

ANGELA ALES BELLO

**Tra memoria e oblio.
Antropologia e storia**

Il titolo generale di questo numero del *Bollettino Filosofico*, *La pietas del pensiero. Memoria, testimonianza, oblio*, ha suscitato in me alcuni ricordi: il primo, certamente condiviso da molti, riguarda l'opera di P. Ricoeur, *La memoria, la storia e l'oblio*¹, che costituisce un prezioso contributo alla chiarificazione dell'argomento e un secondo che concerne la mia ricerca personale. Nel mio primo libro, infatti, ho affrontato il tema della storia in Husserl², perché avevo incontrato uno scritto di Ricoeur, in cui il pensatore francese dichiarava che il fenomenologo tedesco non si era interessato della storia, anzi era tornato ad una trascendentalità a storica, tipica del pensiero moderno. Quest'affermazione aveva suscitato in me il desiderio di verificarla e, nel clima prevalentemente storicistico di quel tempo, a sostenere, certamente contro corrente, che la fenomenologia husserliana, in realtà, conteneva una filosofia della storia teoreticamente molto stimolante.

Ricoeur non era certo uno storicista, tuttavia era attento alla presenza degli esseri umani nella situazione socio-politica del loro tempo, influenzato anche dal personalismo di Mounier, intellettuale impegnato nelle vicende del suo tempo. L'interesse nei confronti della dimensione storica, in effetti, non era centrale in Husserl, anche se egli aveva riflettuto sugli avvenimenti a lui contemporanei sia dal punto di vista largamente culturale sia da quello politico, com'è testimoniato, ad esempio, nel suo scritto dedicato a Fichte in cui espone la sua presa di posizione nei confronti della prima Guerra Mondiale³. In ogni caso, Husserl è più impegnato ad affrontare questioni teoretiche riguardanti le associazioni umane, questioni che oggi faremmo rientrare nell'ambito dell'"antropologia filosofica". Fra esse si trova l'indagine sulla comunità umana, indagine che attraverso Landsberg

¹ Ricoeur (2003).

² Ales Bello (1972).

³ Husserl (1987), pp. 267-292.

influenza Mounier e il gruppo dell'*Esprit*⁴, come lo stesso Ricoeur testimonia, e la riflessione sul senso dell'azione collettiva dell'umanità che sfocia nella teorizzazione della teleologia della storia; ciò permette di costatare la presenza di un'interpretazione filosofica della storia in Husserl.

Desidero aggiungere il ricordo di un altro avvenimento connesso a quello che ho indicato. Il libro di Ricoeur, tradotto da Daniella Iannotta, fu presentato presso l'Università di Roma 3 alla presenza dell'Autore nel 2003; in quell'occasione mi fu affidata la presidenza dell'incontro ed ebbi l'occasione di notare che la prima parte di quel libro, dedicata alla memoria, contiene riferimenti significativi alle analisi di Husserl sul tempo. Ricoeur, da me sollecitato privatamente su questo riferimento al fenomenologo tedesco, mi rispose con il garbo e con l'umiltà, propria dei grandi spiriti, che recentemente aveva riletto quelle analisi husserliane e ne aveva compresa fino in fondo l'importanza.

Ho ripensato spesso a quelle parole, che mi avevano colpito per la franchezza della testimonianza in esse contenuta e sono stata, in tal modo, confortata nella mia convinzione, secondo la quale il contributo della scuola fenomenologica classica alla comprensione di alcune questioni è molto importante dal punto di vista teoretico, non ultimo riguardo al tema del tempo e del ricordo, necessari anche se non sufficienti, secondo l'opinione di Ricoeur, per una ricostruzione storica.

L'interesse per la storia è stato sempre vivo in me: per la storia della filosofia, per la storia della cultura e delle scienze, nell'intreccio fra queste discipline, proprio a causa della circolarità fra storia e teoresi nella speculazione occidentale. È vero che Husserl, come teoretico puro che non proviene da una scuola di pensiero, dimostra che è possibile affrontare le tematiche filosofiche *ex novo*, ma ciò che sto affermando è vero solo in parte, perché, anche se i problemi nascevano autonomamente in lui, egli cercava aiuto per le sue risposte nel pensiero di altri; infatti, all'inizio della sua indagine, com'è noto, frequentò a Vienna le lezioni di Franz Brentano.

