

# DISCIPLINE FILOSOFICHE

Anno XVI, numero 1, 2006

Quodlibet

# DISCIPLINE FILOSOFICHE

Anno XVI, numero 1, 2006

Rivista fondata da Enzo Melandri.

Periodicità semestrale.

Aut. Tribunale di Macerata, n. 527/stampa del 16. 12. 2005

ISSN: 1591-9625

|                               |                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|-------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Direttore responsabile</b> | <b>Barnaba Maj</b>                                                                                                                                                                                                                                                            |
| <b>Direttore</b>              | <b>Stefano Besoli</b>                                                                                                                                                                                                                                                         |
| <b>Comitato di redazione</b>  | Roberto Brigati, Andrea Cavazzini, Roberto Dionigiti,<br>Gabriele Franci, Roberto Frega, Michele Gardini, Alberto<br>Gualandi, Luca Guidetti, Barnaba Maj, Marina Manotta,<br>Riccardo Martinelli, Giovanni Matreucci, Maurizio<br>Matteuzzi, Davide Messina, Lisa Regazzoni. |
| <b>Direzione e redazione</b>  | Dipartimento di Filosofia,<br>via Zamboni 38 - 40126 Bologna.<br>Tel 051-2098344. Fax 051-2098355<br>E-mail: discfil@philo.unibo.it<br><a href="http://www.filosofia.unibo.it/discfil/Welcme.html">http://www.filosofia.unibo.it/discfil/Welcme.html</a>                      |
| <b>Copertina</b>              | <b>Augusto Wirbel</b>                                                                                                                                                                                                                                                         |

© Copyright 2006 Quodlibet

ISBN: 88-7462-127-2

Quodlibet edizioni

via Padre Matteo Ricci 108, 62100 Macerata

tel. 0733-264965 fax 0733-267358

e-mail: ordini@quodlibet.it

Finito di stampare nel mese di marzo 2006 dalla Grafica Editrice Romana s.r.l., Roma.

Questa rivista è parzialmente pubblicata con un contributo di fondi PRIN cofinanziati dal M.I.U.R.

I dattiloscritti, i libri e le riviste in cambio devono essere spediti unicamente all'indirizzo della Direzione. La redazione si rammarica di non potersi impegnare a restituire i dattiloscritti inviati.

Abbonamento annuale: Italia 26 euro, Estero 40 euro, da versare sul ccp 14574628 intestato a Tempi provinciali soc. coop. a r.l., via Padre Matteo Ricci 108, 62100 Macerata.

Gli abbonamenti decorrono dal gennaio di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati. Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono rinnovati per l'anno successivo. Per cambio di indirizzo allegare alla comunicazione la targhetta-indirizzo dell'ultimo numero ricevuto.

## Indice

«La struttura subatomica dell'esperienza». *Questioni di teoria della storiografia*, a cura di Barnaba Maj

- 5 Barnaba Maj  
Presentazione
- 7 Jörn Rüsen  
Lutto elaborato dalla storia. Idee circa un nuovo elemento del pensiero storico
- 27 Barnaba Maj  
Rottura dei tempi – rottura del tempo
- 37 Emiliano Perra  
Narrazioni di un trauma: l'Olocausto dalla storiografia al cinema
- 55 Elena Pirazzoli  
*The City of the Future is the Ruins*. Le macerie del moderno nel caleidoscopio della storia
- 71 Massimiliano Mazzini  
Strutture, soglie epocali, fratture. La costruzione del senso del passato in Hans Blumenberg e Jan Assmann
- 87 Matteo Colombi  
L'ideologia è di tutti. Alcune riflessioni su una risorsa comune (anche in storiografia)
- 109 Francesco Borghesi  
Che cos'è un "problema storico"? Riflessioni metodologiche su Carlo Ginzburg e dintorni

intorno all'insegnamento di Filosofia della storia dell'Università di Bologna. In una prima fase, tale attività ha avuto un taglio prettamente teorico. In seguito, è parso opportuno lavorare a questioni teoriche *attraverso* la discussione di importanti testi storiografici recenti, sottoposti perciò a un lavoro di analisi, critica e riflessione sul metodo storico. Questi due momenti sono rispecchiati chiaramente nella "ripartizione" dei materiali. Accanto a contributi più teorici, c'è una cospicua sezione dedicata a alcuni tra i più importanti storici contemporanei, alla loro concezione della storiografia e alla loro metodologia. Poiché l'attività di ricerca e studio del Centro proseguirà ancora e la speranza è di potere dare continuità a questa indagine che, non per finta modestia, è stata appunto definita di semplice "contributo" alla teoria della storiografia – come ricognizione, in primo luogo –, già in questo volume sono previsti tre interventi, che prefigurano una sorta di "rubriche" fisse. Il primo (R. Lista) mette a fuoco un "tema" cruciale del dibattito contemporaneo; il secondo (L. Regazzoni) e il terzo (testi inediti di G. Hill, presentati da P. Casarini) riguardano i rapporti rispettivamente tra "storia e cinema" e tra "storia e letteratura". Le ultime due rubriche sono strettamente legate, appunto, all'idea di *esperienza storica* e alla sua particolare "trasversalità". L'inversione del modo tradizionale di porre il rapporto tra i termini in questione – cioè la priorità data al termine "storia" –, è naturalmente del tutto intenzionale.

Jörn Rüsen\*

Lutto elaborato dalla storia

Idee circa un nuovo elemento del pensiero storico

In questo saggio è mia intenzione esporre la tesi secondo cui, quando il pensiero storico s'imbatte nel carattere traumatico dell'esperienza storica dell'ultimo secolo, dovrebbe diventare un procedimento del lutto<sup>1</sup>. Con questo argomento, spero di avviare un approccio comparativo al pensiero storico, in Oriente e Occidente. In entrambe le parti del mondo, la storia contemporanea presenta esperienze che costituiscono una sfida e richiedono nuove modalità del pensiero storico. In Germania, l'Olocausto ha provocato numerosi dibattiti sulle possibilità e sui limiti della comprensione storica<sup>2</sup>. In Cina, per esempio, gli eventi dell'ultimo secolo potrebbero portare a dibattiti analoghi. Detto in termini molto semplici: vorrei chiedere agli studiosi e agli intellettuali cinesi se possono essere d'accordo con me sul fatto che, per affrontare il carattere specifico delle parti decisive delle nostre rispettive storie contemporanee, il pensiero storico ha bisogno di un effettivo elemento di lutto. E se siamo d'accordo, lavoreremo insieme per scoprire che cosa significa e come esso possa essere realizzato: lutto elaborato dalla storia.

\* Direttore Kulturwissenschaftliches Institut – Essen. [Come indica lo stesso Rüsen nella nota 1, parzialmente ripreso da *Zerbrechende Zeit*, questo saggio è apparso sulla rivista «Historiography East & West» (2003) con il titolo *Mourning by History – Ideas of a New Element in Historical Thinking*, nella cornice di un dibattito storiografico tra Occidente e Oriente – Cina in particolare. Rientra perciò in un vasto progetto attualmente in atto di "riscrittura" della storia secondo una nuova ottica universale, cui tra gli altri partecipa in primo piano George G. Iggers, autore del classico della storia della storiografia *The German Conception of History*. È quasi superfluo ricordare che la parola *Mourning*, cui in tedesco corrisponde *Trauer* (lutto), evoca la trilogia *Mourning becomes Electra* (1931) di Eugene O'Neill, forse il più grande dramma di ispirazione eschilea del Novecento. La formula *Mourning by History* ha un'efficacia difficilmente riproducibile in altra lingua, suggerisce l'idea del lutto sia prodotto che elaborato dalla storia. La traduzione italiana è stata condotta sulla versione inglese, ma tenendo conto dell'originale tedesco. Il curatore del volume e la redazione di «Discipline filosofiche» esprimono la loro gratitudine al prof. Rüsen, per la generosa disponibilità con cui ha autorizzato la presente versione italiana].

