

Roberta Picardi. "Temporalità, antropologia dell'esperienza storica e memoria in Koselleck e in Ricœur", *Conceptos Históricos*, 5 (7), pp. 66-97.

RESUMEN

Este ensayo procura subrayar las convergencias y divergencias de la *Historik*, de Koselleck, y la hermenéutica de la condición histórica, de Ricœur. Para ello, se enfocará en el modo en el que ambos autores revisaron críticamente la analítica existencial del *Dasein*, de Heidegger, de modo de hacer frente a dos cuestiones estrechamente interrelacionadas: por un lado, el desarrollo de sus respectivas teorías del tiempo histórico; por el otro, la identificación de las determinaciones de la existencia humana, que hacen posible la historia y el conocimiento histórico. A la luz de este examen comparativo de la revisión de la analítica existencial de Heidegger por parte de Koselleck y Ricœur, la última parte de este ensayo confrontará sus respectivas concepciones de la relación entre historia y memoria.

Palabras clave: *Reinhard Koselleck, Paul Ricœur, tiempo histórico, temporalidad, historia y memoria.*

ABSTRACT

This essay aims at highlighting convergences and divergences between Koselleck's *Historik* and Ricœur's hermeneutics of historical condition. For this purpose, it will focus on the way both authors critically rework Heidegger's existential analytics of *Dasein*, in order to face two main questions, strictly interrelated: on one side, the development of their respective theories of historical time; on the other side, the identification of the determinations of human existence, which make history and historical knowledge possible. In the light of this comparative examination of Koselleck's and Ricœur's reworking of Heidegger's existential analytics, the final part of the essay will confront their respective conceptions of the relationship between memory and history.

Key words: *Reinhard Koselleck, Paul Ricœur, historical time, temporality, history and memory.*

Recibido el 7 de enero de 2019

Aceptado el 21 de abril de 2019

Temporalità, antropologia dell'esperienza storica e memoria in Koselleck e in Ricœur

Roberta Picardi

roberta.picardi@unimol.it
Università degli Studi del Molise, Italia



Questo saggio si propone di mettere a fuoco, in modo sistematico, le convergenze e divergenze tra la *Historik* di Koselleck e l'“ermeneutica della condizione storica” di Ricœur, a prescindere dal modo in cui quest'ultimo interpreta e adopera, nei propri scritti, le categorie e le analisi dello storico tedesco. A tale scopo, l'attenzione verrà concen-

trata sul modo in cui sia Ricœur sia Koselleck rielaborano criticamente l'analitica esistenziale di Heidegger,¹ per affrontare i due nodi tematici distinti –per quanto intrecciati– che sono al centro della loro riflessione sulla storia: da un lato, la teoria del tempo storico; dall'altro, il tentativo di identificare le determinazioni dell'agire e patire umani, che rendono possibili sia il corso della storia sia la ricerca e la narrazione storiche. Alla luce di quest'analisi comparativa della revisione critica cui Koselleck e Ricœur sottopongono l'analitica esistenziale heideggeriana, l'ultima parte del saggio confronterà il modo in cui i due autori concepiscono il rapporto tra memoria e storia, evidenziando le ragioni teoriche che –al di là delle divergenze in merito alla nozione di “memoria collettiva”– li inducono ad assumere posizioni per molti aspetti contigue, all'interno del dibattito sulla memoria dei crimini del XX secolo.

1 Quest'impostazione riprende e sviluppa una direzione di ricerca abbozzata nel saggio di Alexandre Escudier. “L'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur”, *Archives de Philosophie*, Vol. 74, N° 4, 2011, pp. 581-597.

Le “estasi” del tempo storico

La concezione narratologica del tempo storico come terzo tempo – che risulta dall’iscrizione del tempo vissuto nel tempo cosmico, grazie ai connettori utilizzati nel racconto storico – rappresenta un fattore che distingue in modo indubbio l’approccio di Ricœur da quello di Koselleck,² che rivendica, contro Gadamer, la dimensione pre- ed extra-linguistica della storia.

A prescindere da questa divergenza, la riflessione di Koselleck e l’indagine di Ricœur sul “tempo della storia” – non in quanto storia semplicemente narrata, bensì in quanto “storia fatta e subita dagli uomini” – si incontrano, in quanto poggiano su un presupposto comune: l’idea che la linea di demarcazione tra il tempo della natura ed il tempo storico – in quanto “tempo dell’interazione umana” – risieda nella mediazione fenomenologica dell’esperienza umana, ossia nell’intima tensione³ tra passato, presente e futuro propria del tempo vissuto,⁴ alla quale vanno ricondotti tutti i diversi strati temporali del processo storico, con i loro ritmi e caratteri differenti. Nella teoria del tempo storico di Koselleck quest’idea si traduce notoriamente nel ruolo centrale che egli attribuisce all’aspettativa e all’esperienza, collocandole – “a un livello (...) difficilmente superabile di generalità” – tra le categorie formali che “costituiscono la storia e insieme la sua conoscenza, (...) precisamente in quanto indicano e producono la connessione interna tra il passato e il futuro nello ieri, nell’oggi o nel domani”.⁵ Nella propria ermeneutica della coscienza storica Ricœur esprime e declina tale idea, assumendo la coppia koselleckiana esperienza/aspettativa come punto di partenza del proprio tentativo di “pensare la storia” come “*mediazione imperfetta*” tra aspettativa, tradizione e forza del presente.⁶

Come si è anticipato, sia Koselleck sia Ricœur riflettono su quest’intricco dialettico tra le tre estasi del tempo storico, prendendo le mosse dall’analisi della temporalità dell’Esserci delineata nella seconda sezione

2 Su questa divergenza insiste, in modo unilaterale, Angelika Epple. “Natura Magistra Historiae? Reinharts Kosellecks transzendente Historik”, *Geschichte und Gesellschaft*, Vol. 32, N° 2, 2006, pp. 201-213.

3 Vedere Reinhart Koselleck. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 12.

4 Vedere Paul Ricœur. *Temps et récit*. Tome I. Paris, Seuil, 1983, p. 331. Si tratta di alcuni passaggi in cui Ricœur mette in guardia contro le conseguenze di una “lunga durata” che non conducesse all’evento: in questo caso la lunga durata si trasformerebbe in un tempo senza presente, senza passato e senza futuro ed il tempo costruito dallo storico non avrebbe più niente a che fare con il “tempo storico”, perché sarebbe indistinguibile dal tempo della natura.

5 Reinhart Koselleck. “‘Erfahrungsraum’ und ‘Erwartungshorizont’ - zwei historische Kategorien”, in *Vergangene Zukunft...*, pp. 349-375, qui p. 353.

6 Vedere Paul Ricœur. *Temps et récit*. Tome III. Paris, Seuil, 1985, p. 300.

di *Essere e tempo*, in cui Heidegger stabilisce una distinzione e una gerarchia tra i diversi livelli di temporalizzazione dell'esperienza umana del tempo, presentandoli in un ordine di derivazione ed autenticità decrescenti: in primo luogo, la "temporalità" originaria [*Zeitlichkeit*], ossia il "fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentante", in cui consiste la costituzione temporale della cura, caratterizzata dal "primato dell'avvenire";⁷ in secondo luogo, la "storicità" [*Geschichtlichkeit*], intesa come "estensione dell'Esserci fra la nascita e la morte", cui è connesso lo spostamento di accento dall'avvenire al passato;⁸ infine, l'"essere-dentro-il-tempo" o l'"intra-temporalità" [*Innerzeitigkeit*] dell'"utilizzabile e della semplice presenza", legato alla condizione di essere-preso gli enti intra-mondani e contraddistinto dal primato del presente.⁹

La revisione cui Koselleck e Ricœur sottopongono l'analisi heideggeriana della temporalità dell'Esserci segue inoltre un orientamento comune, riconducibile all'influenza di Karl Löwith, la cui interpretazione della filosofia heideggeriana costituisce un filtro importante della ricezione di *Essere e tempo*, sia per lo storico tedesco sia per il filosofo francese. Entrambi fanno, infatti, proprie e sviluppano le due principali obiezioni che Löwith rivolge alla filosofia heideggeriana della storicità.¹⁰

La prima obiezione concerne il carattere solipsistico e "radicalmente monadico" dell'analisi heideggeriana del *Dasein*¹¹ che –come nota Ricœur– avrebbe impedito a Heidegger di risalire "dalla storicità singolare" a una "storia comune"¹² e al "tempo comune" e "pubblico" della storia, inaccessibile se si parte "da una temporalità così radicalmente privatizzata dall'essere per la morte".¹³ Una critica analoga è formulata, sin dai

7 Martin Heidegger. *Essere e Tempo*. Milano, Longanesi, [1927] 1976, § 65, pp. 392 e 395.

8 Vedere Martin Heidegger. *Essere e Tempo...*, § 72, p. 448.

9 Vedere Martin Heidegger. *Essere e Tempo...*, § 80, pp. 492-502.

10 Sul ruolo di Löwith nella concezione koselleckiana e ricœuriana della storia, mi permetto di rimandare al mio saggio: Roberta Picardi. "Penser l'histoire" dónde abre ? habría que reemplazarla por la comilla simple (!) après Löwith. Koselleck et Ricœur", *Revue Germanique Internationale*, Vol. 25, 2017, pp. 119-143, di cui questo primo paragrafo riepiloga i principali risultati teorici.

11 Si tratta di una critica che Löwith rivolge all'analisi esistenziale di Heidegger a partire dalla sua tesi di abilitazione: Karl Löwith. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928). Egli la riprende e sviluppa nel saggio: "Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschichte" (in Karl Löwith. *Heidegger Denker in Dürftiger Zeit*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1953, p. 48). Sul rapporto ambivalente di Löwith con l'opera di Heidegger, si rinvia all'articolo illuminante di Henning Trüper. "Löwith, Löwith's Heidegger, and the Unity of History", *History and Theory*, Vol. 53, N° 1, 2014, pp. 45-68.

12 Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, pp. 112-113.

13 Paul Ricœur. *Temps et récit I...*, p. 128. La fondatezza di questo argomento –d'ispirazione löwithiana– è contestata nel saggio illuminante di Françoise Dastur. "La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger", *Archives de Philosophie*, Vol. 74, N° 4, 2011, pp. 565-580.

saggi degli anni Settanta,¹⁴ da Koselleck, che si riallaccia esplicitamente agli argomenti di Löwith.¹⁵

La seconda obiezione di Löwith riguarda il mancato sviluppo delle feconde possibilità di pluralizzazione iscritte nella nozione heideggeriana di temporalità estatica come “originario ‘fuori-di-sé’, in sé e per sé”:¹⁶ per Löwith, in Heidegger tale pluralizzazione è inibita dalla persistente esigenza di unità teleologica e di totalità che ispirerebbe l’identificazione heideggeriana tra la temporalità autentica dell’Esserci e l’essere-per-la-morte, nel senso di “poter-essere-un-tutto” nella “decisione anticipatrice”.¹⁷ Sulla scia di queste osservazioni critiche di Löwith, sia Koselleck sia Ricœur rielaborano l’analitica heideggeriana dell’esperienza temporale del *Dasein*, sforzandosi di radicalizzarne la “vocazione pluralizzante”: a questo scopo –pur recependo la tesi heideggeriana del primato dell’avvenire– entrambi la dissociano dalla nozione di “essere-per-la-morte” e la relativizzano, rifiutando la gerarchizzazione che Heidegger stabilisce tra i diversi livelli di temporalizzazione dell’esperienza umana del tempo, in ordine di originarietà ed autenticità.

