimo il mondo appare screditato, è un mero passaggio.

Ogni concezione teleologica porta in sé il rischio di ambire al futuro livellando il picco del presente; tuttavia, essendo propriamente un anticipo, almeno *sub specie temporis*, essa deve guardare al futuro a partire dall'*ora*. Fuori dall'essere questa vita un mero narcotico per la vita futura, anche un'escatologia cristiana attenta a un pensiero dell'esistenza può ribadire l'appercezione della finitudine, nell'ottica di un *investimento dell'eterno*. Il tempo è latenza e lacuna, ma nell'attimo diviene pago di totalità: la pienezza del tempo è il significato di questo connubio. Come spiega Vincenzo Melchiorre nel saggio su Kierkegaard, il momento è "il primo riflesso dell'eternità nel tempo", "chiamiamolo: pienezza del tempo". Eppure, il momento, pur nel presente, deve partire da esso ma contemporaneamente travalicarlo; esso quindi guarda all'*eschatos* nella cifra dell'anticipazione, come collante di presente, passato, futuro: "l'epicentro dell'unità è però dato non nel presente, come agostinianamente ci si aspetterebbe, ma nel futuro". La memoria - qui intesa come distintivo della coscienza - e il presente sfuggente - come contraltare della responsabilità effettuate, di cui è scarto, dunque condizione di possibilità del perdono - vengono insieme mediati dal futuro, e così nella *ripresa* rivestiti di eternità.

Analogamente, il saggio su Jaspers di Giuseppe Cantillo rende ragione dell'*Erlebnis* cristiano inteso come anticipazione del futuro nell'attimo: "Il vero senso dell'attimo è quello di essere sintesi del tempo e dell'eterno, di essere l'ultimo, la totalità del reale, [...] la 'pienezza dei tempi'". E, citando Bultmann: "Essere cristiani, credere, significa essere già in anticipo sul tempo di questo mondo; significa trovarsi già alla fine di questo mondo". Il punto di vista circa il tempo è come appena visto ancora fondamentale: un'escatologia cosmocentrica esamina l'approdo dell'uomo in un'istanza finale universale, innanzitutto come *rendimento* fisico delle forme dell'essere, venute a compiutezza; un'escatologia teocentrica vede l'affidarsi dell'uomo, manchevole, ad un'istanza ultima di completezza, come *redenzione* dall'incapacità formale del singolo e del genere umano specificamente rispetto al restante vivente. L'una guarda all'ora come il costante massimamente semplice e massimamente vuoto - per questo colmo del tutto; l'altra guarda all'ora come lo strabordare della memoria e della speranza, come il frangente atomico serrato tra passato e futuro, vincolato perciò a un cattivo infinito irredento. La cosiddetta "pienezza del tempo" paolina, dunque intesa come eterno nucleare nel tempo stesso, apporta al tempo lineare e progressivo delle sfaccettature che, in un'analisi escatologica, emergono in primo rilievo:

- 1) L'*eschatos* non è un finale asintotico ma viene anticipato - vissuto nel presente, come aspettazione futura e come impegno per il credito atteso;
- 2) Il procedere del tempo come eterno pervasivo non è meramente succedente, ma trova nel suo corso ritmico un dinamismo che affranca l'eternità da fissità e immobilismo;

- 3) L'individuo è gratificato dalla pienezza divina, pertanto l'escatologia individuale è, da un lato, responsabilizzata, perché mantiene l'individuo nella sfera della scelta, dall'altro assorbita nella possibilità della grazia finale, ovvero lo strabordare della *plerosis* divina, quale essere autotelico e autosufficiente (come una sorta di *hou beneke* del debito creaturale).