<sup>1</sup> Una parte di questo saggio è tratta da Rüsen 2001a, Liebsch e Rüsen 2001.

<sup>2</sup> Il dibattito più fecondo ha avuto luogo tra Saul Friedländer e Martin Broszat (cfr. Broszat e Friedländer 1988, Rüsen 1997a, 1997b).

### Trauma e storia

Al fine di rendere ciò plausibile, comincerò con una breve spiegazione di che cosa intendo per un'esperienza storica traumatica<sup>3</sup>. Sono *traumatiche*, esperienze del passato che negano o addirittura distruggono la possibilità di dare loro un significato storico. Il passato acquista significato storico in virtù del fatto di essere collegato con l'orientamento culturale della vita presente. Il passato diventa storia quando è interpretato in una cornice categoriale di un concetto di tempo che lo collega con il presente, con i suoi bisogni di comprendere il proprio ordine temporale e con le sfide che in esso hanno luogo. Questa interpretazione genera la necessità di progettare una prospettiva futura per l'attività umana. La storia è un'interrelazione tra passato, presente e futuro, prodotta da un'interpretazione dell'esperienza del passato. La storia, quindi, pone passato, presente e futuro in una connessione significativa. Questa connessione è costituita dai principi del senso e del significato storico. Il trauma è una certa qualità dell'esperienza del passato. Gli eventi del passato sono *traumatici* appunto quando negano o addirittura distruggono questi principi. Nella storia il trauma spezza la coerenza di quella fondamentale interrelazione storica tra passato, presente e futuro. La tesi del "*break of civilization*" di Dan Diner<sup>4</sup> – proposta a commento dell'Olocausto –, consente di generalizzare, fino a dare al trauma un significato universale come elemento dell'esperienza storica: esso costituisce un "*broken time*" nell'approccio categoriale dell'interpretazione storica<sup>5</sup>.

Gli eventi storici con un carattere traumatico pongono lo storico di fronte a un'esperienza *borderline*. Poiché suggeriscono già in sé la loro propria interpretazione, essi non possono essere tenuti entro il dominio dei dati oggettivi. Oggi si pensa che l'interpretazione è una costruzione di significato da noi imposto ai fatti<sup>6</sup>. Ma dalle esperienze traumatiche possiamo apprendere che il lavoro di produzione di senso del passato degli storici include molto più che solo un significato attribuito posteriormente: i fatti stessi possono distruggere o de-costruire il significato della loro interpretazione. In questo caso, gli storici non producono il senso del passato, ma è il passato a comunicare la mancanza di senso agli storici.

Il trauma nella storia significa che il lavoro degli storici risulta impossibile, finché essi non riescono a trovare una risposta interpretativa a questo carattere *borderline* del passato, che li spinge a usare i criteri di senso della sua interpretazione in un modo negativo e distruttivo.

<sup>3</sup> Rüsen 2001b, 2002.

<sup>4</sup> Diner 1990.

<sup>5</sup> Ho elaborato differenti approcci al tema del "*breaking of time*" nella storia in Rüsen 2001c.

<sup>6</sup> White 1973, Ankersmit 1988, 1998.

La prima reazione al trauma è il silenzio. Ma gli storici devono parlare del passato, se non vogliono rinunciare alla loro professione. Se adempiono al loro dovere di storici e producono il senso del passato, e se questo è fatto senza tralasciare i suoi elementi traumatici, allora la storiografia adempie alla funzione de-traumatizzante.

Ovviamente, ci sono differenti modi di de-traumatizzazione storica (sebbene qui ciò non sia il mio punto specifico). Ciò nonostante, vorrei problematizzarlo in un modo più essenziale: l'interpretazione storica non distorce il carattere specifico del passato in questione?

La mia risposta è: sì –, essa lo fa, fino a quando non c'è nessun tentativo di interpretare e rappresentare le esperienze perturbanti del passato, incluse quelle traumatiche. Questo non significa smettere di riflettere e restare in silenzio circa l'orribile insensatezza o trasferire gli eventi dal campo della storia a quello del mito. Significa cercare e realizzare un modo di pensiero storico che affronti la sfida di un significato "senso-distruttivo" – che distrugge senso.

Il trauma distrugge il significato. La sua interpretazione storica deve realizzare questa completa perdita di significato di fronte a ciò che è realmente accaduto. È attraverso questa porta, che il lutto entra nel lavoro degli storici<sup>7</sup>.

### Lutto elaborato dalla storia

A prima vista, la storia non ha niente a che fare con il lutto. Il lutto è emozionale e connesso con perdite che sono avvenute di recente. La storia è cognitiva e connessa con un passato remoto. Ma quest'impressione è ingannevole, giacché la storia e il lutto hanno in comune qualcosa di essenziale: entrambi sono procedimenti della memoria e, come tali, coinvolti nella sua logica di generazione di senso.

Il lutto è un procedimento mentale per commemorare la perdita di qualcuno o di qualcosa. La perdita ha il carattere specifico di una perdita di se stesso, con il venir meno di una persona o di qualcosa, che ha un alto valore per il proprio sé. Lo scopo di questo modo di commemorazione è riguadagnare se stesso attraverso l'"elaborazione" della perdita (secondo la terminologia di Sigmund Freud). Riguadagnare se stesso significa tornare alla vita, "passando attraverso" la morte della persona o dell'oggetto amato. In certo modo, anche il soggetto o l'oggetto perduto ritorna: torna nella forma della presenza dell'assenza che, con elementi di trascendenza, allarga l'orizzonte mentale della persona in lutto.

<sup>7</sup> Ho sviluppato il tema in un volume di studi burckhardtiani in corso di stampa.

Il paradigma arcaico per questo procedimento mentale, che naturalmente è un procedimento della comunicazione sociale, è il rituale che trasforma la persona morta in un antenato. In quanto antenati, i morti sono consegnati a una nuova forma di vita, invisibile ma assai potente<sup>8</sup>. Questa pratica mentale individuale e sociale può facilmente essere applicata alla storia (sorprendentemente, questo non è ancora stato fatto).

Non penso che oggi la storia sia un culto degli antenati, ma che con esso ha perlomeno qualche somiglianza logica; dovremmo renderci conto che, nella sua propria logica, il pensiero storico stesso almeno in parte segue formalmente la logica del lutto: esso rende il passato assente, che è una parte dell'identità propria di ognuno, parte della vita presente<sup>9</sup>. Infatti, ciò che deve diventare storia è solo proprio quel passato che è importante per le persone del presente. Questa importanza del passato può essere caratterizzata dalla sua rilevanza per ciò che nella vita presente è essenziale per le persone e la loro identità. L'identità è un esito della coscienza storica. Comprendere ciò significa comprendere che, nei procedimenti mentali della coscienza storica, il passato è essenzialmente connesso con ciò che fa sentire le persone appartenenti a un gruppo e differenti dalle altre. Riguardo all'identità di una persona o di un gruppo, il passato non è una parte del mondo che sta fuori – non è esterno, ma è un risultato connesso con la vita interna del soggetto umano. La relazione con il passato può essere paragonata alla relazione con oggetti e persone decedute, che si ha nel processo del lutto.

Quando pensiamo alla storia secondo questa relazione con la soggettività umana, diventa ovvio che la coscienza storica rende presente il passato assente, che è parte della propria identità. E questo è esattamente ciò che fa il lutto. Così, secondo una semplice argomentazione logica, si può affermare che il lutto è costitutivo del pensiero storico, in generale e in linea di principio. Se quelli che sono morti contribuiscono positivamente alla stima di sé delle persone di oggi (e dappertutto nel mondo questa è la regola nel contesto della coscienza storica), la loro rammemorazione li porta o tiene in vita attraverso la loro morte. In altre parole, nella coscienza storica i morti sono ancora vivi. E che cos'altro li porta in vita, se non il lutto?