Per quanto riguarda Koselleck, il titolo stesso della sua più nota raccolta di saggi –ossia *Futuro passato*– rivela come egli abbia fatto propria la tesi heideggeriana del primato dell’avvenire, trasponendo a livello delle comunità¹⁸ l’idea heideggeriana secondo la quale l’oggetto della storiografia non si riduce ai “fatti”, ma rinvia piuttosto al possibile, cioè alle proiezioni del *Dasein* “essente-stato”.¹⁹ Inoltre –com’è stato notato– egli definisce formalmente il rapporto tra spazio d’esperienza e orizzonte d’aspettativa, conferendo una priorità all’attesa, “al livello delle dinamiche semantiche concrete”.²⁰ Non è, però, stato notato un elemento altrettanto significativo, ossia il fatto che Koselleck disgiunge il primato dell’avvenire dalla questione del “poter-essere-un-tutto”, che Heidegger associa all’“essere-per-la-morte” del *Dasein*.²¹ Nel definire i “modi d’essere differenziati” dell’esperienza e dell’aspettativa, Koselleck insiste al

14 Vedere Reinhart Koselleck. “Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft (1972)”, in Reinhart Koselleck: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, pp. 298-316, in particolare, p. 299.

15 Vedere Reinhart Koselleck. “Historik und Hermeneutik (1985)”, in *Zeitschichten...*, pp. 97-118, in particolare, pp. 100-101 e p. 110.

16 Martin Heidegger. *Essere e tempo...*, § 65, p. 395.

17 Vedere Martin Heidegger. *Essere e tempo...*, § 53, pp. 323-324 e § 62, pp. 369-375.

18 Vedere David Carr. “Review of *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, by Reinhart Koselleck and Keith Tribe”, *History and Theory*, Vol. 26, N° 2, 1987, pp. 197-204, in particolare, pp. 198-199.

19 Vedere Martin Heidegger. *Essere e tempo...*, § 76, pp. 471-472.

20 Alexandre Escudier. “‘Temporalisation’ et modernité politique: penser avec Koselleck”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 64, N° 6, 2009, pp. 1269-1301, qui p. 1277.

21 Vedere Martin Heidegger. *Essere e tempo...*, § 62, pp. 369-375.

contrario sull'incompiutezza che è tipica dell'attesa, sottolineando che solo l'esperienza "proveniente dal passato" può agglomerarsi "in un tutto", mentre l'esperienza "che è ancora da fare, anticipata sotto forma d'aspettativa", si divide "in un'infinità di momenti temporali".²² Heidegger stesso non aveva del resto mancato di mettere in rilievo questo aspetto, svalutando l'attesa in quanto modalità inautentica di "rapportarsi al possibile", che egli oppone alla "decisione anticipatrice".²³

Una volta dissociato dalla questione della totalità, il tema del primato dell'avvenire è ripreso da Koselleck non per affermare una gerarchia stabile tra le dimensioni del tempo—in termini di autenticità—ma solo allo scopo di portare alla luce quella "tensione" ed asimmetria tra esperienza ed aspettativa che ai suoi occhi costituisce la fonte del tempo storico, in quanto "suscita in modo ogni volta diverso delle soluzioni nuove".²⁴ Allo scopo di mettere in rilievo questa tensione, egli non esita a utilizzare le nozioni gadameriane di "esperienza" ed "orizzonte", pur rielaborandole e sottoponendole a una torsione profonda. Nonostante il rifiuto dell'anti-metodologismo di Gadamer,²⁵ è sulle orme di quest'ultimo, infatti, che Koselleck definisce l'esperienza come "passato attuale", insistendo sul carattere dialettico e sulla portata inter-soggettiva dell'integrazione del passato nel presente che in essa si realizza.²⁶ Inoltre—pur spostando la metafora spaziale dell'orizzonte al campo dell'aspettativa—²⁷ Koselleck resta molto prossimo a Gadamer nel modo di concepire il legame tra esperienza, orizzonte e aspettativa. Utilizzando la metafora dell'orizzonte, Koselleck rinvia, infatti, al "limite assoluto", per quanto mobile, contro il quale si scontra ogni "prospettiva del futuro, nonostante i pronostici possibili"²⁸ si tratta dello stesso limite posto alla "potenza di fare" e all'arroganza della "ragione organizzatrice", che Gadamer richiama in *Verità e metodo*, quando descrive l'"esperienza verace" della finitezza umana, affermando che essa consiste nello "scoprire che, in esseri finiti, non c'è attesa o progetto" che non sia "limitato".²⁹

Soltanto se si tiene nel dovuto conto la presenza di questi motivi gadameriani all'interno della teoria del tempo storico di Koselleck, è possibile

22 Reinhart Koselleck. "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont'...", p. 356.

23 Martin Heidegger. *Essere e tempo...*, § 53, pp. 318-319.

24 Reinhart Koselleck. "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont'...", p. 358.

25 Vedere Reinhart Koselleck. "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont'...", p. 354. Koselleck insiste in modo marcato sul momento metodico come componente costitutiva dell'esperienza—riferendosi a Kant—nel saggio "Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze", in: *Zeitschichten...*, pp. 27-77.

26 Vedere Reinhart Koselleck. "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont'...", p. 359.

27 Vedere Reinhart Koselleck. "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont'...", p. 356.

28 Reinhart Koselleck. "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont'...", p. 356.

29 Hans Georg Gadamer. *Wahrheit und Methode*. I, Tübingen, Mohr, 1986, p. 363.

valutare in modo equilibrato il rapporto tra quest'ultima e l'ermeneutica della coscienza storica di Ricœur. Il punto che merita attenzione è, in particolare, l'abbinamento che Ricœur stabilisce tra la coppia concettuale koselleckiana "spazio d'esperienza/orizzonte d'aspettativa" e la nozione di "esser-affetti dalla storia",³⁰ di dichiarata ispirazione gadameriana. Per alcuni interpreti, infatti, con tale abbinamento Ricœur si discosterebbe da Koselleck, sforzandosi di integrare due modi di temporalizzazione opposti, che procedono rispettivamente dal "progetto dell'avvenire" – secondo l'orientamento privilegiato da Heidegger e ripreso dallo storico tedesco – e dall'influenza del passato mediato riflessivamente nel presente, secondo l'approccio di Gadamer.³¹ Questa presunta divergenza risulta però notevolmente ridotta, se si considerano due punti.

In primo luogo, va osservato che, in realtà, anche Ricœur non presenta i due modi di temporalizzazione – a partire dall'avvenire o a partire dal passato – come equivalenti. Piuttosto, egli condivide con Koselleck l'esigenza di riconoscere e fare spazio, "almeno in un senso", alla tesi heideggeriana del primato dell'avvenire. Quest'esigenza sottende sia la scelta di inquadrare l'intera considerazione della dialettica tra le tre estasi del tempo storico nella cornice del "progetto della storia",³² sia la decisione di cominciare l'analisi ternaria della coscienza storica "attraverso la nozione di *orizzonte d'aspettativa*".³³ Per Ricœur, infatti, quest'ultima corrisponde "puntualmente" all'"essere-in-avanti-di-sé" [*Sich-vorweg-sein*] di Heidegger,³⁴ ma ha il vantaggio di arricchirlo, in quanto esprime nel modo più efficace la sua trasposizione nella dimensione "pratica" e sul "piano *dialogico* di una storia comune".³⁵ In particolare, Ricœur apprezza la nozione koselleckiana di aspettativa, in quanto essa permette di tematizzare il primato del futuro liberandolo dalla "chiusura interna" che "l'essere-per-la-morte impone a ogni anticipazione". E' in questa prospettiva che Ricœur valorizza l'associazione koselleckiana tra i termini "orizzonte" ed "aspettativa", evocando la "potenza" di "superamento" che contraddistingue l'aspettativa – diretta all'"apertura delle prospettive" – rispetto all'esperienza, che tende al contrario all'integrazione.³⁶

In secondo luogo, si è appena visto che la relativizzazione del primato

30 Vedere Marc de de Launay. "Les temps de l'histoire", *Cités*, Vol. 1, N° 1, 2008, pp. 43-52.

31 Vedere Hans Georg Gadamer. *Wahrheit und Methode...*, pp. 352-368.

32 Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 300.

33 Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 367.

34 Vedere Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 367.

35 Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 367. Come Ricœur sottolinea – parafrasando Koselleck – l'attesa è, infatti, un "termine abbastanza vasto" da includere tutte le manifestazioni, affettive o razionali e private o comuni, che sono rivolte all'avvenire (vedere Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 302).

36 Vedere Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, pp. 376-377.

heideggeriano dell'avvenire – che Ricœur compie in modo energico, insistendo sul carattere “co-originario” delle tre estasi e dei diversi modi di temporalizzazione³⁷ non è affatto assente in Koselleck che, proprio in questa prospettiva, non esita a integrare nella categoria di *Erfahrungsraum* la lezione di Gadamer sull’“implicazione storica” di ogni esperienza.³⁸ Certo, l'energica ed espressa riabilitazione del “presente storico” – in quanto tempo dell’“iniziativa” – costituisce un tratto distintivo dell'ermeneutica ricœuriana della coscienza storica, per la connotazione etica che esso imprime al presente. Tuttavia – in modo analogo a Ricœur – anche Koselleck non sembra considerare significativo il contrasto tra “Agostino, che parte dal presente, e Heidegger, che parte dal futuro”,³⁹ insistendo piuttosto sullo sforzo, comune a entrambi, di concepire la dialettica e l'intreccio reciproco delle tre dimensioni del tempo.

La messa a fuoco di questo punto d'intersezione – cioè l'esigenza di radicalizzare l'intima differenziazione del tempo storico e l'implicazione reciproca delle tre estasi temporali – permette di ridimensionare anche l'apparente distanza tra Ricœur e Koselleck relativamente al problema della continuità e discontinuità del processo storico. Sulla base della re-interpretazione e della scomposizione alla quale sottopone la nozione gadameriana di *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, in *Tempo e racconto* Ricœur perviene a presentare come un “trascendentale del pensiero della storia” – allo “stesso titolo delle nozioni di orizzonte d'aspettativa e spazio d'esperienza” – anche la “tradizionalità”, intendendo con quest'espressione non i contenuti della tradizione e le loro pretese veritative, bensì un peculiare tipo formale di temporalizzazione: lo “stile formale di connessione che assicura la continuità della ricezione del passato”, riflettendo la correlazione tra l'efficienza della storia ed il nostro essere-affetti dal passato. Quest'insistenza sulla continuità può a prima vista apparire difficilmente conciliabile con l'enfasi che, almeno nei primi scritti, Koselleck pone sulla discontinuità tra la modernità e ciò che la precede. Tuttavia, non bisogna dimenticare che, al di là dell'evoluzione

37 Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 141 (vedere anche Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 2000, p. 458 e p. 491). Sulla differenza tra il modo in cui Heidegger e Ricœur concepiscono la co-originarietà delle tre estasi del tempo e dei tre modi di temporalizzazione, si rinvia al libro eccellente di Inga Röhmer. *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Dordrecht, Springer, 2010, pp. 264-276, in particolare, p. 268.