A proposito di questo ultimo punto, mi paiono lucidamente esplicative le parole di Maurizio Pagano, tratte dal suo saggio *Continuità e discontinuità: l'escatologia in Pannenberg e Moltmann*: “La gloria di Dio va pensata allora secondo l'idea biblica di *pleroma*: si tratta di una pienezza di vita che non ha più uno scopo fuori di sé e sopravanza quindi ogni finalità di ordine morale e ogni utilità di tipo economico. La pienezza di Dio è scopo a se stessa e va pensata piuttosto ricorrendo alla dimensione estetica; essa non si chiude in sé ma trabocca e si comunica, con quel dono che la Bibbia chiama *charis*, ossia grazia, alle creature, che partecipano così alla gioia della festa eterna”. Da questo flusso emanativo, così come viene inteso nel pensiero di Moltmann, la coscienza individuale deve prendere le mosse per assurgere alla pienezza eterna, neutralizzando l'assolutezza dell'appercezione dell'individualità. Tale è quell'*Ichbezogenheit*, “tendenza egocentrica”, che in Pannenberg è strutturale *pendant* dell'apertura al mondo umana. In effetti, nell'apertura suddetta l'uomo adempie a specifiche modalità del proprio vissuto, nel microcosmo relazionale così come nell'appercezione di un'istanza finale; egli non è solo la forma corporea che nasconde uno scheletro temporale, in sé conclusa nei cicli di nascita e morte, ma è energia protesa ad un compimento, che non viene installato come motore nella storia, ma è condizione di possibilità, in quanto limite estremo, di una tensione poetica e performativa. La mancanza non è errore della forma, ma proliferazione della stessa in nuovi aspetti. La mortalità - la “manifestazione più evidente della debolezza della forma attuale di vita, che sarà sanata nell'evento finale”, per riprendere le parole di Pagano - viene presentata come ferita di quella pienezza attesa, eppure anima un ritmo, un disagio della stasi che comporta potenza e azione.

Allo stesso modo, Umberto Galeazzi, circa Adorno, spiega questa manchevolezza come “nostalgia del totalmente Altro”. Il *novum* è il rinnovo totale della vita, un Altro del tutto diverso, che per questo rilascia una sensazione di ancoraggio alla vita, di richiesta di una certezza preventiva. Fuori da un'attesa passiva, proposto piuttosto nella tensione finita, il tempo è così inteso dinamicamente, proprio in virtù di una prospettiva manchevole. Tale sguardo prospettico è avanguardia stratificata su una premessa, quale l'immutabilità di un ordine che già è, ma alla fine dei tempi comprenderà anche l'uomo, sanando la frammentarietà come una frattura, esentando così il mondo da debolezze, da molteplicità, reintegrandolo al fondamento: ogni aspettativa è *nostos*, un ritorno, l'“ultimo” è connesso al “primo”, come in una spirale. Francesco Tomatis, dando voce al pensiero di Luigi Pareyson, può dunque affermare: “La natura giace trepidante e sospesa fra una nostalgica melancolia creaturale e un'attesa speranzosa in un panteismo escatologico, in cui Dio sarà tutto in tutto [...]”. E' solo attraverso

una tensione attiva che si può recuperare un passato, perché si tratta di qualcosa di "protologico e di escatologico insieme". Sfuggiamo così alla causazione teleologica per perseguire l'*imperativo della forma* di una materia originaria, della quale sangue e ritmo fanno uno svolgimento organico, che Domenico Conte, nel saggio su Spengler *Dalle cose ultime alle cose prime*, spiega come una mancanza di promessa, poiché "il tutto sta già depositato nella datità delle origini, nella sacertà dello *Ur*". La riconnessione dell'ultimo al primo non è epifania alla soglia storica di una latenza consequenziale: essa è *simbolicamente* un rimando dall'origine alla fine, entrambe ineffabili, è il tratteggiarsi di un mondo che, per dirla con Nietzsche, non va osservato sotto il vago vessillo del *fiat veritas pereat vita*. L'escatologia, come aspettativa di una totalizzazione delle forme di vita, ha un ulteriore significato, mai dogmatizzante e acquiescente a un dettame, il quale resterebbe scalzante rispetto all'empirico: la sua domanda è posta nel segno di una crisi, di uno sconquassamento interno alla costante matrice produttiva antropica e fisica. Nel fluire degli eventi storicamente significativi, non è alieno alla domanda escatologica lo sguardo sul particolare manifestarsi di civiltà e culture: il sedimentarsi di un atteggiamento, in particolar modo globale, è forse il campo di prova affiliato a quella tensione alla totalità trasmessa dall'*eschatos*. In un tempo in cui l'estensione pare essere il metro dell'azione efficace, intesa nello spazio e nell'iterarsi dell'effetto, la domanda sul congelarsi e culminare di ogni operosità non appare estranea a un'analisi foriera del tempo, pur se non destinale, che si approssima a venire.