Penso che la meta-storia ha completamente trascurato questo ruolo costitutivo del lutto, nei procedimenti della memoria storica. La storia rende l'assenza del passato, con il quale le persone del presente sono connesse come con un elemento dei loro propri sé, di nuovo presente. Questo è esattamente ciò che accade con il lutto: è finito qualcosa (un soggetto o un oggetto), con cui la persona vivente è profondamente connessa, come con un

<sup>8</sup> Müller 1987a, 1997: 68 sgg.

<sup>9</sup> Ankersmit 2001.

fattore del suo proprio sé. Questa sparizione minaccia l'identità della persona o delle persone connesse. Esse si sentono lasciate alla deriva da questa sparizione e devono lottare per ritornare a se stesse: proprio questa lotta è il processo del lutto.

Nella storia abbiamo una relazione analoga tra passato e presente: ciò che è trascorso, è rilevante per la stima e la comprensione di sé delle persone di oggi, esse sono venute a patti con se stesse, rendendo di nuovo presente ciò che è assente, il loro mondo passato. La differenza tra storia e lutto consiste naturalmente nel carattere di questa riconquista di se stesso. Nel caso del lutto, il processo è pieno di amarezza e dolore. La perdita subita apre una ferita nella propria mente. Al contrario, la storia sembra essere un procedimento della rammemorazione che non ha questo elemento doloroso, ma è concepito come un guadagno, come l'acquisizione di un'eredità, come un apporto alla stima di sé. Ma, se il passato di cui la storia parla ha questa tale rilevanza per l'identità, possiamo mai pensare la sua morte come qualcosa che non ferisce? Non lascia aperto un *gap*, che deve essere riempito dall'attività mentale? Penso che valga la pena considerare se i procedimenti della coscienza storica sono fondati su un processo simile al lutto. Fino a ora la storiografia non è stata pensata confrontandola con il processo del lutto, ma è stata anzi concepita come se avesse un tipo di qualità totalmente differente: quella di recuperare fatti indipendenti, come se questi fossero cose che possono essere raccolte e integrate nelle proprietà del sé.

Perciò, intendere il lutto come un tema della meta-storia significa prima di tutto riconoscere che c'è un fondamentale elemento di lutto nella coscienza storica. Normalmente ciò è trascurato, poiché a dominare sono i punti di vista secondo cui si eredita il passato, insieme all'idea che il passato è qualcosa che ci appartiene e che continuiamo a sviluppare. Ma questa positiva relazione tra il passato e il presente è possibile solo se la perdita è stata superata. Poiché questa perdita avviene inevitabilmente e permanentemente durante il cambio di generazione, essa crea il passato nel trascorrere continuo del mondo umano. Questo passato deve divenire storia, nella misura in cui la storiografia rende di nuovo presente il passato assente. Fino a che questo è un procedimento del venir meno e del superamento del dolore suscitato dalla perdita, esso resta strutturalmente dimenticato nel processo della storiografia.

Il modo più frequente di dimenticare, è l'idea che la storia è soltanto la base dell'interpretazione, una specie di materiale grezzo, cui imponiamo il nostro significato. Questo è evidentemente il caso dell'atteggiamento degli storici di professione, che considerano la storia come una pre-datità reificata dell'esperienza del passato. La storia è in tal caso qualcosa di nascosto nelle fonti, che deve essere scoperto addentrandosi negli archivi e trovando ciò che è realmente accaduto nel passato.

Dobbiamo guardare oltre questa astratta e alienata relazione tra lo storico in quanto ricercatore da una parte e i suoi materiali originali dall'altra. Dobbiamo analizzare la precondizione di una relazione significativa tra passato e presente – chiamata “storia”. C'è una interrelazione precognitiva tra passato e presente. Il passato è già presente nei procedimenti della vita attuale, dove la “storia” ha luogo come pratica culturale. Qui, dove il passato vive nelle circostanze e nelle condizioni attuali dell'agire e patire umano, è radicato il lutto come un modo del pensiero storico.

Per rendere plausibile ciò che il lutto significa rispetto all'interpretazione storica del passato, analizzerò tre esempi dell'interrelazione costitutiva tra passato e presente: la catena delle generazioni, l'identità nazionale e il tema dell'“umanità”, come categoria generatrice di senso tanto dell'identità umana, quanto della storia universale.

### Generazione

La catena delle generazioni collega le caratteristiche individuali della nostra propria storia con le storie della vita dei nostri antenati.

È ben noto che, nel processo di individualizzazione e socializzazione, ogni individuo interiorizza l'identità dei suoi genitori. Nel processo mimetico attraverso cui si diventa se stessi, l'immagine dei modelli di comportamento più vicini costituisce il fattore decisivo nell'evolversi di un'immagine di sé rispetto alle relazioni sociali. I genitori, infatti, “abitano” già mentalmente l'individuo prima che lui o lei sviluppi il proprio sé, che poi potrebbe essere anche un sé autonomo di fronte ai genitori. Il dramma di questo processo è stato decodificato dalla psicoanalisi come il processo del divenire se stessi, attraverso una mimetica “incorporazione” mentale dei genitori. Se e come è possibile il reciproco riconoscimento intergenerazionale di questo sviluppo, è ciò da cui dipende la costituzione di un sé specifico, così come la costruzione di un'identità individuale che accede al mondo, la quale mette in risalto questo sé specifico. Questo tipo di riconoscimento in una relazione intergenerazionale è basato su un'atmosfera comunicativa, in cui i soggetti si aprono l'uno all'altro, nell'atto di concedere all'altro la libertà della sua (di lui o di lei) alterità.

Nell'evento della morte, il lutto acquista intensità emotiva specialmente quando sono coinvolte due differenti generazioni, anche se questa stessa intensità non implica una relazione chiaramente storica. Al contrario, in quanto esperienza e superamento di una perdita, il lutto è parte integrale delle attività umane che coinvolgono nonni, genitori e figli. La storia ha origine nel cambio di generazione; ma solo quando la relazione immediata che intercorre tra generazioni contigue (come quella tra genitori e figli) diventa mediata, essa si sviluppa come una specifica relazione temporale. La tempo-

ralità acquista una dimensione storica soltanto se connette due orizzonti temporali che differiscono qualitativamente; solo in queste circostanze, si ha la necessità di differenziare il proprio tempo da quello degli altri, il presente della propria *Lebenswelt*, dal passato in quanto *Lebenswelt* passata. Di certo, ciò non implica che questo passato è finito sotto ogni riguardo, suggerendo così che la sua connessione temporale è artificiale o di natura secondaria. Al contrario, è questo tempo altro del passato – nella sua qualità di essere differente e non appartenente alla propria *Lebenswelt* – a conferirgli il suo significato speciale, cioè quello storico (per esempio come tradizione).

A patto che una tale differenza temporale diventi fondamentale per la relazione intergenerazionale e che i più giovani considerino i più vecchi come appartenenti a un tempo differente, se paragonato con il loro proprio, allora si ha qui il punto di partenza della dimensione storica della comunicazione intergenerazionale. La “possibilità connettiva” tra tempi differenti – che è chiamata “storia” – diventa attuale<sup>10</sup>. Questa storia descrive un corso del tempo, che conduce dalla cornice temporale della generazione più vecchia alla cornice temporale separata della generazione più giovane. Così l'oggettività della relazione intergenerazionale si trasforma in un fattore culturale soggettivo, che svolge un ruolo essenziale nella formazione di identità storica.