38 Ricœur stesso non manca di cogliere e sottolineare l'ispirazione gadameriana della nozione di “spazio d'esperienza”. Vedere Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 302, nota 1.

39 Nel volume *Vergangene Zukunft* Koselleck non insiste sull'opposizione tra il “triplo presente” agostiniano e la tesi heideggeriana del primato dell'avvenire (vedere Reinhart Koselleck. “Erfahrungsraum und Erwartungshorizont’...”, p. 355, nota 4). In altre occasioni, sia Ricœur sia Koselleck descrivono in termini di aporia il rapporto tra la visione agostiniana del presente come “origine” e la svalutazione heideggeriana di esso come “transito”, ma senza privilegiare nessuno dei due poli dell'opposizione (vedere per esempio Reinhart Koselleck. “Stetigkeit und Wandel aller Zeitgeschichten”, in: *Zeitschichten...*, pp. 246-264, in particolare, pp. 247-248).

sul tema riscontrabile nell'itinerario speculativo di Koselleck,⁴⁰ la teoria koselleckiana delle temporalità storiche è, in virtù del suo radicamento nel tempo fenomenologico, in una tensione costitutiva con ogni teoria delle periodizzazioni, che postuli una discontinuità radicale tra epoche differenti. Un simile presupposto risulta, infatti, difficilmente conciliabile con l'idea di una moltitudine di strati temporali che, sia a livello della storia sociale sia a livello della storia dei concetti, si incrociano in uno stesso spazio d'esperienza, determinando la "contemporaneità del non contemporaneo". Inoltre, esso rischia anche di cristallizzare i periodi storici, recidendoli dalla dialettica viva tra passato, presente e futuro ed impedendo così la comprensione del fatto che il passato può essere e viene percorso secondo direzioni molteplici.⁴¹ E' proprio quest'apertura del passato che, sulle orme di Heidegger, sia Koselleck sia Ricœur intendono preservare, pur mantenendo ferma la distinzione tra il passato in quanto "essente-stato" ed il passato in quanto assolutamente concluso: distinzione senza la quale per entrambi verrebbe meno quella distanza che per entrambi è condizione di possibilità della storiografia e della sua funzione critica.⁴²

Ciò che distingue Koselleck e Ricœur –per quanto riguarda il modo di concepire il tempo della storia– è piuttosto il diverso grado di radicalità della "pluralizzazione" alla quale entrambi sottopongono l'analitica heideggeriana dell'esperienza temporale del *Dasein*.

Ricœur non abbandona la "questione" heideggeriana del "tempo come totalità", ma si limita a dissociarla dall'essere-per-la-morte, collegandola piuttosto al "desiderio d'essere", che costituisce il principale ancoraggio ontologico della sua antropologia dell'uomo capace.⁴³ In virtù di tale spostamento, egli concepisce il "potere essere un tutto

40 Questo slittamento si coglie in modo chiaro comparando il saggio del 1977 "Neuzeit". Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe" –pubblicato in *Vergangene Zukunft...*, pp. 340-348– e quello del 1989 "Wie neue ist die Neuzeit?", ripreso in: *Zeitschichten...*, p. 225-239. Koselleck riconsidera in modo auto-critico l'idea della discontinuità radicale della *Neuzeit* anche in "Wiederholungsstrukturen in Sprache und Geschichte", in: Reinhart Koselleck. *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte: Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, pp. 98-99.

41 Su questo punto è stata per la prima volta richiamata l'attenzione da John Zammito, nella sua recensione a *Zeitschichten* (John Zammito. "Koselleck's Philosophy of Historical Times(s) and the Practice of History", *History and Theory*, Vol. 43, N° 1, 2004, pp. 24-35, in particolare, p. 33). In modo significativo, Zammito contrappone la teoria koselleckiana dei tempi storici al concetto foucaultiano di "cesura epistemologica", che in *Temps et récit* Ricœur critica e rifiuta, in nome della nozione di "tradizionalità" (vedere Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, pp. 392-394). In proposito, vedere anche il saggio illuminante di Helge Jordheim. "Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiples Temporalities", *History and Theory*, Vol. 51, N° 2, 2012, pp. 151-171.

42 Vedere Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai zwischen Erinnerung und Geschichte", in *Vom Sinn und Unsinn...*, p. 250; Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 473-475.

43 Vedere Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 365.

della cura” come un’integralità aperta, che si manifesta sotto forma di “esigenza di totalizzazione nella dispersione”. E’ questa esigenza aperta di totalizzazione che Ricœur cerca di esprimere nella sua ermeneutica del tempo storico, attraverso una considerazione pensante della storia che –pur rinunciando alla pretesa di raggiungere la trasparenza concettuale del sapere assoluto e pur riconoscendo la pluralità irriducibile di racconti ed intrighi– non rinuncia però a “pensare la storia come una”, assumendo come presupposto la triplice idea “di un tempo unico, di una storia unica e di un’unica umanità”.⁴⁴ Precisamente, in *Tempo e racconto* Ricœur concepisce questa idea –alla quale attribuisce lo statuto “pratico” e dialogico di “idea regolatrice” e “direttrice”, capace di orientare la prassi umana nella storia– sulla scorta dell’“ideale” habermasiano di una “comunicazione senza limiti ed ostacoli”;⁴⁵ in questo modo, egli sposta le categoria koselleckiane di spazio d’esperienza/orizzonte d’aspettativa nel quadro di una considerazione teleologica della storia di ispirazione kantiana e post-hegeliana, imprimendo ad esse un esplicito valore normativo: per Ricœur è un “dovere etico-politico” preservare la tensione equilibrata tra esperienza ed aspettativa, per evitare l’eccessivo “restringimento dell’esperienza” che –privando l’aspettativa di ogni ancoraggio e di quel bagaglio di mediazioni simboliche senza le quali essa non può tradursi in realtà– non può che renderla vuota, inefficace e nociva.⁴⁶

Questo considerazione teleologica della storia contrasta in modo netto con l’approccio di Koselleck, che a ragione è stato definito come il pensatore delle “storie al plurale”. Koselleck non manca di evocare e denunciare i rischi legati alla crescita esponenziale della distanza tra spazio d’esperienza e orizzonte d’aspettativa che ha avuto inizio con la *Sattelzeit*, insistendo sulla necessità di non trascurare le “strutture di ripetizione” insite in ogni esperienza.⁴⁷ Tuttavia, tale denuncia si colloca all’interno di una cornice argomentativa che –mirando a offrire una radicale “critica dell’ideologia” della modernità e del progresso– non lascia spazio per nessuna “idea regolatrice” e “direttrice” della storia. Sotto questo rispetto, non si può dunque non rilevare lo scarto profondo tra Ricœur e Koselleck, che evita in modo deliberato ogni forma di teleologismo, restando in questo fedele all’insegnamento di Löwith, secondo il quale ogni riferimento a un *telos* della storia –comunque esso venga concepito– rischia di compromettere il riconoscimento della pluralità delle storie.

44 Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 370.

45 Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, pp. 326-328.

46 Vedere Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, pp. 312-313.

47 Vedere Reinhart Koselleck. “Erfahrungsraum’ und ‘Erwartungshorizont’...”, p. 375.

Le determinazioni dell'“agire e patire” storico

E' proprio per evitare ogni forma di teleologismo storico –senza però cadere nel rischio del relativismo storicista– che Koselleck avverte l'esigenza di identificare, sulla scia di Heidegger, quei “criteri formali dell'agire e patire storici”,⁴⁸ che fungono da condizioni di possibilità delle storie reali e della conoscenza storica: se il carattere trascendentale e costante di tale “determinazioni differenziali antropologiche” permette di evitare il relativismo, per Koselleck soltanto il loro carattere formale –aperto a tutti i contenuti possibili– può garantire la pluralità irriducibile delle storie,⁴⁹ contro ogni visione teleologica e unificata del corso storico.

Per Ricœur, invece, è possibile evitare il rischio del relativismo storicista solo mettendo a fuoco il radicamento ontologico del “potere di fare memoria” e del “potere di fare storia” nel “desiderio d'essere” che ci costituisce, secondo l'ontologia dell'ipseità delineata in conclusione di *Sé come un altro*. Per questo motivo, nella parte conclusiva di *La memoria, la storia e l'oblio*, Ricœur sviluppa un'ontologia della condizione storica in cui non si confronta con Koselleck, bensì direttamente con Heidegger, con il quale condivide una concezione ontologica del “comprendere” come modo d'essere fondamentale dell'esistenza umana.

Il fattore che –a prescindere da questa importante divergenza e dalla differenza dei livelli sulle quali si situano– permette di confrontare le indagini meta-storiche di Koselleck e di Ricœur sulle condizioni di possibilità della storia risiede non solo nel comune punto di partenza heideggeriano. Determinante è piuttosto anche il nesso costitutivo e fondante che Ricœur istituisce tra l'ontologia dell'ipseità e l'antropologia filosofica dell'uomo capace, rigettando espressamente la marca dell'inautenticità che l'ontologia fondamentale heideggeriana pone sulla dimensione dell'agire sociale e sull'uomo, in quanto “soggetto empirico di tale agire e patire”.⁵⁰ A ciò va aggiunto che la “veemenza ontologica” di Ricœur contrasta in modo dichiarato il medesimo rischio che anche Koselleck intende scongiurare, individuando – in polemica con l'ermeneutica universale di Gadamer –le condizioni pre- ed extra-linguistiche della storia: il rischio– insito in tutti gli approcci fondati sulla tesi secondo la quale “tutto è linguaggio” –di perdere di vista l'ordine

48 Reinhart Koselleck. “Über die Theoriebedürftigkeit...”, pp. 300-301.

49 Questa posizione è sostenuta da Koselleck sin dagli inizi degli anni Cinquanta, come è testimoniato dalla lettera di Koselleck a Carl Schmitt del 21 gennaio 1953, il cui contenuto è riferito e analizzato in: Niklas Olsen. *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. New York, Berghahn, 2012, pp. 58-69.

50 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 462-463

extra-linguistico, con la conseguente “incapacità di rendere conto dell’*agire* umano come agire che accade effettivamente nel mondo”-.⁵¹

Alla luce di queste premesse, si tratta di mettere a fuoco in modo puntuale le divergenze tra l’“antropologia storica” di Koselleck e l’“ontologia del sé in quanto soggetto agente e sofferente”, correlata all’antropologia filosofica dell’uomo capace di Ricœur.