Recensione a Favole A., *Vie di fuga: otto passi per uscire dalla propria cultura*, UTET, Torino 2018.

Federico Rovea

In un momento storico in cui il riemergere di tendenze nazionaliste (dove non dichiaratamente razziste) è protagonista nelle cronache di tutta l'Europa, l'antropologo Adriano Favole offre con il volume *Vie di fuga: otto passi per uscire dalla propria cultura* un tanto agile quanto documentato strumento per avvicinare la questione del confronto tra culture differenti. Dalla cultura creola di La Réunion ai riti di passaggio nelle isole melanesiane, dalla satira pungente di Johnatan Swift ai racconti di viaggio di Evans-Pritchard e Lévi-Strauss, i molti riferimenti messi in gioco dall'autore convergono in un'unica direzione: mostrare quali sono e come funzionano quelle vie di fuga che permettono – nonostante resistenze e chiusure – di svincolare le imposizioni della propria cultura per aprirsi a orizzonti diversi. Il *walkabout*, il vagabondare rituale degli aborigeni australiani è, come i viaggi di attraversamento del Mediterraneo da parte dei migranti, solo una delle possibili modalità di “pellegrinaggio” verso altri modi di fabbricare l'umano, tanto inquietanti (*Unheimlich*) quanto attraenti; soprattutto si tratta di indici di una quasi-costante antropologica, la volontà di evadere – in qualche modo – dal proprio ambiente culturale. Gli aneddoti tratti dalle numerose ricerche di campo effettuate dall'autore si alternano a rimandi filosofico-letterari e a riflessioni squisitamente teoretiche, allo scopo di restituire un racconto approfondito ma fruibile della natura e delle numerose modalità dell'incontro interculturale.

Per quanto riguarda il genere dell'opera, è l'autore stesso a dichiarare nel capitolo conclusivo che «questo non è un libro divulgativo» (p. 127). *Vie di fuga* non intende essere il distillato di un sapere specialistico, elaborato dal ricercatore in solitudine e adattato a un più vasto pubblico, quanto piuttosto il frutto del confronto costante dell'antropologo con i colleghi e con la società (le società) in generale. Non l'opera di un genio solitario che offre al pubblico briciole del suo sapere, ma il lavoro di dialogo e riflessione di una collettività che si confronta con la differenza culturale.

Il volume si apre con un radicale ribaltamento di prospettiva. Da un libro di taglio antropologico sulla differenza culturale ci si aspetterebbero risposte alle domande circa il come possono diverse culture convivere, o magari un'analisi di come si sviluppi l'ostilità tra diversi orizzonti culturali. La domanda che anima la

riflessione dell'autore è invece: «perché non siamo chiusi, non del tutto almeno, nelle culture (e nelle lingue) in cui ci formiamo (forgiamo)? *Come* e soprattutto *perché* dialogano le culture, o meglio dialogano persone che appartengono a orizzonti linguistici e culturali differenti?» (p. 12). In altre parole, la questione non è come possono le culture convivere, ma perché nonostante tutto si continua a voler conoscere e interagire con persone appartenenti a culture diverse. Il perché le culture tentino continuamente un dialogo che superi il freddo rispetto del “politicamente corretto” per intraprendere invece un rischioso cammino di contaminazione, rappresenta dunque un vero e proprio «giallo antropologico», un giallo il cui «esito lo conosciamo (nonostante tutto, il dialogo esiste e persiste, accanto ai peggiori crimini commessi in nome della propria cultura), ma di cui ci sfugge il movente» (p. 16). La risposta, secondo l'autore, si trova nella natura stessa delle culture intese come «costruzioni strabiche», che contemporaneamente creano differenze e aprono alla diversità, salvaguardano un passato e offrono spazi di costruzione del futuro. Tale risposta viene da Favole articolata attraverso otto punti: otto «passi» che approfondiscono secondo diversi punti di vista la natura delle culture e soprattutto le modalità della loro inesausta interazione.