In società tradizionali, la posizione nella catena delle generazioni determinava lo *status* sociale e la legittimità di una rivendicazione politica del potere<sup>11</sup>. Nelle società moderne, sebbene rivesta ancora un ruolo importante, il potere vincolante della catena generazionale si è indebolito, specie quando si arriva al suo ultimo anello. Questo potere resiste tuttavia nel regno dell'inconscio, dove le disposizioni mentali si sono sviluppate nel corso di molte generazioni. Queste disposizioni sono sentite come fato personale, un'idea a cui si resta legati per tutta la vita e che il più delle volte è inesplicabile. I figli servono da “delegati” dei loro genitori<sup>12</sup>, cioè le ambizioni dei genitori sono parte dei moventi inconsci delle azioni dei loro figli; poiché queste ambizioni non sono né articolate né osservabili, i figli non sono consapevoli della situazione. Il potere di tali costellazioni diventa evidente, se la proiezione genitoriale è in stridente contraddizione con le aspirazioni proprie del figlio. Il che può sfociare in malattia mentale, perché queste proiezioni – che a livello subconscio sono divenute parte del proprio sé – non

<sup>10</sup> Schneider 1966 ha proposto una teoria di questa relazione intergenerazionale, che potrebbe essere utile per sviluppare tale dimensione.

<sup>11</sup> Questo è simbolicamente rappresentato nelle processioni funebri dell'aristocrazia in epoca romana: Flaig 1995.

<sup>12</sup> Stierlin 1995: 52 sgg.

possono essere integrate in una coerente immagine del sé; il sé di questi figli è dilaniato dai genitori, con i quali non sono ancora venuti a patti<sup>13</sup>.

In genere gli psicoanalisti hanno trascurato la discussione e l'analisi di tali costellazioni intergenerazionali nella loro dimensione storica<sup>14</sup>. Questo non sorprende, poiché per coloro che vi sono implicati non è di alcuna importanza immediata che le generazioni intrecciate rappresentino in realtà schemi temporali differenti, che a loro volta sono parte di una storia comune o condivisa. Di importanza ancora minore è il caso in cui questo fatto rimane inconscio. Inoltre, la generazione più giovane di solito sente l'eredità della generazione più vecchia come parte della sua *Lebenswelt* e non necessariamente come un'esperienza storica da cui è "affetta" o che deve spiegare.

Non c'è dubbio che il processo di interpretazione di costellazioni intergenerazionali rilevanti, spesso simili al fato, può condurre a un'immagine storica di sé. Gli individui possono scomporre i loro propri specifici tempi e riordinarli come storie differenti. In questo caso, quei tempi differenti sono specificatamente interrelati in un modo che può essere chiamato storico. Di norma questo trova applicazione quando è in questione un vecchio conflitto. Coloro che devono risolvere questo conflitto nell'interesse delle loro vite, sono "affetti" dall'eredità di un tempo che distinguono dal proprio. Se questo interno intreccio mentale attraversa più di tre generazioni, la storicizzazione diventa inevitabile. In questo caso, per essere precisi, coloro i quali sono alla fine della catena delle generazioni possono ritrovare se stessi soltanto analizzando consciamente e intensamente il peso mentale del passato, che hanno ricevuto quando hanno costruito i loro propri sé. Ogni volta che la storicizzazione delle cornici temporali genera conflitti, stress o cattivo funzionamento (che in certa misura sembra essere inevitabile), il venire-a-patti con cornici temporali generazionalmente definite prende la forma di uno sforzo piuttosto meticoloso di rammemorazione (*Erinnerungsarbeit*).

Il lutto è un modo speciale, in cui questo specifico sforzo storico di rammemorazione può aver luogo. Secondo la doppia natura del lutto, prima menzionata, abbiamo a che fare insieme con una perdita e con una conquista. Quando si è in lutto, si soffre del fatto che il proprio sé manca di qualcosa o che la propria identità storica è stata danneggiata. Ma, allo stesso tempo, si riconquista il sé perduto separando se stesso da questa perdita, per accettarla come qualcosa che è perduto.

<sup>13</sup> Schneider e altri 1996: 201 sgg.

<sup>14</sup> Cfr. ancora Schneider e altri 1996, dove la specifica esperienza tedesca di una rottura intergenerazionale è analizzata combinando i metodi della psicoanalisi e della storia. Ritengo che almeno la concezione teorica della loro indagine possa essere collegata con una teoria della generazione del senso storico. Per un'assai stimolante teoria psicanalitica della costituzione della coscienza storica nella fase dell'adolescenza, cfr. Erdheim 1984: 336 sgg., 1998.

Che cosa significa parlare di perdita, nel contesto di una relazione temporale a distanza (*im abständigen Zeitverhältnis*) e di differenza storica? Per chiarire questo problema, mi concentrerò su una relazione temporale extra-storica, nella quale il soggetto perde il suo sé e deve riconquistarlo attraverso un deliberato processo di lutto (*Trauerarbeit*). A questo proposito, ho in mente in particolare la situazione di figli che hanno subito un profondo insulto da parte dei loro genitori e che devono sopportare uno sforzo conscio di rammemorazione, per venire a patti con se stessi. In questo caso, è l'amore genitoriale – necessario al bambino per sviluppare la sua individualità – che è stato perduto. Il bambino non può fare a meno di amare i genitori, che non meritano questo amore. Questo squilibrio può condurre a rilevanti effetti negativi sullo sviluppo del sé. L'amore del bambino per la persona amata (gli psicoanalisti preferiscono parlare di "oggetti", sebbene abbiamo a che fare con soggetti) è già perduto, ma il bambino non è conscio né consapevole di questa perdita. "Oggettivamente", questa perdita diventa parte del sé del bambino e ha un effetto negativo sul suo sviluppo. In seguito, l'individuo (se lui o lei decide di superare questa situazione fatale) deve innanzitutto diventare consapevole di questa perdita, per essere capace di far fronte ai suoi effetti negativi. L'individuo medesimo deve esperire e realizzare il fatto che, perdendo i genitori a causa del loro insufficiente amore, ha perduto se stesso. Nell'esperire consciamente questa perdita, elaborandola a suo modo, valorizzando con ciò e comprendendo se stesso di fronte alla perdita, l'individuo è capace di riconquistare le parti perdute del suo sé. Questo sforzo di rammemorazione potrebbe essere chiamato lutto<sup>15</sup>. Il soggetto ha perduto se stesso per un vuoto, per l'amore assente dei genitori, un amore che è stato in pratica rovesciato. Grazie al lutto, il soggetto conquista la capacità di percepire, sopportare e accettare la perdita come parte del suo sé.

Una tale esperienza di perdita e riconquista del sé può essere trasferita dall'immediatezza di uno sviluppo individuale, che abbraccia una singola vita, a una relazione temporale storica. In questo contesto, che cosa potrebbe essere considerato come la perdita per cui essere in lutto? A un livello molto astratto, dovrebbe essere *la possibilità di una connessione intergenerazionale nel processo di sviluppo dell'identità storica*. L'identità di un soggetto diventa storica, quando concepisce se stessa come esistente entro una cornice temporale che eccede i confini del breve intervallo di tempo della propria vita<sup>16</sup>. Eventi – sviluppi, così come perdite – che risalgono a un passato anteriore alla propria nascita e che perciò tendono a esseri estesi al di là della propria morte, sono ascritti alla soggettività propria di ognuno (un vero

<sup>15</sup> Studi espliciti in questa direzione sono contenuti in Miller 1982.

<sup>16</sup> Cfr. Rösen 2002.

cristiano per esempio, uomo o donna, acquisisce la sua identità storica vendendo se stesso collegato con il tempo della vita e della morte di Gesù Cristo di Nazareth e conquista perciò un'identità storica che – almeno nelle concezioni tradizionali della fede cristiana – si proietta nel futuro fino alla fine di tutti i tempi). È sullo sfondo di questa assoluta profondità del tempo che la base del sé proprio di ognuno viene negoziata e incorporata di continuo dalla pratica culturale della generazione del senso storico. La categorizzazione del sé proprio di ognuno, in quanto appartenente a un lungo sviluppo temporale eccedente il tempo, concede fiducia in se stessi e capacità di persistenza, quando si è chiamati a fronteggiare le turbolenze prodotte da trasformazioni del presente; fornisce inoltre accesso a risorse di legittimità, è una ragione di speranza e consola in caso di fallimento.