Ciò che ho indicato a proposito di Husserl si presta ad una duplice lettura: è indicativo del fatto che l'essere umano vive sempre in un contesto in cui sono presenti altri con i quali inevitabilmente deve fare i conti e che la disponibilità nei confronti di un vaglio intersoggettivo è segno di grande apertura intellettuale.

⁴ Bucarelli, D'Ambra (2008).

“Storia” significa, allora, rimando alla memoria delle cose passate per comprendere anche meglio le cose presenti, perché, come sottolinea Edith Stein, i filosofi si danno la mano al di là del tempo e dello spazio, s’incontrano ricordando che cosa è stato detto in precedenza per avere un confronto o un conforto sulla loro indagine; e ciò dimostra che le questioni dibattute si ripropongono sempre. Se non ci fossero il ricordo e la codificazione dei contenuti del ricordo ed anche la loro messa in questione attraverso un vaglio critico, come rileva Ricoeur nel suo saggio *La memoria dopo la storia*, non ci sarebbe storiografia⁵.

Si ricorda tutto chiaramente, precisamente, oppure la memoria può anche fallire, ingannarsi? Certamente il ricordo si può affievolire, non rimane nella sua vivezza; allora lo storiografo, poiché tende alla riproposta consapevole degli avvenimenti passati, spesso si affida a documenti che devono essere letti e interpretati e che giustamente Ricoeur distingue dalla memoria in quanto tale. D’altra parte, nella nostra storia individuale non abbiamo la possibilità di ricordare, se non in modo molto limitato, perciò ci affidiamo anche al ricordo di altri, i quali a loro volta si trovano nella stessa situazione. Si può osservare, allora, che è possibile dimenticare, ecco il tema dell’oblio, che scopriamo, quando qualcuno ci mostra che abbiamo vissuto un’esperienza e ci accorgiamo di averla dimenticata. Pertanto, è necessario comprendere le ragioni di questa dimenticanza che riguarda non solo noi stessi, ma anche la memoria collettiva; in effetti, stiamo parlando della possibilità e dei limiti della tradizione, come sottolinea Ricoeur.

Tutto ciò è da lui molto bene indagato, ma come egli si rende conto che per parlare di memoria dobbiamo andare alla questione del tempo e leggerlo con l’aiuto delle analisi husserliane, così ritengo che per parlare di oblio, invece che fare ricorso solo alla psicoanalisi, come egli suggerisce, possiamo utilizzare l’indagine fenomenologica relativa alle esperienze vissute e ai loro intrecci per coglierne le cause.

Questa è la ragione per la quale è opportuno riesaminare l’essere umano movendo dal di dentro, dai suoi *Erlebnisse*, come si esprime Husserl. Ricoeur nota che la memoria non sfugge alla limitazione affettiva ed emozionale e ciò è costatabile, ma come analizzare più approfonditamente la struttura della sfera affettiva e di quella emozionale e il loro rapporto con la memoria?

⁵ Ricoeur (2003a).

1. Memoria e oblio: il contributo dell'antropologia fenomenologica

Se parliamo di memoria, di sfera affettiva e di quella emozionale siamo già entrati nell'interiorità dell'essere umano. Il compito dell'antropologia fenomenologica, che definisco "classica", facendo riferimento alle analisi di Husserl e di Edith Stein, è proprio quello di scavare ulteriormente per mostrare le dinamiche interne, che ci consentono anche di delineare un'interpretazione dell'umano.

Ritengo che il tipo d'indagine proposto da Husserl sia "a cerchi concentrici": si tratta di fissare l'attenzione su un fenomeno, come in questo caso quello della memoria, di isolarlo nella sua peculiarità per metterne in evidenza le caratteristiche essenziali. Poiché la memoria riguarda una dimensione umana, per lo meno la memoria che si riferisce all'essere umano – anche gli animali hanno memoria che può essere indagata nella sua peculiarità – ed è qualcosa che lo caratterizza non esteriormente, cerchiamo di cogliere il senso dell'interiorità.