Ai primi tre passi proposti può essere attribuito un carattere fondativo, in quanto problematizzano e chiarificano alcuni concetti basilari dell'antropologia culturale. La storia di Petelo, originario dell'isola di Futuna in Nuova Caledonia ma formatosi nel confronto con altre culture, genera la domanda riguardo il perché anche nelle tradizioni culturali più fortemente affezionate alle tradizioni e all'identità di gruppo alcuni individui sentano la necessità di spostarsi, sia geograficamente che culturalmente. La questione viene dunque situata – da un punto di vista occidentale, s'intende – nell'alveo del sapere antropologico: la disciplina viene presentata come un sapere particolarmente adatto allo scopo di interpretare il contatto interculturale, in quanto sapere che nasce proprio *nel* dialogo, come tentativo di comprendere le cause e gli esiti del contatto tra universi culturali differenti:

«L'antropologia culturale, l'orizzonte scientifico che ispira questo lavoro, non consiste, come vedremo, in un “saltare” da canguri, da una società all'altra: si tratta piuttosto di “estendere” l'esperienza e la conoscenza maturata in un certo orizzonte linguistico e culturale, in altre direzioni» (pp. 12-13).

Con un efficace e rapido *ex-cursus* nella storia della disciplina antropologica – che costituisce il *secondo passo* - viene quindi problematizzato il costruito teorico senza il quale non è possibile avvicinare le questioni delineate: il concetto di cultura. L'autore si sofferma in modo particolare sulla ri-significazione del termine avvenuta alla fine del XVIII secolo, quando da una visione elitaria che assegnava solo all'occidente colto (o presunto tale) il possesso di una qualità intellettuale indicata con il termine *cultura*, si muove verso un'estensione del termine alle conoscenze, le arti, le tecniche elaborate da ogni gruppo umano. La *cultura*

diventa una caratteristica umana universalizzata, seppur declinata differentemente, giungendo a indicare tutte quelle attività volte a *costruire* l'umano nell'interazione tra corpo, struttura neurologica, credenze e ambiente circostante.

È proprio la visione della cultura come *costruzione dell'umano* a occupare lo spazio del terzo *passo*, nel quale viene descritta l'ambiguità della cultura come mezzo di umanizzazione ma anche disumanizzazione. Le pratiche culturali possono infatti costituire orizzonti di senso per la vita degli individui (riti di passaggio, forme artistiche che conferiscono valore al tempo, per esempio) ma possono allo stesso tempo essere utilizzate nel senso contrario: la schiavitù con la negazione dell'umanità dello schiavo od ogni progetto totalitario che implichi la stessa negazione di umanità nei confronti del diverso non fa che appropriarsi della medesima logica, rovesciandola. Altrettanto ambigua è la nozione di identità:

«è bene non confondere “cultura” e “identità”. [...] L'evocazione dell'identità, della “nostra” identità si accompagna in genere al tentativo di chiudere le vie di uscita della cultura» (p. 39)

L'identità viene allora descritta come una bandiera issata non per valorizzare una cultura, ma per chiuderle i possibili punti di contatto con l'esterno. Ogni cultura, secondo Favole, contempla faglie e discontinuità, attraverso le quali agli individui è concesso fuggire verso altri luoghi reali e simbolici. L'evocazione dell'identità non fa altro che chiudere tali spiragli, rinchiudendo entro uno spazio certamente sicuro, ma nondimeno asfittico.