Sebbene l'immagine di un tale sviluppo temporale che forma l'identità sia fondata su desiderio, speranza e timore, non è affatto un prodotto della fantasia. Se esistesse come pura fantasia nelle menti delle persone, nessuno effettivamente si interesserebbe di questa "storia". Il suo potere come punto di riferimento dipende dalla condizione che coloro che sviluppano le loro identità per mezzo della storia, siano o non siano convinti della reale esistenza del corso del tempo, in cui si vedono storicamente collocati. Sullo sfondo di questo orizzonte di assicurazione, ci si può imbattere in esperienze di perdita nei casi in cui lo sviluppo temporale che forma l'identità è stato spezzato o ostacolato. Nel contesto di un concetto intergenerazionale di identità storica, questo è sempre il caso in cui uno degli anelli che sta dentro la catena delle generazioni non può essere inserito in un contesto coerente di affiliazioni sicure. Se il caso è questo, si deve far fronte a una catena spezzata, perché a causa delle sue azioni uno degli antenati non può essere annoverato tra i membri di una comunità di valori condivisi, che dà effettivamente forma all'autocoscienza del suo anello più giovane. La reale connessione delle generazioni è disturbata. I più giovani non sono più in grado di ricollegarsi alle imprese dei più anziani. Non c'è nessun interesse comune eccedente il tempo e nessuna evoluzione, cui la generazione più giovane possa riferirsi o guardare come al suo proprio fondamento storico.

In epoca recente, tali serie rotture nella relazione tra le generazioni sono estremamente ovvie: non soltanto nel caso di figli e figli di figli delle generazioni dei colpevoli del regime nazista (e per il nostro contesto ciò è vero anche per altri regimi criminali), ma anche nelle relazioni intergenerazionali delle vittime possono essere osservate rotture serie, che conducono a un consistente disorientamento e potrebbero persino sfociare in malattia mentale<sup>17</sup>. Ciò che viene a mancare agli individui, è la possibilità di definire la loro propria identità storica in un contesto intergenerazionale. In tal caso,

<sup>17</sup> Wardi 1997.

abbiamo a che fare con una perdita che ha bisogno del lutto, più che di essere semplicemente dimenticata o rimossa. Soltanto attraverso il lutto la perdita può essere compresa come tale e, allo stesso tempo, gli elementi perduti della propria identità storica possono essere riconquistati.

### Nazione

In quanto esposto *sullo sfondo di un orizzonte nazionale*, il pensiero storico genera le genealogie, che sono connesse l'una con l'altra orizzontalmente e formano una dimensione di comune appartenenza l'una all'altra. Allo stesso tempo, perdono le loro funzioni di fattori che definiscono le sequenze temporali. Così il punto focale diventa più astratto. Fatti oggettivamente dati, come il naturale cambio delle generazioni, sono trasformati in un processo storico, per il quale non esiste più nessun substrato naturale. La nazione è una comunità di comunicazione specifica dell'età moderna, che si definisce tramite simboli storici, i quali servono a marcare il territorio dell'appartenenza politica. Questo è il risultato di una collettiva determinazione politica a sottomettersi a un sistema di regole, la cui legittimità è basata su una coscienza storicamente meditata di essere co-appartenenti all'interno e demarcati rispetto all'esterno.

La discendenza di una stirpe, che si situa in un ordine temporale intergenerazionale, si trasforma in una comunità (de-naturalizzante) più astratta, culturalmente definita dalla sua storia comune. Sul piano della soggettività, ciò può essere raggiunto grazie a un sistema di valori che è deliberatamente mantenuto al potere. Tuttavia, la comune appartenenza acquisita una dimensione oggettiva, quando entra in gioco l'immagine di appartenenza etnica. L'"ernicità nazionale" è definita da una comune visione del "noi stessi", che è molto vicina alla natura, ma allo tempo in modo secondario, ipostatizzante. La natura è il risultato di una re-naturalizzazione. Trasferendo questi processi a una varietà di situazioni storiche, la comunità di valori condivisi – che in origine dominano il processo di costruzione della nazione moderna – crea per se stessa un substrato simile alla natura. A dispetto di tutti gli attributi meta-storici (naturali) ascritti a un'etnicità, *de facto* questa può essere definita soltanto in termini storici. Ciò che è rilevante per il senso di appartenenza a una nazione è una memoria collettiva, che crea questo sentimento di appartenenza<sup>18</sup>. Il particolare tipo di storia che mantiene viva la memoria collettiva è definita da eventi e sviluppi che legittimano e spiegano il sistema di norme e valori di un'attuale cultura nazionale, riconoscendolo così come efficace e comunemente accettato.

<sup>18</sup> La letteratura su questo argomento è immensa. Per il caso tedesco, cfr. Giesen 1991, 1993, 1999 e Assmann 1993.

Il contenuto di questa storia consiste di fatti di fondazione, che formano l'appartenenza nazionale, come pure di imprese comuni di civilizzazione (almeno *post festum* nella memoria collettiva) che pongono le basi di una comune stima positiva di sé. Dalla profondità del passato, in cui fondazioni e evoluzioni presero forma, una prospettiva futura a largo raggio è resa possibile e destinata a sollecitare alle azioni, garantendo così l'esistenza di un sé collettivo attraverso i cambiamenti nel tempo.

Se le esperienze che mettono a repentaglio questa stima positiva di sé entrano nella prospettiva storica, la nozione di comune appartenenza come nazione è in pericolo nella sua essenza propria. Questo avviene perché la comune appartenenza come nazione è fondata sulla basilare convinzione che la connessione temporale di passato e futuro dipende dalla continuità delle categorie portatrici di valori, che costruiscono la comunità (la "cultura" o "civilizzazione" nazionale). L'azione collettiva che non corrisponde alla norma o ne è così distante da metterne addirittura in questione la validità e l'esistenza – di tale genere è il genocidio dell'"altro", in cui il sé è negativamente riflesso –, scuote le vere fondamenta di questa costruzione dell'appartenenza nazionale. In questi avvenimenti della sua storia, che mettono in questione la validità e l'esistenza di quelle norme e valori che la tengono insieme, la comunità per così dire perde se stessa. Di regola, tali eventi della propria storia sono rimossi, dimenticati oppure considerati come "esterni" o "al di là" della propria sfera, come un problema di altre collettività. Ciò non implica necessariamente la loro scomparsa dall'economia mentale di una nazione; piuttosto, essi continuano a esistere nel regno dell'inconscio come elementi perturbanti, che devono essere eliminati con speciali attività e pratiche di comunicazione, rimozione e spostamento. Le vittime seppellite nel fondo storico del sé collettivo non possono riposare.

Tali esperienze perturbanti sono – per ragioni interne quanto esterne – inevitabili. Guardandole dall'"esterno", hanno l'effetto di una sfida, fino a che la storia delle vittime è tenuta in vita nell'immagine di sé degli "altri", che impedisce alla propria coscienza storica di dimenticare. Guardandole dall'"interno", la perturbante esperienza storica è messa in risalto da una parte da coloro il cui *ethos* rende difficile o persino impossibile dimenticare, ma dall'altra anche da coloro che soffrono di sentimenti insopportabili di repulsione.