Come emerge in modo chiaro dal testo della conferenza *Historik und Hermeneutik*, per identificare le condizioni di possibilità delle storie reali e della scienza storica Koselleck ritiene necessario “allargare l’impianto categoriale” dell’analitica esistenziale heideggeriana.⁵² Questo allargamento risponde innanzitutto all’esigenza di fondare e rendere concepibile la finitezza specifica dell’esistenza storica dell’uomo che, in virtù della costituzione intra-umana dei tempi storici, presenta per Koselleck delle determinazioni peculiari, non deducibili dalla determinazioni della finitezza dell’Esserci in quanto esistenza singolare. In particolare –declinando in modo originale la denuncia löwithiana del carattere solipsistico del *Dasein*– Koselleck afferma che l’uomo, in quanto esserci singolo, non solo “non è ancora aperto agli altri uomini”, ma soprattutto “non è libero nella sua gravidanza conflittuale [*Konfliktträchtigkeit*] con i propri simili”.⁵³ E’ questo carattere gravido di conflitti delle relazioni interumane che Koselleck intende fondare, attraverso l’identificazione delle categorie formali dell’agire e patire storici.

In questa prospettiva, in *Historik und Hermeneutik* egli presenta il “poter-uccidere” –o meglio il “potersi-uccidere-reciprocamente”, di matrice hobbesiana– come una categoria “co-originaria” [*gleichursprünglich*] rispetto allo heideggeriano “essere-per-la-morte”, almeno in riferimento all’esserci in quanto esistenza storica.⁵⁴ Negli scritti posteriori, Koselleck non menziona il binomio “essere-per-la-morte/potersi uccidere reciprocamente” tra le “figure fondamentali” alle quali ricondurre tutte le storie, che egli riduce alle tre coppie opposizionali di carattere più generale: “interno/esterno”, “sopra/sotto”, “prima-dopo”.⁵⁵ Tuttavia, il binomio “essere-per-la-morte/poter-uccidere” –che Koselleck implicitamente identifica, sulla scorta di Hobbes, come la condizione trascendentale della genesi di ogni auto-organizzazione umana– svolge in

51 Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990, pp. 349-350.

52 Vedere Reinhart Koselleck. “Historik und Hermeneutik (1985)”, in: *Zeitschichten...*, pp. 97-118, in particolare, p. 101.

53 Reinhart Koselleck. “Historik und Hermeneutik...”, p. 101.

54 Vedere Reinhart Koselleck. “Historik und Hermeneutik...”, p. 102. Come il termine “co-originario” attesta in modo chiaro –a differenza di quanto sostenuto da Alexandre Escudier (vedere “‘Temporalisation’ et modernité politique...”, p. 43)- Koselleck non attribuisce affatto un “rango ontologico superiore” al “poter-uccidere”, nella piena consapevolezza del nesso costitutivo tra quest’ultimo e l’anticipazione della propria morte, da parte di ogni uomo.

55 Vedere Reinhart Koselleck. “Einleitung”, in *Zeitschichten...*, pp. 9-16, in particolare, p. 16.

realtà, dal punto di vista logico, un ruolo fondativo rispetto alle coppie “interno/esterno” e “sopra/sotto”, con le loro rispettive specificazioni, ossia “amico-nemico” e “pubblico/segreto”, da un lato, e “servo/padrone” e “vincitori/vinti”, dall’altro.⁵⁶

Da un lato, l’opposizione “sopra-sotto” non può essere scissa dalla tematica del “potersi-uccidere-reciprocamente”: quest’ultimo costituisce, infatti, la radice primaria dei rapporti gerarchici di dominio e dipendenza –regolati secondo la relazione sopra/sotto– che Koselleck considera come un elemento insopprimibile e costante di ogni auto-organizzazione umana, a prescindere dalle modificazioni che possono avvenire a livello delle forme e dei fondamenti di legittimazione del dominio.⁵⁷

Dall’altro, l’opposizione “interno-esterno” cala il “poter-uccidere-dover morire” nella “spazialità storica”,⁵⁸ di cui essa è il fattore costituente: per Koselleck, la coppia interno/esterno rappresenta, infatti, “la forma minima” di soddisfacimento del bisogno che l’uomo ha di delimitare il proprio ambiente, “per poter essere e restare capace di agire”.⁵⁹ L’opposizione interno/esterno si trova a monte di altre due coppie oppozionali che, pur restando nell’ambito delle condizioni formali di possibilità di tutte le storie, presentano una maggiore concretezza. La prima è la coppia schmittiana “amico/nemico”, che Koselleck assume come espressione formale delle finitezze che affettano le “storie” di tutte le “auto-organizzazioni umane”.⁶⁰ La ragione che induce Koselleck ad assumere questa coppia schmittiana tra le condizioni formali di possibilità di tutte le storie risiede in una precisa esigenza polemica: il rifiuto dell’universalismo illuministico e dell’“introduzione del concetto di umanità nella realtà politica”, che nella prospettiva koselleckiana –ben lungi dall’annullare la distinzione insopprimibile tra interno ed esterno o amico-nemico– in realtà la intensifica, trasformandola potenzialmente in un’opposizione tra umano e non-umano.⁶¹ La seconda opposizione –che specifica la coppia “interno-esterno”– risiede invece nell’opposizione “pubblico-segreto”, che Koselleck assume tra i criteri formali dell’agire e patire storici, a partire dal presupposto che la condizione di possibilità necessaria dell’esecuzione di un’azione politica risieda nella conservazione di una

56 Su questo punto, si concorda con l’analisi di Alexandre Escudier. “‘Temporalisation’ et modernité politique...”, pp. 40-43 (anche se non si condivide né la collocazione della coppia poter-uccidere/essere-per-la-morte nello spazio di un tempo pre-politico, né l’interpretazione della coppia esterno/interno in termini di macro-conflittualità tra entità politiche).

57 Vedere Reinhart Koselleck. “Historik und Hermeneutik...”, p. 109.

58 Reinhart Koselleck. “Historik und Hermeneutik...”, p. 104.

59 Reinhart Koselleck. “Wiederholungsstrukturen in Sprache und Geschichte”, in *Vom Sinn und Unsinn...*, pp. 96-114, qui p. 103.

60 Reinhart Koselleck. “Historik und Hermeneutik...”, p. 103.

61 Questo aspetto è evidenziato nel saggio di Stefan-Ludwig Hoffmann. “Koselleck, Arendt and the Anthropology of Historical Experience”, *History and Theory*, Vol. 49, N° 2, pp. 212-236.

distinzione, sia pure ridotta, tra una cerchia ristretta di decisori ed il resto dei membri del corpo politico.⁶²

Infine, nell'ambito dell'opposizione "prima/dopo" –in cui sono compresi sincronia e diacronia, nonché la coppia "esperienza/attesa"– ai fini della comparazione con Ricoeur merita particolare attenzione la categoria di "generatività", che Koselleck introduce come un'inflessione o meglio come una "differenziazione" della nozione heideggeriana di "essere-gettato", richiamandosi esplicitamente alla nozione arendtiana di "natalità".⁶³ Questa categoria articola e condensa l'avvicinarsi biologico delle generazioni e la nozione di "generazione politica", nel senso di generazione i cui membri sono accomunati dalla condivisione di determinate esperienze ed avvenimenti politici, che li separano da un'altra generazione. Coerentemente con l'orientamento generale della sua antropologia dell'esperienza storica, Koselleck insiste, in particolare, sulla "finitezza" e sulla conflittualità comprese nella categoria di generatività, affermando l'impossibilità di un'immediata trasmissione inter-generazionale delle esperienze e, di conseguenza, il carattere finito di tutte le generazioni politiche: le esperienze vissute dai membri di ogni generazione –non potendo essere trasmesse ai successori– sono per Koselleck alla radice di esclusioni sempre nuove, in modo tale che l'avvicinarsi biologico delle generazioni secondo il "prima-dopo" implica sempre, al tempo stesso, una continua rimodulazione della coppia "interno-esterno". Partendo da questi presupposti, Koselleck presenta la "rottura" tra generazioni come "una rottura sempre pre-data generativamente", a prescindere dalle determinazioni concrete che tale frattura può assumere nelle storie fattuali, ove può o essere superata o esplodere in un conflitto aperto.⁶⁴

L'"ontologia dell'essere storico" e del "sé agente e sofferente" che sottende l'antropologia ricœuriana dell'uomo capace presenta alcune assonanze con l'antropologia storica di Koselleck. Tuttavia, queste assonanze –riconducibili al comune retroterra heideggeriano ed arendtiano– non devono indurre a perdere di vista l'orientamento differente che la ispira. A prescindere dall'intento programmatico esplicito –ossia la volontà di ricollegare ontologia dell'essere-storico ed epistemologia della storia– Ricoeur non corregge l'analitica esistenziale heideggeriana allo scopo di rendere conto della finitezza specifica del co-esistere storico degli uomini, secondo l'approccio di Koselleck: egli intende piuttosto recuperare il carattere di "integralità non saturabile" che ai suoi occhi contraddistingue tutte le dimensioni dell'esistenza umana – in virtù del

62 Vedere Reinhart Koselleck. "Historik und Hermeneutik...", pp. 105-106.

63 Vedere Reinhart Koselleck. "Historik und Hermeneutik...", pp. 106-107.

64 Vedere Reinhart Koselleck. "Historik und Hermeneutik...", pp. 107-108.

“desiderio” di essere che ci costituisce –rendendola il luogo di una costitutiva tensione tra un polo di infinitezza ed un polo di finitezza–. Questo diverso orientamento emerge in modo particolarmente chiaro, se si confronta la reinterpretazione di cui la nozione di essere-per-la-morte è oggetto nell’antropologia storica di Koselleck e nell’ermeneutica della condizione storica di Ricœur.

In primo luogo –prendendo le mosse dalla propria “ontologia dell’ipseità come atto e potenza”, che radica l’agire umano in un “fondo d’essere allo stesso tempo potenziale ed effettivo”–,⁶⁵ Ricœur nega all’essere-per-la-morte anche lo statuto ontologico di categoria “co-originaria”, che Koselleck continua a riconoscerle, abbinandola al “poter-uccidere”. Ricœur presenta, infatti, come unico “esistenziale originario” il “voler-vivere” o, più precisamente, il “desiderio di vivere” –nella sua corporeità di “figura carnale della cura”– insistendo sullo “scarto” irriducibile e sul “carattere radicalmente eterogeneo” che separa quest’ultimo dal dover-morire.⁶⁶

In secondo luogo, Ricœur include tra le potenzialità del Sé –nel suo rapporto con altri– anche la “passione di omicidio”, attribuendole una funzione non dissimile da quella che Koselleck attribuisce al “potersi uccidere reciprocamente”: anch’egli definisce, infatti, la morte violenta come una “forma di morte” specifica della “sfera dell’esistenza pubblica”, costitutiva della dimensione storica e politica. Tuttavia, in virtù del primato ontologico del voler-vivere, Ricœur non abbina la “passione di morte” con il “dover-morire”, bensì con l’“essere-contro-la-morte”,⁶⁷ che a livello etico e politico si traduce rispettivamente nell’interdizione dell’omicidio e nell’azione politica, presentata arendtianamente come la risposta più alta alla “dura condizione di essere mortali”.⁶⁸ Facendo propria la definizione dell’operazione storiografica come conversione scritturale dell’atto di sepoltura –proposta da Michel de Certeau– Ricœur concepisce anche la storiografia come un’espressione dell’essere-contro-la-morte:⁶⁹ “dando un posto ai morti”, lo storico fa, infatti, “spazio per i vivi”.⁷⁰

Il primato ontologico del voler-vivere induce inoltre Ricœur ad attribuire uno statuto ontologico secondario e derivato anche all’opposizione “sopra/sotto”. Rielaborando in modo originale la riflessione arendtiana, Ricœur indica, infatti, il “voler vivere ed agire in comune” di una

65 Vedere Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre...*, p. 357 e sgg.

66 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, pp. 466-467.