A partire dalla conclusione del terzo *passo* fino alla conclusione del libro, l'autore si dedica più nel dettaglio a descrivere alcune *vie di fuga*, ossia elementi culturali che dall'interno di una tradizione permettono di aprirsi ad altre possibilità. La prima tra esse è forse quella più ovvia – ma certamente non scontata – del viaggio. Lo spostamento da un luogo a un altro ha un valore culturale importante, e può entro certe tradizioni fortemente osteggiato, letto come un tradimento delle proprie origini. In altre situazioni è il viaggio stesso ad essere forzato contro la volontà individuale (nei casi di catastrofi naturali o più in generale di povertà), e dunque l'incontro con la diversità diventa una necessità invece che una scelta.

Altre vie di uscita descritte, anche se con caratteristiche totalmente diverse, sono quelle del *rito*, del *gioco* e della *satira*. Si tratta di attività che condividono la caratteristica di essere pratiche di interruzione della quotidianità, che aprono uno spazio in cui gli individui agiscono “come se”. Nel rito di iniziazione la realtà quotidiana a cui i giovani sono stati introdotti viene interrotta, e, secondo diverse modalità, essi vengono inseriti in una nuova realtà, nella quale sono chiamati ad assumersi delle responsabilità. Il tempo del rito di iniziazione interrompe in certo modo la cultura e il tempo ordinario, permette mediante una teatralizzazione un distacco e dunque una totale riconfigurazione del reale. L'attività del giocare non ha

caratteri molto distanti: in essa i bambini come gli adulti agiscono secondo regole che non sono quelle che governano la quotidianità. Giocando si agisce “come se” il gioco fosse la realtà, ma sciogliendosi dalle conseguenze che le proprie azioni avrebbero nella realtà quotidiana: il gioco apre ad altre possibili realtà mediante un distanziamento dal quotidiano.

Infine, la *satira* ottiene il medesimo effetto di straniamento rispetto alla realtà mediante il riso. La risata «de-sacralizza», rende terreno ciò che sembrava divino, crea uno spazio tra l'individuo e l'universo di pratiche e valori con i quali si identifica permettendo di criticarli.

In chiusura, l'ottavo e ultimo *passo* proposto dall'antropologo è forse quello più carico di conseguenze per le società occidentali odierne. Viene infatti descritta come ultima via di fuga quella della crisi: sia essa una crisi ambientale, economica o politica, la crisi è un germe di novità, feritoia di un mondo vecchio che lascia intravedere l'avvenire del nuovo:

«Le crisi sono vie di fuga. Lo sono le crisi personali, quelle che accompagnano varie fasi della nostra esistenza, quelle determinate da rotture sentimentali, lutti [...] Lo sono ancor di più le crisi sociali: rivoluzioni, sovvertimenti dell'ordine consueto, rivolgimenti di valori [...] Le crisi trasformano e a volte aprono inaspettati spazi di creatività» (p. 115-116)

Vie di Fuga si presenta, per concludere, come un testo dalla lettura agevole, ciononostante ricco di spunti utili sia ad un pubblico accademico che non specialistico. Il pregio maggiore di questo volume risiede nell'originalità dell'impostazione dei problemi, piuttosto che nelle risposte fornite (e in effetti l'impostazione non è quella del saggio accademico nel quale si propone una tesi innovativa): l'autore ha scelto di non proporre soluzioni al conflitto tra le culture, ma di mostrare invece con la riflessione e l'esperienza personale quanto il dialogo con la diversità non rappresenti un obiettivo da raggiungere, ma un elemento fondante della comune umanità. I numerosi riferimenti aneddotici, che in parte sembrano togliere spazio all'approfondimento concettuale, assumono nell'economia generale dell'opera il ruolo di un utile strumento didattico ed esplicativo, veicolando a tratti più densità teorica della trattazione teorica stessa.