Il lutto attraverso la storia può essere inteso come una pratica culturale che porta a realizzare soggettivamente una perdita (oggettiva) della propria stima di sé, che è stata prodotta da esperienze storiche negative. Allo stesso tempo, questa pratica culturale si appella al fatto che il sé collettivo – la nazione – può essere ristabilito in un nuovo (trasformato) modo, recuperando la perdita. Naturalmente, questa modalità di lutto differisce dal lutto per un individuo o per un parente stretto. Se come modello si prende la forma per-

sonale del lutto, allora come pratica culturale della memoria collettiva esso va respinto<sup>19</sup>. Ma il lutto ha sempre una dimensione sociale e non c'è nessuna ragione per non estendere questa dimensione a tutte le sfere in cui è in questione la costruzione dell'identità. L'istituzione di un giorno nazionale di lutto in un contesto nazionale<sup>20</sup>, potrebbe servire da esempio. Esso indica che l'appartenenza nazionale può risolversi in un desiderio collettivo di lutto e allo stesso tempo mette in luce come i rituali e le cerimonie seguono una logica politica, che differisce considerevolmente dal lutto individuale<sup>21</sup>.

Come pratica culturale, il lutto comunque ha luogo di solito non in conseguenza di una perdita storica del sé, quanto piuttosto di una perdita (ad esempio di vite durante la guerra) che è esperita e può essere spiegata in termini di rassicurazione della stima del sé collettivo: il defunto è morto per la patria comune e dunque la sua morte ha un significato nazionale e conforme con la prospettiva della propria identità nazionale<sup>22</sup>. In questo caso, non c'è nessuna perdita del "noi stessi", ma c'è la possibilità di trasformare le perdite sofferte individualmente in una conquista collettiva. Ciò avviene perché il "noi stessi" non è stato perduto, anzi è stato effettivamente messo alla prova nell'atto del sacrificio di sé<sup>23</sup>.

Il lutto collettivo è un'altra faccenda, se deve vedersela davvero con la perdita di una comunità di valori – del "noi stessi" –, come conseguenza di esperienza storica. È qui che la categoria del lutto storico comincia a avere effetto. La perdita è qualcosa di sostanziale e il "noi stessi" può essere riguadagnato solo integrando le esperienze negative all'interno della propria storia. Il "noi stessi" è non solo confermato, ma anche trasformato in questo meticoloso processo mentale (tale è per esempio nel corso di feroci dibattiti pubblici). Esempi di lutto simile sono rari; per quanto ne so, non esiste nessun paradigma convincente. Malgrado ciò, di fronte all'esperienza del nazionalismo che l'Europa e il mondo hanno attraversato, non dovrebbe esserci nessun dubbio che la capacità di lutto collettivo deve essere sviluppata, se si vuole avere a che fare con l'identità nazionale in modo adeguato alle esperienze storiche.

<sup>19</sup> È questa la posizione assunta da Micha Brumlik nelle sue varie opere che affrontano il quesito se e fino a che punto il lutto collettivo può essere una risposta adeguata alla Shoah (in particolare, Brumlik 1993: 197-203). Egli ritiene che ogni rituale pubblico e politico di lutto per la Shoah è necessariamente condannato a fallire. Cercando da un lato tali rituali e provandone dall'altro l'impossibilità, Brumlik accenna a un problema di lutto collettivo, che richiede nuove modalità di lutto (cfr. anche Brumlik 1988: 111-119).

<sup>20</sup> Per il caso tedesco, cfr. Hausen 1997, Schellack 1999: 297-305, 340-345.

<sup>21</sup> Non intendo dire che tali giorni nazionali di lutto rappresentino già da soli pratiche adeguate di lutto pubblico e collettivo. Mettono soltanto in rilievo il fatto che il lutto collettivo specificamente storico potrebbe essere possibile.

<sup>22</sup> Cfr. Winter 1995.

<sup>23</sup> Cfr. Koselleck, Jecmann 1994.

## Umanità

La categoria dell'umanità rappresenta finora la più vasta dimensione di appartenenza. Storicamente si è materializzata nelle storie universali. Qui il mondo è spiegato nella sua totalità e l'esistenza di ognuno come essere umano è il criterio centrale, per stabilire l'immagine di sé e sviluppare le relazioni sociali. Come tale centro di valutazione di sé, l'umanità è sia normativa, che empiricamente determinata. Nelle società arcaiche, la caratteristica normativa dell'umanità è confinata al gruppo di persone con cui ci si sente collegati, alla "cultura" propria di ognuno. Essa è definita etnocentricamente, così che gli "altri", vivendo al di là dei confini del proprio mondo, non sono considerati umani, ma gente di qualità inferiore<sup>24</sup>. In un processo culturale a lungo termine, questo etnocentrismo è gradualmente superato con l'estensione del contenuto di appartenenza all'intera specie dell'*Homo sapiens* (questo processo non è specifico solo della cultura occidentale, sebbene sia stato da essa dominato).

L'appartenenza culturale nel senso dell'umanità come intero esige universalità, che può di nuovo risolversi in ambivalenza<sup>25</sup>. Essa implica il cambiamento dei punti di vista sull'essere diversi dagli altri, come pure la possibilità di sopravvalutare l'appartenenza propria (e quindi sempre particolare) di ognuno, fino a presumere che la propria cultura rappresenti l'umanità in quanto tale. Comunque, in entrambi i casi il "noi stessi" della collettività guadagna una nuova e precipua caratteristica: esso è basato sull'universalità dell'esistenza umana come valore-cardine e, fatto ancor più importante, come regolatore culturale delle condizioni politiche e sociali esistenti. Il *pathos* dell'universalismo corre attraverso la storia della moderna costruzione dell'identità e oggi rientra tra i *topoi* fondamentali della retorica politica, circa la struttura interna e le relazioni esterne delle società moderne.

Nel contesto della moderna appartenenza collettiva, il sé è parte dell'umanità e definisce le sue fondamentali convinzioni politiche sulla base della nozione di appartenenza all'umanità. Storicamente, questo mutamento dell'appartenenza è reso plausibile dal riferimento alla genesi della propria comunità. La nozione dei diritti umani ha introdotto così un nuovo, fondamentale criterio di legittimazione del potere politico e di organizzazione della partecipazione democratica.

Se questo criterio dell'umanità è violato o negato, le conquiste della moderna cultura politica sono in pericolo. Ciò che a lungo era stato la base del riconoscimento politico e sociale dell'altro – la nozione universalizzata

<sup>24</sup> Cfr. Müller 1987b: 268 sgg., 1997: 50, 97, *passim*.

<sup>25</sup> Cfr. Rüsen 1998.

di eguaglianza come il cuore della stima umana di sé –, improvvisamente viene completamente annullato e con squillo di fanfare ritirato dal discorso pubblico, con la conseguenza di mettere in discussione il genere di stima di sé, intrinsecamente legato alla qualità di essere umano. Un'esperienza storica che nega la validità universale della categoria dell'umanità, in quanto priva gli altri del loro *status* di esseri umani, corrode il nucleo essenziale dell'identità personale propria di ogni individuo, basato sulla categoria di umanità. Se questa negazione è attuata fisicamente, essa distrugge sostanzialmente il sé proprio di ogni individuo nella sua universalistica dimensione storica. Il minimo che si può dire è che, in queste circostanze, risulta fondamentalmente indebolito il potere persuasivo del criterio di umanità, come esperienza storica e rivendicazione normativa. Una tale esperienza si risolve nella perdita del sé. Priva le moderne società civilizzate dei loro fondamenti storici e non può proprio essere integrata nella connessione temporale, in cui passato e futuro sono tenuti insieme dall'ininterrotta validità dell'umanità come valore normativo. Essa distrugge la continuità di una storia, in cui la soggettività civile ha iscritto le sue proprie norme universali.

Il sé storico è perduto nella sua capacità di appartenere all'umanità, se un gruppo di esseri umani nega sostanzialmente a un altro gruppo i valori connessi con l'umanità, legittimando con questa ragione e perpetrando il genocidio. La perdita storica del sé come parte dell'umanità è particolarmente drastica, se (come nel caso che riguarda noi tedeschi) questa negazione del criterio di umanità ha luogo nel contesto della *propria* (particolare) storia; poiché in questo caso avviene non all'esterno, ma all'interno della propria genesi (sebbene – a rigore – con la prospettiva dell'umanità del moderno pensiero storico, la nozione di esterno cessa di esistere).