67 Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, p. 470.

68 Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre...*, p. 229, p. 352.

69 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, p. 480.

70 Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, p. 495.

comunità storica –ossia la relazione di “potere-in-comune”– come una relazione che, in quanto direttamente legata alla categoria dell'azione, è “più fondamentale” di quella di “dominio” tra governanti e governati,⁷¹ in cui pure egli identifica, sulla scia di Weber, il “potere politico” in senso stretto.⁷² Questa impostazione implica, al tempo stesso, la negazione del ruolo costitutivo della relazione amico-nemico, in rapporto al politico: Ricœur individua il fondamento primario dei rapporti intersoggettivi e della coesistenza politica degli uomini non nella conflittualità, ma piuttosto nella “sollecitudine”, nel voler-vivere in comune e nel desiderio di reciproco riconoscimento, pur indicando come tratto costitutivo dell'interazione umana una dissimmetria costitutiva tra “agente” e “paziente”, che occasiona tutte le possibili forme di “violenza” e “conflitto”.⁷³

La distanza tra Koselleck e Ricœur risulta poi ancora maggiore, se si considera lo spazio rispettivamente ridotto e nullo che hanno, nell'antropologia ricœuriana dell'uomo capace, la coppia di opposti “interno/esterno” e quella “pubblico/segreto”. Da un lato –per quanto riguarda l'opposizione interno/esterno– Ricœur non ignora né la finitezza del voler vivere e agire in comune né la tensione tra l'“idea di umanità” e la “pluralità umana”, nel senso arendtiano di “frammentazione” e “dispersione del fenomeno umano”, la cui espressione principale è la molteplicità di “popoli, ossia di lingue, costumi, culture, religioni” e nazioni;⁷⁴ come si è già notato, però, la consapevolezza di questa tensione non lo induce a rifiutare l'idea “regolativa” e “direttrice” di umanità, in cui egli indica piuttosto il “campo di applicazione” della giustizia.⁷⁵ Dall'altro, la valorizzazione ricœuriana del “dibattito pubblico” –in quanto luogo di incubazione di quella *phronesis à plusieurs*, che costituisce la soluzione primaria della maggior parte dei conflitti specifici della pratica politica–⁷⁶ è agli antipodi rispetto all'identificazione koselleckiana della coppia di opposti “pubblico/segreto” come condizione formale di possibilità di un agire politico efficace.

Ricœur e Koselleck possono invece a prima vista apparire vicini, per l'attenzione che entrambi prestano al tema arendtiano della “natalità” e alla questione della successione delle generazioni, considerata sia sotto il profilo biologico sia sotto il profilo socio-politico ed istituzionale. A differenza di Koselleck, però, Ricœur non pone in primo piano la “rottura” tra le generazioni, ma concepisce piuttosto la successione delle generazioni

71 Vedere Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre...*, pp. 227-228.

72 Vedere Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre...*, p. 299.

73 Vedere Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre...*, p. 256.

74 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 395-396.

75 Vedere Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre...*, p. 236.

76 Vedere Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre...*, p. 304.

–sulla scia di Dilthey– in termini di “connessione” e di “trasmissione generazionale”.⁷⁷ Questa differenza è riconducibile a due fattori.

Il primo fattore è il ruolo costitutivo che –riallacciandosi alla dottrina husserliana dell’intersoggettività e alla fenomenologia della realtà sociale di Alfred Schutz– Ricœur attribuisce all’“immaginazione” e alle mediazioni simboliche, in riferimento alle relazioni interpersonali e alla formazione del “legame sociale”: supplendo alla mancanza di immediatezza che caratterizza tutte le esperienze non vissute in prima persona, per Ricœur l’immaginazione e le mediazioni simboliche fondano non solo il legame tra “contemporanei”, ma permettono anche ai “successori” di recepire le esperienze dei “predecessori”, ferma restando l’impossibilità di riviverle effettivamente.⁷⁸

Il secondo fattore risiede nella centralità che, nella propria ontologia dell’essere storico, Ricœur attribuisce alla categoria heideggeriana di *Schuldigsein*, che egli traduce non come “essere-colpevole”, bensì come “essere-in-debito”, riferendosi all’idea di un’“eredità trasmessa e da assumere”, ossia al fatto che l’Esserci può progettarsi solo rapportandosi alle possibilità insite nella sua condizione di essere-gettato-nel mondo.⁷⁹ In virtù di questa correlazione costitutiva con l’essere-in-avanti-di-sé dell’Esserci,⁸⁰ l’essere-in-debito funge per Ricœur da “concetto ponte” che, legando in modo intimo “passeità e futurità”, svolge una duplice funzione. In primo luogo, esso offre un fondamento di “possibilità esistenziale” ed una garanzia alla pretesa referenziale del discorso storico, in quanto “rappresentanza” di un “passato assente”.⁸¹ In secondo luogo, la nozione di “essere-in-debito” rappresenta la base della “trasmissione generazionale”, nella misura in cui l’avvicendamento biologico e socio-giuridico delle generazioni traduce a livello “carnale” ed “istituzionale” la nostra condizione di indebitamento ontologico verso i viventi che ci hanno preceduto.⁸²

Per comprendere adeguatamente il modo in cui Ricœur concepisce la possibilità ed il carattere della “trasmissione trans-generazionale” – che Koselleck presenta invece come fortemente problematica– è dunque opportuno, in conclusione, richiamare l’attenzione sulla torsione fondamentale cui il filosofo francese sottopone anche la nozione heideggeriana di *Schuldigsein*. Diversamente da Heidegger –che concepisce lo *Schuldigsein* come mera struttura formale del dover scegliere, sulla base di

77 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, p. 458.

78 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, pp. 160-163 e pp. 514-515. Vedere anche: Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, pp. 160-171.

79 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, pp. 472-473.

80 Vedere Martin Heidegger. *Essere e tempo...*, §. 65, p. 391.

81 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, p. 474.

82 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, pp. 457-458 e pp. 493-494.

un fondamento non-scelto– Ricœur intende l'essere-in-debito come una condizione ontologica che, pur essendo priva di ogni connotazione di colpevolezza, ci “obbliga”,⁸³ nel senso che dai morti che sono stati vivi ci perviene una richiesta: un'ingiunzione che appella lo storico a rivolgersi e a “riportarsi con l'immaginazione” alle loro possibilità passate, anche se la risposta a tale richiesta non esclude, ma anzi impone, di sottoporre tali possibilità passate ad un “inventario critico”⁸⁴ che, eventualmente, può anche portare ad un “revoca” dell'eredità che ci è stata trasmessa.⁸⁵

Memoria e storia

Le ultime considerazioni –mettendo a fuoco le differenze che contraddistinguono il modo in cui Koselleck e Ricœur concepiscono la successione delle generazioni– offrono una chiave d'accesso privilegiata per cogliere i punti di divergenza e d'intersezione nella trattazione che entrambi gli autori dedicano alla questione generale del rapporto tra memoria e storia e, in particolare, al nodo difficile della memoria dei crimini del XX secolo.

Sia Koselleck sia Ricœur teorizzano la distinzione ed il nesso tra i due ambiti, prendendo le mosse dal rifiuto della tendenza a contrapporre memoria e storia: per Koselleck, una simile opposizione è inaccettabile, in quanto è la memoria [*Erinnerung*] che “apre lo spazio a ciò che viene chiamato storia”,⁸⁶ per Ricœur, la memoria –in quanto “custode del rapporto rappresentativo del passato al presente”– svolge un'insopprimibile “funzione di matrice” della conoscenza storica,⁸⁷ per quanto non possano e non debbano essere trascurati gli elementi che sottendono l'autonomizzarsi della storiografia rispetto ad essa. Inoltre, sia Koselleck sia Ricœur affrontano la questione del rapporto tra memoria e storia a partire da una riflessione sul carattere differenziato e variegato dei ricordi, che entrambi considerano in una prospettiva fenomenologica, anche se tematizzano le distinzioni interne al campo della memoria con inflessioni diverse.

Memoria individuale e memoria collettiva

Nella prospettiva di Koselleck, la distinzione centrale è quella tra ricordi “in senso stretto” e “ricordi secondari”: i primi sono i ricordi delle

83 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 497.

84 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 473.

85 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 495.

86 Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai...”, pp. 254-255.

87 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 120.

esperienze vissute in prima persona che, al pari di tali esperienze, egli presenta come ricordi che non sono trasmissibili, né ai contemporanei né ai successori; i “ricordi secondari” –che egli definisce, in modo volutamente riduttivo, come una “variante più debole del concetto di ricordo”– sono invece semplici “pezzi di sapere appreso”, riguardanti le esperienze vissute ed i ricordi primari di altri uomini.⁸⁸ E’ in questa prospettiva che Koselleck considera –non senza preoccupazione– il cambiamento del “paesaggio della memoria”, determinato dall’imminente scomparsa degli ultimi sopravvissuti delle catastrofi del XX secolo.

Di contro, nell’ampia fenomenologia ricœuriana della memoria la distinzione centrale è la distinzione aristotelica tra *mneme* e *anamnesis*, ossia la memoria-passione o “evocazione” –coincidente con il ricordo che sopravviene, al modo di un’affezione– e la reminiscenza o richiamo-azione, che consiste in una ricerca attiva:⁸⁹ in quanto profondamente radicato nella percezione, il primo modo mnemonico permette di mettere in primo piano la specificità della memoria rispetto all’immaginazione, ossia la sua funzione ontologico-esistenziale e temporalizzante di attestazione della durata del Sé; la reminiscenza o richiamo-azione è invece il luogo in cui meglio emerge la “vulnerabilità fondamentale” che affetta la pretesa veritativa della memoria –sia nella sua dimensione cognitiva sia nella sua dimensione pratica di “memoria esercitata”– a causa del carattere imprescindibile della messa in immagine dei ricordi.⁹⁰

Queste diverse premesse incidono sul modo in cui Koselleck e Ricœur affrontano il nodo problematico del rapporto tra “memoria individuale” e “memoria collettiva”.

La distinzione gerarchica tra ricordi “in senso stretto” e ricordi secondari –e l’affermazione del carattere intrasferibile dei primi– inducono Koselleck a rifiutare in modo netto la nozione di “memoria collettiva”,⁹¹ assumendo una posizione polemica che affonda le sue radici nell’esperienza di indottrinamento ideologico subita durante gli anni giovanili, sotto il regime nazista.⁹² In particolare, Koselleck nega in modo energico

88 Vedere Reinhart Koselleck. “Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses”, in *Vom Sinn und Unsinn...*, p. 244 e 246; vedere “Der 8. Mai...”, pp. 255-256.