Il "portone" d'ingresso, così si esprime Husserl, il primo cerchio è la percezione, di cui il soggetto è consapevole attraverso l'esperienza sensibile; in altri termini, il soggetto che stiamo esaminando e che siamo noi stessi – per cui ciascuno è invitato a intraprendere tale percorso – si rende conto di percepire, cioè di vivere la percezione e tutto ciò significa che ha coscienza di un'esperienza vissuta, ha coscienza di un *Erlebnisse*, brevemente del "vissuto" percettivo. Attraverso questo varco entriamo in un territorio articolato, perché altre esperienze vissute ci vengono incontro mentre compiamo l'analisi, anzi compiamo l'analisi grazie alla capacità che abbiamo di vivere tali esperienze che si presentano con loro caratteristiche peculiari e con un loro dinamismo; in tal modo i cerchi si restringono per raggiungere l'obiettivo.

Come gruppi di esperienze connesse, le esperienze vissute sono compresenti oppure successive e quelle che vengono "dopo" non cancellano quelle che abbiamo esperito prima; anzi, possiamo dire che sono "dopo" perché abbiamo consapevolezza di un "prima" e attendiamo anche che ce ne siano ancora, le aspettiamo, le prevediamo, pertanto, nonostante l'esperienza di qualche fallimento, che "ricordiamo". Ecco che emerge il ricordo e, quindi, la nostra capacità di memorizzare. Ciò accade perché abbiamo avuto già una percezione precedente, anzi possiamo percepire qualcosa e insieme ricordare qualche altra o in modo spontaneo o perché vogliamo ricordare. Che cosa è, allora, ricordare se non riavere presente ciò che abbiamo

percepito? Non più “in carne ed ossa”, tuttavia, è ancora e di nuovo vissuto, anche se in modo diverso: questa è la differenza fra percezione e ricordo.

Si può notare che il prima, il dopo e l’ora sono connessi alla percezione stessa, e che cosa sono essi se non le tre dimensioni temporali, già indicate da Agostino di Ippona, il quale sostiene a questo proposito che si tratta di una “*distensio animi*”? E il riferimento al filosofo del IV secolo non è una semplice associazione; infatti, Husserl lo nomina esplicitamente, quando nelle sue analisi ripetutamente propone il tema della temporalità immanente come fonte di quella oggettiva, rilevandone sempre aspetti diversi, ma sostanzialmente considerando la temporalità come una dimensione interiore di cui siamo consapevoli, in quanto riusciamo a distanziarci da essa, in una sorta di sovra-temporalità, che ci consente di parlarne, motivo, quest’ultimo, ancora una volta agostiniano⁶.

Il fluire dei vissuti, accompagnato dalla nostra consapevolezza, è definito come flusso di coscienza, per cui possiamo distinguere, movendo dalla nostra esperienza empirica, ancora non sottoposta alla riduzione trascendentale, che ne mostra l’intima struttura, un primo livello in cui le cose sono nel tempo oggettivo. Dopo la riduzione alla soggettività, si può mettere in evidenza il tempo immanente che precede quello empirico e, infine, al terzo livello s’individua il flusso assoluto di coscienza, dove il termine “assoluto” vuol dire, non che c’è solo il flusso di coscienza, ma che quest’ultimo è considerato come un punto di partenza per noi.

Quest’interpretazione del tempo nella sua complessità – Husserl nota, infatti, che si tratta di un problema di eccezionale difficoltà – si trova nei testi husserliani fin dalle sue prime indagini; infatti, quelli contenuti in *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*⁷ vanno dal 1893 al 1917, egli prosegue nei cosiddetti manoscritti di Bernau⁸ e nei testi dal 1929 al 1934⁹ ma il tema era stato già trattato all’interno delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, pubblicato nel 1913¹⁰.