Il XX secolo è sovraccarico di tali esperienze. Nel contesto di una cultura che concepisce se stessa come intrinsecamente legata all'idea di umanità, l'Olocausto può essere separato dagli altri crimini contro l'umanità solo al prezzo della sua specifica qualità di esperienza storica.

Che cosa significa affrontare queste esperienze? Prima di e sopra ogni cosa, significa rendersi conto che i criteri di generazione di senso fin qui culturalmente dominanti hanno perduto la loro validità per il discorso storico<sup>26</sup>. Una perdita non va però intesa come una completa liquidazione. (Liquidare i criteri di generazione di senso nel discorso storico secondo gli argomenti di un'ideologia decostruttivista significherebbe il suicidio culturale della soggettività moderna – una soggettività che dipende dalla categoria di eguaglianza, come base del rispetto reciproco nelle relazioni umane.) Riconoscere una perdita, senza liquidare ciò che è andato perduto – questo ci

<sup>26</sup> Questo è il modo in cui leggo la tesi del "break of civilization" proposta da Dan Diner, a commento dell'Olocausto (cfr. Diner 1986, 1986b, 1987, 1990: 111 sgg., in particolare).

riporta in modo stringente all'argomento del lutto elaborato dalla storia. A questa altezza, stiamo parlando di lutto storico, nel senso di umanità messa a confronto con l'esperienza storica di una drastica disumanità. In questo caso, il lutto potrebbe condurre al recupero del proprio sé, superando la mancanza di possibilità di collegamento con gli altri, che in effetti è essenziale per il sé. Il lutto dovrebbe consistere nel *riconoscere ciò che è andato perduto*. Questo implica due cose: in primo luogo, ammettere che l'umanità come concetto normativo è perduto o assente nell'esperienza storica; in secondo luogo, accettare che qualunque cosa sia andata perduta rimane propria (o meglio ancora: rimane propria in un modo nuovo e differente).

Che cosa significa questo per il criterio di identità storica basato sull'umanità? L'umanità, nel senso del "noi-ideale" della moderna soggettività, è privata della sua significanza storica, che fino a qui era considerata come parte integrante della cultura (o civilizzazione) propria di ognuno. Muore come una conseguenza dell'esperienza storica dei crimini contro l'umanità, che sono in effetti crimini contro il sé (o meglio: la sua disposizione mentale). Muore il sé, in quanto definito nella sua relazione con l'umanità. Da ciò, la post-modernità ha tratto una conclusione melanconica: essa non è più interessata all'orientamento verso l'umanità della soggettività moderna<sup>27</sup>. In tal modo, essa rende il soggetto delle società moderne disorientato e incapace di agire, esattamente nel punto in cui il contesto della sua vita reale – in termini di questioni politiche, sociali, economiche e ecologiche – è più connotato dalla sua oggettiva universalità: nella sua rivendicazione di diritti umani e di uguaglianza – come categoria regolatrice delle condizioni sociali –, nel processo di globalizzazione capitalistica e nel comune rischio di compromettere globalmente le risorse naturali della vita umana.

In contrasto con una tale melanconia, il lutto dovrebbe essere una conquista culturale. Il soggetto potrebbe recuperare la sua propria dimensione umana, procedendo al di là dell'esperienza mortale di un *break of civilization*. Questa modalità del lutto non includerebbe l'"incorporazione" di questa esperienza nella cultura, ma dovrebbe guardare ad essa come ad un

stimolo efficace, per mettere in risalto la validità di un orientamento verso l'umanità, con passione ma in maniera paziente e disciplinata.

Che cosa intendiamo per umanità ri-appropriata per mezzo del lutto? Che cosa intendiamo per umanità che è presente nella sua assenza? L'umanità non è più una fondazione assiologica di un'azione umana naturalmente giustificata per sé. In un discorso storico basato sul lutto, l'umanità è diventata alla lettera u-topica, perché ha perduto la sua posizione fissa e stabile nella *Lebenswelt* delle persone. In conseguenza della sua dislocazione, essa non può più essere assunta come base per il progetto di un mondo da creare (poiché ciò corrisponderebbe a una invocazione di morte e il mondo progettato sarebbe un'immagine fantasmatica e falsa). Come utopia, essa avrebbe uno *status* effusivo, meta-fisico in senso letterale, al di là della realtà di un mondo civilizzato. Essa ci sarebbe come suo parametro critico, come un fattore di disturbo nel controllo dei risultati della civilizzazione.

Ma che cosa intendiamo per *presenza* nella sua assenza? È più di una silhouette, di un'immagine di ciò che potrebbe essere, ma sfortunatamente (poiché le inclinazioni degli esseri umani sono quelle che sono) non è? Nella sua assenza, la nozione di umanità potrebbe essere non più di un "come se" dell'umana comprensione del mondo e di sé. Essa potrebbe tuttavia avere l'effetto di una forza mentale direttiva dell'azione umana, come un concetto regolativo per qualcosa che non può essere ottenuto, ma può essere messo in pratica. Essa sarebbe efficace non in senso trascendente (come meta-fisica empiricamente basata), ma in senso trascendentale, come un *medium* carico di valore per definizioni di senso stimolanti l'azione, che funziona da principio-guida nel processo di definizione di uno scopo. Si potrebbe parlare di *fiction* nel senso di un "come se" che genera realtà. In quanto perduta, la ri-appropriazione dell'umanità avviene nella forma di un "puntamento-base" nella direzione di una civilizzazione che si perfeziona; e il fatto che ciò non è stato ancora raggiunto, spinge l'uomo all'azione. Il recupero come fattore di perturbamento di valide e sicure norme andate perdute, conduce alla critica, all'utopia e alla motivazione a mantenere il proprio mondo in movimento, in una direzione obbligata da un vincolo contratto con queste norme.

(Traduzione dall'inglese di Rossana Lista)

<sup>27</sup> Karlheinz Bohrer definisce brillantemente l'"attrazione" per la "retorica melanconica" da parte delle scienze umane come «un luogo popolare di riposo in cui, a causa della fallimentare incapacità del discorso sulla modernità di andare oltre i suoi primi passi, una spaventata comunità scientifica nel frattempo raccoglie le forze per un nuovo quasi-teleologico progetto (o idee)»: Bohrer 1996: 40. Eroicamente egli imputa l'"assenza di futuro" (*Zukunftslosigkeit*) alle speranze nel futuro, con un radicale (ma fortunatamente solo) poetico congedo. La questione è in che misura le sue ripetute affermazioni contro ogni pensiero storico possano essere lette come un disperato tentativo di differire questo congedo nell'effettiva realtà storica. Ciò corrisponde al titolo del suo libro, in cui dal punto di vista categoriale il lutto ha la precedenza sulla melanconia (senza che le sue spiegazioni ne forniscano ragioni oggettive).