89 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, pp. 23-24. Ricœur trova un’ultima e significativa riformulazione di tale coppia nella distinzione husserliana tra “ricordo primario/ritenzione” e “ricordo secondario/riproduzione” (*La mémoire, l’histoire...*, p. 42). L’uso della stessa terminologia di Koselleck non deve, però, trarre in inganno: se la memoria-passione non può che concernere un’esperienza vissuta in prima persona –come il “ricordo in senso stretto” di Koselleck– il richiamo-azione non corrisponde alla nozione koselleckiana di “ricordo secondario”, in quanto può concernere sia i ricordi di esperienze vissute sia i ricordi altrui.

90 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, pp. 6-8.

91 Vedere Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai...”, p. 257 e p. 244.

92 Vedere Reinhart Koselleck, Javier Fernández Sebastian, Juan Francisco Fuentes. “Conceptual History, Memory, and Identity: An Interview with Reinhart Koselleck”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 2, N° 1, 2006, pp. 99-127, in particolare, p. 113.

l'esistenza di un soggetto d'azione collettivo cui potere attribuire una mentalità, una coscienza e la memoria di un agire e patire comuni, secondo l'approccio di Maurice Halbwachs e degli altri esponenti scuola sociologica durkheimiana. Passati al vaglio della critica della ideologia, per Koselleck tali collettivi – chiamati a tradurre nel sistema referenziale della nazione “l'unità mistica di una comunità di fede” – risultano corrispondere semplicemente alle condizioni collettive plurime (linguistiche, politiche, sociali, economiche, generazionali), che rendono possibili e al tempo stesso delimitano le memorie singole.⁹³ Di “ricordi collettivi” si può dunque parlare, nella prospettiva di Koselleck, soltanto in riferimento a quei ricordi maturati in “unità di azione collettive” empiriche – fondate su una “comunanza sensibile-concreta”, come quella tra soldati che si sono trovati a sparare ed uccidere insieme – ferma restando la disparità ed il carattere fundamentalmente differente delle esperienze di quanti hanno partecipato all'esperienza comune.⁹⁴

Ricoeur non è meno critico di Koselleck nei confronti dell'ipostatizzazione dei legami intersoggettivi ed istituzionali in entità o soggetti collettivi: ipostatizzazione che egli imputa sia alla filosofia hegeliana dello spirito oggettivo sia alla sociologia durkheimiana.⁹⁵ Coerentemente con questi presupposti, egli rigetta il ruolo fondativo che Maurice Halbwachs attribuisce alla memoria collettiva nei confronti delle memorie individuali, riconducendo la formazione e la concatenazione dei ricordi individuali agli influssi inavvertiti dei “quadri sociali” in cui i soggetti si trovano: contro questa posizione, Ricoeur difende la capacità del sé di essere un “soggetto autentico di attribuzione di ricordi” ed afferma a chiare lettere che sia la memoria/passione sia l'atto di richiamo sono sempre nostri.⁹⁶ Tuttavia, questa presa di distanza non impedisce a Ricoeur di indagare usi e abusi della “memoria esercitata”, riconoscendo “legittimità” e “valore operatorio” al “concetto problematico” di memoria collettiva,⁹⁷ a partire dall'“ipotesi della costituzione distinta, ma reciproca ed incrociata, della memoria individuale e della memoria collettiva”.

93 Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai ...”, p. 257. Come ha messo in rilievo Jeffrey Barash, in realtà la riflessione koselleckiana sull'incrocio delle prospettive temporali degli individui e sulla finitezza specificamente storica – cioè sulla finitezza della vita dei gruppi, che trascende quella dell'esistenza singola – offre un importante punto d'appoggio per riconoscere la specificità temporale propria della memoria collettiva, senza dover ricorrere all'idea di un soggetto collettivo (vedere Jeffrey Andrew Barash. “Articulations temporelles de la mémoire et de l'histoire: une interprétation de la mémoire collective à partir de Koselleck”, *Revue Germanique Internationale*, Vol. 25, 2017, pp. 109-118).

94 Vedere Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai ...”, p. 258.

95 In proposito, vedere in particolare: Paul Ricoeur. “Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité”, in *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris, Seuil, 1986, pp. 281-302.

96 Vedere Paul Ricoeur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 149-151.

97 Vedere Paul Ricoeur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 84.

Determinante è, in questa prospettiva, il ricorso alle categorie husserliane di “analogia” e “immaginazione affettiva”, che egli sgancia dalla cornice egologica della *Quinta meditazione*, ricollegandole piuttosto all’idea di un intrico originario ed anti-predicativo tra esperienza propria, esperienza altrui ed esperienza comune, che lo Husserl della *Krisis* esprime e tematizza, elaborando la nozione di *Lebenswelt*.⁹⁸ Da un lato, il ricorso all’analogia permette di ammettere la “memoria collettiva”, senza postulare alcun soggetto sovra-individuale: nella prospettiva di Ricœur, infatti, è soltanto “per analogia” che attribuiamo a gruppi o entità collettive –che non sono ipostasi a sé, ma piuttosto il frutto dell’oggettivazione degli scambi intersoggettivi– le prerogative della memoria individuale.⁹⁹ Dall’altro –senza disconoscere il fatto che l’aderenza anti-predicativa ed immediata dei ricordi alla coscienza rende dissimetrica “l’attribuzione” dei fenomeni mnemonici a sé e all’altro–, Ricœur ritiene che sotto la guida dell’“immaginazione affettiva” [*Einfühlung*] sia possibile non solo ascrivere ad altri la nostra stessa capacità di ricordare, ma anche recepire le testimonianze dei ricordi altrui in un modo meno esteriore dell’“apprendimento” e della registrazione di cui parla Koselleck, ossia nel modo husserliano dell’“appresentazione”: l’immaginazione affettiva può, infatti, trasportarci “nei pressi dell’esperienza viva dell’altro”, pur non permettendoci di riviverla effettivamente.¹⁰⁰

“Dovere di memoria”, debito e appello

Nonostante questa divergenza sullo statuto della “memoria collettiva”, la riflessione di Koselleck e di Ricœur tornano, però, a incrociarsi in modo significativo, in merito alla controversa questione della memoria dei crimini del XX secolo. Si tratta dunque, in conclusione, di mettere a fuoco questi punti di contatto, che sono riconducibili sia a preoccupazioni condivise, sia al comune retroterra heideggeriano.

Sia Koselleck sia Ricœur riflettono su questo nodo problematico riconoscendo e tematizzando –con accenti molto simili– un “dovere di memoria”, che entrambi però si sforzano di sottrarre al rischio di strumentalizzazione ideologica.

A tale scopo, nella propria trattazione Ricœur distingue la “memoria manipolata” –corrispondente *tout court* all’uso ideologico della memoria, secondo i diversi livelli dell’ideologia che egli distingue– dalla “memoria obbligatoria”, in quanto “dovere di memoria” che, pur prestandosi

98 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 159.

99 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*p. 145. Questo aspetto della concezione ricœuriana della memoria collettiva è oggetto di analisi critica in: Jeffrey Andrew Barash. “Qu’est-ce que la mémoire collective? Réflexions sur l’interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur”, *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 50, N° 2, 2006, pp. 185-195.

100 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 156.

a molteplici abusi, riflette un'esigenza normativa. Ricœur concepisce tale esigenza normativa come una richiesta di giustizia proveniente dai morti che un tempo sono stati viventi, ai quali siamo legati in virtù della condizione ontologica dell'"essere-in-debito" che, come si è detto sopra, non coincide con la colpevolezza, ma ha comunque una dimensione normativa e vincolante.¹⁰¹ Per Ricœur, questa condizione di indebitamento ontologico ci obbliga a conferire una "priorità morale" al ricordo delle "vittime", nei confronti dei quali è stata commessa una colpa ed ai quali è stato negato di realizzare il loro futuro oggi passato:¹⁰² anche se non sono i viventi di oggi ad avere commesso quella colpa, essi sono chiamati –nella richiesta di giustizia proveniente dai morti come vittime– a scoprire le possibilità non realizzate e bruscamente interrotte degli uomini vissuti nel passato. Al tempo stesso, Ricœur suggerisce anche che il "debito ontologico" ci obbliga a ricordare tutti i nostri predecessori, ai quali dobbiamo –che si tratti di vittime o di colpevoli– "una parte di ciò che noi siamo":¹⁰³ in altri termini, l'essere-in-debito ci obbliga a sottoporre il più possibile a riflessione critica il fondamento e i presupposti della nostra propria esistenza, in modo da acquisirne un'idea adeguata. In questa prospettiva, per Ricœur il dovere di memoria si articola e deve articolarsi –senza sostituirli– con quelli che egli chiama "lavoro di lutto" ed il "lavoro della rimemorazione":¹⁰⁴ trasponendo queste espressioni psicanalitiche sul piano della memoria collettiva, egli intende designare la faticosa elaborazione critica che è indispensabile per interiorizzare e accettare la perdita di un oggetto d'amore anche a livello collettivo, che si tratti dell'amor patrio o di un territorio.¹⁰⁵ Quest'elaborazione critica –che può avvenire solo attraverso l'operazione storiografica– è per Ricœur l'unico antidoto efficace contro il rischio di "coazione a ripetere" e contro le altre patologie legate alla rimozione dei "traumi" dell'identità collettiva, provocati dagli orrori perpetrati in Europa nel XX secolo:¹⁰⁶ il distanziamento critico è, infatti, la condizione indispensabile affinché il "passato che non vuole passare" divenga "passato che non è più",¹⁰⁷ liberando i viventi di oggi dalla *Heimsuchung* dei morti del passato e dal potenziale effetto paralizzante delle loro colpe; è in questo senso che, come si è accennato sopra, la storiografia può essere concepita come una

101 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 105-111.

102 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 108.

103 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 108.

104 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 111.

105 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 95-96.

106 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 93 e sgg.