Tutto questo rappresenta la base per comprendere la questione del ricordo, presente nei manoscritti degli stessi anni, dal 1898 al 1925, ora

⁶ Una chiara sintesi del percorso husserliano sul tema della temporalità si trova in Zippel (2014).

⁷ Husserl (2002b).

⁸ Husserl (2001).

⁹ Husserl (2006).

¹⁰ Husserl (2002a).

inseriti nel vol. XXIII della collana *Husserliana*¹¹; essi sono particolarmente interessanti, perché chiarificano il rapporto fra percezione (*Wahrnehmung*), ricordo (*Erinnerung*) e fantasia (*Phantasie*), mostrando che ogni ricordo è ricordo di una precedente percezione: ho vissuto qualcosa (*erlebte*), l'ho percepita (*es ist von mir wahrgenommen*) e, quindi, la ricordo (*ich erinnere*), ma potrei averla percepita e non ricordarla, la percezione non è di per sé una garanzia del ricordo, ma non c'è ricordo senza una percezione, benché lontana e mediata, anche attraverso altri ricordi. Tuttavia, tale asserzione è attenuata, quando Husserl tratta di altre possibili fonti del ricordo riguardanti esperienze interiori psichiche e spirituali e un altro possibile *Erlebnis*, quello della fantasia. Anche la fantasia è legata più o meno fortemente alla percezione, ma può distanziarsi molto da essa creando un mondo diverso, appunto il mondo del “come se”, come se fosse un mondo realmente percepito e anche di questo mondo potremmo avere un ricordo. Quindi, la caratteristica fondamentale del ricordo sta nella presentazione (*Vergegenwärtigung*) e nella ripresentazione (*Wiedervergegenwärtigung*) ed è simile alla fantasia perché entrambi si allontanano dalla percezione, la quale dà qualcosa in “carne ed ossa” (*leibhaft*), ma in sé è diverso da essa, pur potendo legarsi ad essa. Il terreno comune che li unisce è la coscienza del tempo, essa stabilisce il legame fra sensazione, ricordo, aspettativa e fantasia¹².

Questa connessione (*Zusammenhang*) credo possa essere estesa anche a vissuti psichici, quali l'attrazione e la repulsione, la paura, la vergogna, la simpatia di cui tante volte non abbiamo una piena consapevolezza e che sono da noi vissuti passivamente. Tutto ciò è analizzato in modo puntuale da Husserl nelle sue *Lezioni sulla sintesi passiva*¹³, in cui fa riferimento esplicito ai vissuti coscienziali del sentimento e della volontà, quindi sia la sfera passiva sia quella attiva, costituita da funzioni razionali proprie di un'attività creatrice¹⁴.

Il contenuto della sedimentazione può essere ridestato; tuttavia, ci possono essere interferenze, difficoltà nella rimemorazione e Husserl si domanda come possa accadere l'illusione, l'errore e la dimenticanza. Per comprendere ciò egli propone di esaminare quella sfera che definisce

¹¹ Husserl (1980), p. 286.

¹² Ivi, n. 12.

¹³ Husserl (1993).

¹⁴ Ivi, § 47.

“inconscia”, rilevando che la intende in modo diverso da quello proposto da Freud. Si tratta di una sfera passiva dalla quale scaturisce sia la conoscenza – per cui ci sono esperienze immediatamente non coscienti, ma preliminari e necessariamente preliminari a quelle coscienti, cioè alla percezione – sia l’attività psichica. L’inconscio per Husserl è il grado zero della vivacità coscienziale, ma non è un nulla¹⁵. Ciò si comprende in rapporto al “presente vivente” definito da Husserl “un’unità affettiva”. Il termine “affezione” rimanda etimologicamente a ciò che ci accade, ci afferra senza essere da noi determinato e, quindi, riguarda sia le impressioni che avviano il processo conoscitivo sia le reazioni psichiche che avviano il processo, al quale attribuiamo l’aggettivo “affettivo”; infatti, per solito, questa caratteristica è riconosciuta solo alle reazioni psichiche. Egli, al contrario, ritiene che ci siano affezioni anche nel caso impressioni sensoriali, che attraverso una sintesi vissuta passivamente danno origine alla conoscenza degli oggetti. Riprendendo all’indagine sul presente vivente, si nota che ad esso è correlativo ad uno sfondo di non vivacità che è, appunto, l’inconscio, come grado zero di coscienza¹⁶.