## Bibliografia di riferimento

- Ankersmit, F.R. (1988), *Historical Representation*, in «History and Theory», 27, pp. 205-228.
- Ankersmit, F.R. (1998), *Representation: History and Politics*, in H.W. Blanke, F. Jaeger, Th. Sandkühler, hrsg. von, *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag*, Böhlau, Köln, pp. 27-40.
- Ankersmit, F.R. (2001), *The Sublime Dissociation of the Past: Or How to Be(come) What One Is No Longer*, in «History and Theory», 40, pp. 295-323.
- Assmann, A. (1993), *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Campus, Frankfurt am Main.
- Bohrer, K. (1996), *Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Broszat, M., Friedländer, S. (1988), *Um die „Historisierung des Nationalsozialismus“. Ein Briefwechsel*, in «Vierteljahreshefte zur Zeitgeschichte», 36, pp. 339-372.
- Brumlik, M. (1988), *Im Niemandsland des Verstehens. Was kann heißen: Sich der Shoah zu erinnern und ihre Opfer zu betrauern?*, in W. Eschenhagen, hrsg. von, *Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit*, Luchterhand-Literaturverlag, Darmstadt, pp. 78-99.
- Brumlik, M. (1993), *Trauerarbeit und kollektive Erinnerung*, in M. Köppen, hrsg. von, *Kunst und Literatur nach Auschwitz*, Schmidt, Berlin, pp. 197-203.
- Diner, D. (1986a), *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus*, in Id., hrsg. von, *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Fischer, Frankfurt am Main, pp. 62-73.
- Diner, D. (1986b), *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit der Massenvernichtung*, in «Babylon», 1, pp. 23-33.
- Diner, D. (1990), *Perspektivenwahl und Geschichtserfahrung. Bedarf es einer besonderen Historik des Nationalsozialismus?*, in W.H. Pehle, hrsg. von, *Der historische Ort des Nationalsozialismus. Annäherungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 94-113.
- Erdheim, M. (1984), *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozeß*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Erdheim, M. (1998), *Zur psychoanalytischen Konstruktion des historischen Bewußtseins*, in J. Rüsen, J. Straub, hrsg. von, *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zur Geschichte (Erinnerung, Geschichte, Identität, vol. 2)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 174-193.
- Flaig, E. (1995), *Die pompa funebris. Adelige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der römischen Republik*, in O.G. Oexle, hrsg. von, *Memoria als Kultur*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 115-148.
- Giesen, B. (1991), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Giesen, B. (1993), *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Absenzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Giesen, B. (1999), *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hansen, K. (1997), "Day of National Mourning" in Germany, in G. Sider, D. Smith, eds., *Between History and Histories. The Making of Silences and Commemorations*, University of Toronto Press, Toronto, pp. 127-146.
- Koselleck, R., Jeismann, M., eds. (1994), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, Fink, München.
- Liebsch, B., Rüsen, J. eds. (2001), *Trauer und Geschichte (Beiträge zur Geschichtskultur, vol. 22)*, Böhlau, Köln.
- Miller, A. (1982), *Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Müller, K.E. (1987a), *Sterben und Tod in den Naturvölkern*, in H. Becker, et al., eds., *Im Angesicht des Todes. Ein internationales Kompendium*, EOS-V., St. Ottilien, pp. 49-89.
- Müller, K.E. (1987b), *Das magische Universum der Identität. Elementarformen des menschlichen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß*, Campus, Frankfurt am Main.
- Müller, K.E. (1997), *Der gesprungene Ring. Wie man Seele gewinnt und verliert*, Lamprecht, Frankfurt am Main.
- Rüsen, J. (1997a), *The Logic of Historization – Metahistorical Reflections on the Debate between Friedländer and Broszat*, in «History and Memory», vol. 9, no. 1&2, pp. 113-144.
- Rüsen, J. (1997b), *Passing into History: Nazism and the Holocaust beyond Memory*, in N. Arad Gulie, ed., *In Honor of Saul Friedländer on His Sixty-Fifth Birthday*, Indiana U. P., Bloomington, pp. 113-144.
- Rüsen, J. (1998), *Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften*, in J. Rüsen, M. Gottlob, A. Mittag, hrsg. von, *Die Vielfalt der Kulturen (Erinnerung, Geschichte, Identität, vol. 4)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 12-36.
- Rüsen, J. (2001a), *Historisch Trauern – Idee einer Zumutung*, in J. Rüsen, *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*, Böhlau, Köln, pp. 301-324.
- Rüsen, J. (2001b), *Holocaust-Memory and Identity-Building – Metahistorical Considerations in the Case of (West-) Germany*, in M.S. Roth, C.S. Salas, eds., *Disturbing Remains: Memory, History, and Crisis in the Twentieth Century*, The Getty Research Institute, Los Angeles, pp. 252-270.
- Rüsen, J. (2001), *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*, Böhlau, Köln.
- Rüsen, J. (2002), *Kann Gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte*, Kadmos, Berlin.
- Rüsen, J. (2002), *Weiji. Chuangshang yu rentong. (Crisis, Trauma, and Identity)*, in «Zhongguo xueshu» (China Scholarship), March, No. 9.
- Rüsen, J. [in corso di stampa], *Historical Thinking as Trauerarbeit. Burckhardt's Answer to Questions of Our Time*, in A. Cesana, L. Gossman, hrsg. von,

- Begegnungen mit Jacob Burckhardt (1818-1897) (Beiträge zu Jacob Burckhardt, vol. 4)*, Schwabe, Basel.
- Schellack, F. (1990), *Nationalfeiertage in Deutschland von 1871-1945*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Schneider, C., Stülke, C., Leineweber, B. (1996), *Das Erbe der Napola. Versuch einer Generationengeschichte des Nationalsozialismus*, Hamburger Edition, Hamburg.
- Stierlin, H. (1995), *Adolf Hitler. Familienperspektiven*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Wardi, I. (1997), *Siegel der Erinnerung. Das Trauma des Holocaust. Psychotherapie mit Kindern von Überlebenden*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- White, H. (1973), *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Johns Hopkins U.P., Baltimore.
- Winter, J. (1995), *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History*, Cambridge U.P., Cambridge.

Barnaba Maj

Rottura dei tempi – rottura del tempo

C'è una nota angosciata nell'ultimo testo di Benjamin *Über den Begriff der Geschichte* (1939-1940), quando parla di "Anticristo", di un nemico di fronte al quale neppure i morti saranno più al sicuro. Come ogni testo che a suo modo "fa epoca", anche questo può essere letto in molti modi. Come è giusto, la prima lettura deve essere interna. In base a questa, esso viene collocato nel quadro dello sviluppo finale della teoria benjaminiana della storia e delle polemiche da essa suscitate verso la fine degli anni trenta all'interno del gruppo francofortese, testimoniate in particolare dal carteggio con Max Horkheimer. Non estranea a questa, la seconda lettura delinea invece un cerchio molto più esterno e la collocazione che ne deriva è nel quadro del messianismo e della teoria della rivoluzione. È questa la linea di lettura oggi largamente prevalente. Intermedia tra le due, è possibile una terza lettura, in un certo senso forse la più interessante tra tutte, la quale presuppone una differente cornice: la riflessione sulla crisi abissale della civiltà europea e occidentale e sulla possibilità di una sua scomparsa. È una lettura "sintomatologica" e comparatistica. Ancor prima dell'avvento del nazismo nel 1933, soprattutto in Europa si configura appunto una linea di riflessione, che riguarda fondamenti e tradizione della civiltà europea. *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) di Sigmund Freud ne è forse l'espressione più significativa, quasi emblematica. Non si tratta semplicemente di "critica della modernità", nel senso poi chiarito per esempio da Alain Touraine e molti altri, bensì della constatazione del pericolo che le radici di questa civiltà possano essere estirpate e, quindi, distrutte.

In questo quadro storico comparato, la figura più significativa probabilmente non è Benjamin, ma Simone Weil. È all'occhio di questa pensatrice che dobbiamo la più acuta percezione dello *spostamento*, anzi del pericolo della sparizione dei confini dell'*ethos*, uno dei fattori fondamentali della concezione della storia, cui era giunto lo storicismo nell'elaborazione di Friedrich Meinecke. In un certo senso, infatti, il tema è proprio il binomio *ethos-kratos* che, sulla scia del modello delle considerazioni burckhardtiane sulla storia universale e della teoria dei fattori costitutivi della storia, Meinecke aveva posto al centro del pensiero e della scienza storica. Forse per ragioni politiche, Benjamin è più elusivo, laddove Weil punta al cuore del problema. Per la concezione greca, l'abuso della forza è dismisura o *hýbris*.