107 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 441.

conversione scritturale dell'atto di sepoltura e collocata sul versante dell'"essere-contro-la-morte".¹⁰⁸

Koselleck tematizza lo stesso plesso di problemi, utilizzando la categoria di "memoria negativa", che egli intende nel duplice significato di memoria il cui contenuto è disturbante e di memoria che si sottrae al ricordo.¹⁰⁹ In particolare, egli enfatizza il surplus di negatività che affetta la memoria dei crimini commessi sotto il regime nazista, in virtù della loro dismisura e inumanità.¹¹⁰ Pur rivendicando il "diritto fondamentale" ed "inviolabile" di ogni singolo a preservare i ricordi unici ed insostituibili delle proprie esperienze vissute¹¹¹ –contro i rischi di collettivizzazione ed ideologizzazione della memoria– Koselleck non disconosce affatto l'obbligo di tener viva la "memoria negativa" dei crimini nazisti, che egli descrive e concepisce in modo simile a Ricœur, secondo un orientamento riconducibile al comune punto di partenza heideggeriano. Anche per Koselleck, infatti, questo obbligo di ricordare affonda le sue radici in un appello o in una richiesta che è rivolta ai tedeschi di oggi dai vivi del passato, morti per effetto delle persecuzioni naziste.¹¹² In particolare, questo riconoscimento del dovere prioritario di ricordare le vittime è unito, in Koselleck, all'enfasi su un duplice obbligo: il primo è quello di ricordare "tutte" le vittime del regime nazista, senza privilegiare un solo gruppo a scapito di altri e senza perpetuare le "categorie" terroristiche-burocratiche utilizzate dai nazisti;¹¹³ in secondo luogo, l'obbligo –per i Tedeschi– di includere nella commemorazione delle vittime il ricordo dei delitti e dei colpevoli, senza obliterare la responsabilità esclusiva che solo questi ultimi hanno per il "destino comune" [*gemeinsames Geschehen*] che ha colpito vittime e carnefici.¹¹⁴ Infine, Koselleck insiste sul dovere –per i Tedeschi– di ricordare anche i "propri morti",¹¹⁵ utilizzando un argomento molto simile a quello che Ricœur tematizza con la propria rielaborazione della categoria di "essere-in-debito": l'idea che l'eredità trasmessaci dai viventi che ci hanno preceduto non possa essere elusa, ma necessiti piuttosto di essere affrontata e compresa, se si vuole sviluppare una piena ed adeguata

108 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 480.

109 Vedere Reinhart Koselleck. "Formen und Traditionen...", p. 241.

110 Vedere Reinhart Koselleck. "Formen und Traditionen...", pp. 242-244.

111 Vedere Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai ...", p. 256.

112 Vedere Reinhart Koselleck. "Formen und Traditionen...", p. 245.

113 Vedere Reinhart Koselleck. "Formen und Traditionen...", pp. 247-248; Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai...", p. 265.

114 Vedere Reinhart Koselleck. "Formen und Traditionen...", p. 246; "La questione del chi (sc.: ricordare) è una questione alla quale difficile rispondere. Perché in Germania dobbiamo ricordare i colpevoli e le vittime, che sembrano escludersi reciprocamente, ma non solo, perché è stato un destino comune, quello che è stato provocato dai colpevoli".

115 Reinhart Koselleck. "Formen und Traditionen...", p. 249.

auto-comprensione. Con le parole di Koselleck, “possiamo ricordare le vittime –che abbiamo prodotto in modo omicida e tecnico– soltanto se sviluppiamo l’auto-coscienza, per ricordare insieme ad esse anche i nostri propri morti e dunque anche i colpevoli, presenti tra i nostri parenti, tra i nostri predecessori, nella nostra propria nazione.”¹¹⁶

Più in generale, Koselleck e Ricœur condividono la medesima preoccupazione rispetto ai rischi di “coazione a ripetere” implicati dalla rimozione dei momenti bui della propria storia. È in questa prospettiva che deve essere letta la presa di posizione di Koselleck, relativamente alla necessità di accettare la “sconfitta totale” della Germania alla fine del secondo conflitto mondiale, riconoscendo e ricordando anche le “perdite” subite dai tedeschi in conseguenza di tale sconfitta. Non rimuovere e non negare queste perdite –anch’esse scolpite a fuoco nella memoria di quei tedeschi che, dopo la seconda guerra mondiale, si sono spesso trovati esposti alla vendetta e all’odio per colpe che non erano direttamente le loro– è per Koselleck un obbligo politico e morale, per evitare il rischio che successori radicali si servano di un potenziale argomentativo “amaro”, che non può essere cancellato distogliendo lo sguardo.¹¹⁷

Esperienze limite, divisioni della memoria e storiografia

Anche sulla questione del “cosa” ricordare le posizioni di Koselleck e Ricœur convergono, in quanto entrambi affermano il dovere di ricordare la verità, pur riconoscendo i limiti della pretesa veritativa di memoria e storia. Se si passa invece ad esaminare il modo in cui Koselleck e Ricœur affrontano la questione di “come ricordare” i crimini nazisti –di cui entrambi riconoscono il carattere di “esperienze limite”¹¹⁸– si possono notare alcune sfumature differenti, riconducibili soprattutto alla divergenza già segnalata, in merito al tema del carattere trasmissibile o non trasmissibile delle esperienze vissute.

Ricœur non manca di sottolineare le difficoltà incontrate dai sopravvissuti dei campi di sterminio, testimoni di esperienze il cui carattere straordinario supera “la capacità di comprensione media, ordinaria”,¹¹⁹ costruita sulla base di “un senso della somiglianza umana” –di situazioni, emozioni, pensieri ed azioni– che è stato infranto nei campi di sterminio. Tuttavia, Ricœur afferma a più riprese che tali esperienze limite non

116 Reinhart Koselleck. “Formen und Traditionen...”, p. 249.

117 Vedere Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai ...”, p. 261.

118 Sia negli scritti di Ricœur sia negli interventi di Koselleck riecheggia, in modo più o meno esplicito, il dibattito aperto dalla pubblicazione del volume collettaneo curato da Saul Friedlander (ed.). *Probing the Limits of Representation. Nazism and “Final solution”*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.

119 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 208.

sono “indicibili”¹²⁰ e rivendica senza esitazioni la possibilità ed il dovere di parlarne,¹²¹ sia cercando di scriverne la storia sia sperimentando modi di espressione alternativi.

Di contro –di fronte all’esperienza dell’“assurda mancanza di senso” dei campi di sterminio–, Koselleck ammette anch’egli la necessità di provare a “pensare l’impensabile”, a “pronunciare l’indicibile” e a “rappresentare l’ir-rappresentabile”, mostrandosi però molto più scettico sui risultati di questo sforzo, che urta contro “i limiti di ciò che è possibile”.¹²² Di conseguenza, egli tende a privilegiare la “modalità estetica” del ricordo o, più precisamente, quelle forme contemporanee di commemorazione estetica, che intendono mostrare “come la ricerca stessa del senso sia divenuta priva di senso”, erigendo a tema estetico l’aporia generata dall’esaurirsi di un “pensiero in grado di conferire senso”.¹²³ Inoltre, il presupposto della impossibilità di trasferire o scambiare i ricordi insostituibili delle proprie esperienze vissute lo induce a presentare il “silenzio” come una forma di ricordo “genuina” e, in presenza di memorie confliggenti, anche “più adeguata” rispetto al “parlare di un’esperienza non mediabile”, di cui non si può dire nulla.¹²⁴

A prescindere da questa differente valutazione del “silenzio” e del “dire”, Ricœur appare, però, significativamente vicino a Koselleck nel modo di concepire il rapporto e l’articolazione tra “spiegazione storiografica” e giudizio normativo, da un lato, e tra storiografia e memorie, dall’altro. Sia Ricœur sia Koselleck deplorano, infatti, in modo energico la sovrapposizione e la mescolanza tra valutazione giuridico-morale e spiegazione storiografica,¹²⁵ richiamando l’attenzione sulle peculiarità metodologiche e categoriali della ricerca storica, tra le quali spicca –nella prospettiva ricœuriana– la specificità della nozione di “singolarità storica” rispetto a quella di “incomparabilità etica”.¹²⁶ Per entrambi, tali peculiarità metodologiche e categoriali permettono allo storico di formulare interpretazioni dissenzienti sia rispetto a quelle dei colleghi sia rispetto ai giudizi giuridici, formulati nelle corti di giustizia internazionali –e accettati dall’opinione pubblica mondiale– senza che tale dissenso debba inevitabilmente essere bollato come un tentativo di “discolpa”.¹²⁷

120 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 584.

121 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 338, nota 44.

122 Reinhart Koselleck. “Formen und Traditionen...”, p. 250.

123 Reinhart Koselleck. “Formen und Traditionen ...”, pp. 251-252. Sulla “estetica della memoria negativa” di Koselleck, vedere il saggio di Faustino Oncina Coves. “El giro icónico en la memoria: el caso de Reinhart Koselleck”, in Faustino Oncina Coves, María Elena Cantarino Suñer (eds.): *Estética de la Memoria*. Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2011, pp. 123-150, in particolare, pp. 138-144.

124 Vedere Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai ...”, p. 256.

125 Vedere Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai ...”, p. 264.

126 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 428-429.

127 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 427-428.

Sia Koselleck sia Ricoeur considerano questa salvaguardia della distinzione tra giudizio storiografico e giudizio assiologico come l'antidoto necessario per evitare un duplice rischio: da un lato, il rischio di una "politica della storia", sia essa intrapresa da storici di professione o da "potenze superiori", che ordiscono ed impongono una "storia autorizzata" e "celebrata" – volta a uniformare le memorie e cristallizzare le identità collettive – spossessando gli attori sociali della capacità di raccontarsi autonomamente e del "diritto fondamentale" ai propri ricordi singolari; dall'altro, il rischio di un "corto-circuito" tra la storia e le molte memorie confliggenti, che spesso entrano in "frizione" con lo sguardo distanziato dello storico, mettendone in discussione risultati e legittimità dell'operazione storiografica.

Koselleck affronta queste problematiche soprattutto nel contesto di una riflessione più generale – sollecitata dall'intensificazione e dall'allargamento del processo di integrazione europea, nel corso degli anni Novanta – sul rapporto tra la "storia comune" dell'Europa e le memorie molteplici dei protagonisti e dei testimoni di tale storia, fondate su esperienze primarie che non solo sono insostituibili e non trasmissibili, ma non sono neanche riconducibili a un denominatore comune.¹²⁸ In questa cornice, la storiografia può e deve fungere da "critica dell'ideologia", evitando sia ogni tentativo di uniformazione dall'alto delle memorie, sia l'ipostatizzazione della "vittoria" e della "sconfitta" – che non sono altro che "fatti storici" – in "verità ontologiche o di metafisica della storia".¹²⁹ Inoltre – se si mantiene fermo il "divario incolmabile" tra analisi storiografica e giudizio morale – anche sotto questo rispetto la scienza storica può per Koselleck svolgere un ruolo importante di chiarificazione, portando alla luce e sottoponendo a riflessione critica le lacune e contraddizioni inevitabili emergenti, in Europa, tra le linee argomentative comprensive ed i giudizi generali – sia nella variante genetico-causale sia in quella morale – ed i molteplici ricordi individuali, che animano gli spazi della memoria dei diversi paesi europei. Nella prospettiva di Koselleck, tali contraddizioni – una volta portate alla luce – non possono e non devono essere annullate, perché questo significherebbe violare il diritto fondamentale di ciascun individuo a preservare i propri ricordi personali: occorre piuttosto "imparare a vivere" con le differenze¹³⁰ – che non possono essere cancellate dall'oggi al domani – e "riunire spazi plurali di memoria, senza mescolarli".¹³¹ Per Koselleck, l'acquisizione di questa capacità di accettare e riconoscere le differenze – senza annullare

128 Vedere Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai ...", p. 261.

129 Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai ...", p. 264.

130 Vedere Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai ...", p. 264.

131 Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai ...", p. 262.

l'altro, ma senza rinunciare a sé— costituisce la preconditione affinché aumentino le chances di conoscere, promuovere e stabilizzare le “comunanze nella differenza”.¹³²

Dal suo canto, Ricœur affronta il medesimo problema —ossia la questione della frizione tra la storiografia e le memorie plurali e confliggenti dei sopravvissuti— concentrandosi primariamente sulle lacerazioni che attraversano la “memoria collettiva” dei singoli paesi europei. Rispetto a Koselleck, la specificità del suo approccio consiste non tanto e non solo nell'articolazione a tre termini, che gli stabilisce tra memorie individuali, memoria collettiva e operazione storiografica: essa risiede piuttosto nel ruolo centrale che —coerentemente con i presupposti della propria ermeneutica—¹³³ Ricœur attribuisce al momento della “ricezione” delle opere storiografiche da parte del “cittadino”/lettore. Da un lato, Ricœur ritiene che il contrasto tra memoria e storiografia sia un contrasto indecidibile, nella misura in cui all'operazione storiografica manca il supporto del “riconoscimento”, che suggella l'atto mnemonico: è per questo motivo che il passato ricostruito nell'operazione storiografica è condannato a restare contraddistinto da una “inquietante estraneità”.¹³⁴ Dall'altro, nella prospettiva di Ricœur è proprio questa “estraneità” che permette alla storiografia di svolgere un ruolo prezioso ed irrinunciabile nei conflitti che lacerano la “memoria collettiva”, il cui potenziale esplosivo non può essere arginato da nessun esorcismo istituzionale. Per Ricœur, infatti, nelle “acque torbide” della “memoria collettiva divisa contro se stessa” soltanto la storiografia può apportare il “rigore dello sguardo distanziato”, ponendo un argine alle distorsioni ideologiche del passato e contribuendo in modo fondamentale al libero e corretto dispiegarsi di un “*dissensus* generatore di democrazia”, in cui la parola decisiva non spetta né al giudice né allo storico, bensì a un terzo: il cittadino, il cui sguardo si struttura a partire dalla sua esperienza vissuta, che però può essere e viene “diversamente istruita dal giudizio penale e dall'indagine storica pubblicata”, nella ricerca per sempre incompiuta ed aperta di un giudizio sicuro. Soltanto a questo livello —ossia nel percorso che va dalla pubblicazione di un'opera storiografica già conclusa alla sua ricezione e appropriazione all'interno del pubblico di lettori—, Ricœur ammette una legittima intersezione delle categorie distinte di incomparabilità etica e singolarità storiografica, il cui incontro sfocia nell’“idea di esemplarità del singolare”. Tale idea non è formata né dalla valutazione morale né

132 Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai ...”, p. 264.

133 L'arco ermeneutico, così come lo concepisce Ricœur, si conclude, infatti, con un terzo momento: si tratta di quella che Ricœur definisce *mimesis 3*, riferendosi alla re-figurazione del tempo che il lettore mette in atto, restituendo al tempo dell'agire il tempo del racconto (vedere Paul Ricœur. *Temps et récit I...*, p. 109 e sgg.).

134 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 510-535.

dall'interpretazione storiografica, ma dall'opinione pubblica illuminata, che “trasforma il giudizio retrospettivo sul crimine in giuramento per evitarne il ritorno”, esprimendo in modo paradigmatico quell'intreccio tra progetto del futuro, esperienza e iniziativa presente, che caratterizza l'ermeneutica ricœuriana della condizione storica.¹³⁵

In conclusione, vale la pena di ricordare che –sia pure in maniera più occasionale– anche Ricœur non manca di considerare, nel corso degli anni Novanta, il problema del rapporto tra memorie e storia su scala continentale, interrogandosi sulla possibilità della costituzione di un comune *ethos* europeo. Egli condivide con lo storico tedesco il rigetto per l'ipostatizzazione delle identità collettive, alimentata dalla “chiusura” della narrazione storica, “messa al servizio della chiusura identitaria della comunità”.¹³⁶ La specificità della soluzione che egli propone –rispetto ai rischi di cristallizzazione di ruoli ed identità collettive– dipende da due fattori: l'assunto della costituzione narrativa di ogni identità e la valorizzazione del ruolo costitutivo della *Einfühlung* che, come si è già visto, permette secondo Ricœur di trasferirsi affettivamente nei ricordi altrui, pur non potendoli rivivere. Sulla base di queste due premesse, Ricœur non si limita –come Koselleck– a ragionare sui modi per “comporre insieme spazi plurali di memoria, senza mescolarli”, ma afferma piuttosto la possibilità di un vero e proprio “scambio delle memorie culturali” e, in particolare, “delle memorie ferite”, descritto in questi termini:

Non si tratta certo di rivivere gli avvenimenti realmente accaduti agli altri; il carattere insostituibile delle esperienze di vita rende impossibile questa chimerica intropatia; più modestamente, ma anche più energicamente, si tratta di scambiare le memorie a livello narrativo, dove si offrono alla comprensione. Un *ethos* nuovo nasce dalla comprensione applicata all'intreccio gli uni negli altri dei racconti nuovi che strutturano e configurano questo incrocio tra le memorie. Si tratta di un vero compito, di un vero lavoro, nel quale si potrebbe riconoscere l'*Anerkennung* dell'idealismo tedesco, cioè il «riconoscimento» nella sua dimensione narrativa.¹³⁷

Anche per Ricœur non si tratta di cancellare le differenze, ma piuttosto di accoglierle –nella loro irriducibilità– all'interno della propria auto-comprensione ed auto-narrazione individuale e collettiva, sottoponendo quest'ultima ad una lettura plurale e a un salutare decentramento. L'orizzonte escatologico irraggiungibile di questo scambio di memorie

135 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 413-433, in particolare, p. 436.

136 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 104.

137 Paul Ricœur. “Quel *ethos* nouveau pour l'Europe?”, in Peter Koswloski (ed.): *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*. Paris, Cerf, 1992, pp. 107-116, qui p. 112.

ferite è quello che Ricœur definisce l'orizzonte di una "memoria pacificata", in cui i torti e le sofferenze subite ed inflitte non sono obliati e non sono rimasti impuniti, ma possono essere ricordati senza odi e senza risentimenti.

Si potrebbe a questo punto essere tentati di contrapporre nuovamente il persistente teleologismo storico –o meglio l'orientamento escatologico– della riflessione di Ricœur sulla memoria e sulla storia all'approccio di Koselleck, in quanto pensatore delle "storie" e delle "memorie al plurale". In realtà, in questo modo si rischia di trascurare un elemento di convergenza profonda, che risiede nell'idea –comune a Koselleck e Ricœur– dell'influsso livellante e unificante esercitato non solo e non tanto dalla condizione del dover-morire, quanto piuttosto dalla possibilità passata e futura della morte violenta. Ricœur presenta la "visione pacificata" come la figura che maggiormente conviene alla "perdita cui la passione dell'omicidio dà il suo taglio";¹³⁸ in modo non dissimile, Koselleck indica nel "lutto per l'infinito numero di uomini uccisi violentemente" l'"*unica* irrinunciabile comunanza", che "unisce o dovrebbe unire" gli Europei, a dispetto della "molteplicità dei nostri ricordi personali –fondata in esperienze altrettanto molteplici– e di tutta la nostra storia, che ha reso possibile e portato a compimento" tali uccisioni.¹³⁹

138 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 470.

139 Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai ...", p. 265.

Bibliografia

Barash, Jeffrey Andrew. “Qu'est-ce que la mémoire collective? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur”, *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 50, N° 2, 2006, pp. 185-195.

— “Articulations temporelles de la mémoire et de l'histoire: une interprétation de la mémoire collective à partir de Koselleck”, *Revue Germanique Internationale*, Vol. 25, 2017, pp. 109-118.

Carr, David. “Review of *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, by Reinhart Koselleck and Keith Tribe”, *History and Theory*, Vol. 26, N° 2, 1987, pp. 197-204.

Dastur, Françoise. “La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger”, *Archives de Philosophie*, Vol. 74, N° 4, 2011, pp. 565-580.

De Launay, Marc. “Les temps de l'histoire”, *Cités*, Vol. 1, N° 1, 2008, pp. 43-52.

Epple, Angelika. “Natura Magistra Historiae? Reinharts Kosellecks transzendente Historik”, *Geschichte und Gesellschaft*, Vol. 32, N° 2, 2006, pp. 201-213.

Escudier, Alexandre. “‘Temporalisation’ et modernité politique: penser avec Koselleck”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 64, N° 6, 2009, pp. 1269-1301.

— “L'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur”, *Archives de Philosophie*, Vol. 74, N° 4, 2011, pp. 581-597.

— “‘Temporalisation’ et modernité politique: penser avec Reinhart Koselleck”, *Revue Germanique Internationale*, Vol. 25, 2017, pp. 36-67.

Friedlander, Saul (ed.). *Probing the Limits of Representation. Nazism and “Final solution”*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr, [1960] 1986.

Heidegger, Martin. *Essere e Tempo*. Milano, Longanesi, [1927] 1976.

Hoffmann, Stefan-Ludwig. “Koselleck, Arendt and the Anthropology of Historical Experience”, *History and Theory*, Vol. 49, N° 2, 2010, pp. 212-236.

Jordheim, Helge. “Against Periodization: Koselleck’s Theory of Multiple Temporalities”, *History and Theory*, Vol. 51, N° 2, 2012, pp. 151-171.

Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.

— *Zeitschichten. Studien zur Historik.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.

— *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte: Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010.

Koselleck, Reinhart, Fernández Sebastian, Javier e Fuentes, Juan Francisco. “Conceptual History, Memory, and Identity: An Interview with Reinhart Koselleck”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 2, N° 1, 2006, pp. 99-127.

Löwith, Karl. *Heidegger Denker in Dürftiger Zeit.* Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1953.

Olsen, Niklas. *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck.* New York, Berghahn, 2012.

Oncina Coves, Faustino. “El giro icónico en la memoria: el caso de Reinhart Koselleck”, in Oncina Coves, Faustino e Cantarino Suñer, María Elena (eds.): *Estética de la Memoria.* Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2011, pp. 123-150.

Picardi, Roberta. “‘Penser l’histoire’ après Löwith. Koselleck et Ricœur”, *Revue Germanique Internationale*, Vol. 25, 2017, pp. 119-143.

Ricœur, Paul. *Temps et récit.* 3 vols. Paris, Seuil, 1983-1985.

— “Hegel et Husserl sur l’intersubjectivité”, in *Du Texte à l’action. Essais d’herméneutique, II.* Paris, Seuil, 1986, pp. 281-302.

— “Quel ethos nouveau pour l’Europe?”, in Koswloski, Peter (ed.): *Imaginer l’Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique,* Paris, Cerf, 1992, pp. 107-116.

— *La mémoire, l’histoire, l’oubli.* Paris, Seuil, 2000.

Röhmer, Inga. *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur.* Dordrecht, Springer, 2010.

Trüper, Henning. “Löwith, Löwith’s Heidegger, and the Unity of History”, *History and Theory*, Vol. 53, N° 1, 2014, pp. 45-68.

Zammito, John. “Koselleck’s Philosophy of Historical Times(s) and the Practice of History”, *History and Theory*, Vol. 43, N° 1, 2004, pp. 24-35.