Ciò che ci interessa in questa sede riguarda le difficoltà che incontra la rimemorazione, la quale subisce un processo di affievolimento oppure è ostacolata da reazioni psichiche che impediscono la sua ripresa. Nel sostenere ciò Husserl è consapevole di avvicinarsi a Freud, pur con la differenza che la sfera definita da lui inconscia non determina le scelte dell’essere umano, il quale ha una capacità spirituale di tipo valutativo e volontario, che ne fa un essere potenzialmente libero.

L’oblio, pertanto, può nascere secondo l’interpretazione fenomenologica da un duplice processo: o perché ciò che si è percepito non è ricordato oppure perché il ricordo potrebbe essere impedito da interferenze, proprio a causa delle “connessioni” fra i vissuti sopra indicata. Per far comprendere il senso di tale connessione Edith Stein propone l’immagine di un “grappolo di vissuti” (*Erlebnisseinheit*); infatti, essi ci si presentano sempre tra loro legati e non si dà mai un vissuto isolato. Allora, poiché il ricordo è uno di questi vissuti, peraltro sbiadito rispetto all’esperienza originaria, è possibile che sia cancellato, oppure alterato, senza che ce ne rendiamo conto, ma può accadere anche che, pur essendo coscienzialmente presente, sia taciuto, non

¹⁵ Ivi, § 35.

¹⁶ *Ibidem*.

espresso per un'esplicita volontà di eliminazione, si potrebbe dire che ci troviamo davanti al caso di un inganno volontario.

Dal punto di vista personale si è chiamati ad una scelta morale, che dovrebbe essere orientata in modo tale da evitare di falsificare o di tacere la verità.

Questione affine, ma diversa, è quella sulla quale si sofferma Ricoeur nel testo sopra citato, *La memoria dopo la storia*, essa riguarda la condanna morale di un'azione passata, che sarebbe doveroso esprimere, ma che lo storico non è tenuto ad esprimere. Si pensi anche all'atteggiamento di Croce, il quale teorizzava la distinzione fra la ricostruzione storica e la valutazione morale. Ricoeur distingue il cittadino e lo storico di fronte ad avvenimenti drammatici in cui si manifestano colpe e responsabilità di alcuni: il cittadino può diventare giustiziere, lo storico deve comprendere e quindi non può giudicare, l'unica cosa che può fare dal punto di vista morale è quella alla quale accennavo sopra: non tacere e descrivere ciò che è accaduto, non scrivere, ad esempio, solo la storia dei vincitori, dimenticando volutamente la presenza delle vittime.

A questo punto Ricoeur si chiede quale possa essere il ruolo del filosofo e, in fondo, torna alla questione affrontata da Husserl, facendo riferimento alla rimozione, presente in alcuni casi, e interpretandola secondo le indicazioni della psicoanalisi di Freud. Mi sembra che, anche sul terreno delle analisi fenomenologiche, questi problemi possano essere chiariti, soprattutto quello indicato da Husserl come «ridestamento riproduttivo», ostacolato da «potenze contrapposte» le quali indeboliscono l'affezione ed anche il ricordo e rimandano, a suo avviso, ad una «fenomenologia dell'inconscio»¹⁷. Ed egli, pur ritenendo l'argomento «difficile», non esita, come si è visto, ad affrontarlo.

2. Un esempio di ricostruzione storico-filosofica

Ho già citato il mio interesse per la storia, in particolare per la storia della filosofia e per la storia della cultura; proprio in questa direzione desidero riprendere un punto della trattazione di Ricoeur, contenuta nel testo *La memoria dopo la storia*, che riguarda la storia della mentalità, che egli chiama anche storia delle rappresentazioni. Dei diversi significati che il termine rappresentazione possiede – immagine-ricordo, visioni del mondo, operazione letteraria – scelgo il secondo, perché m'interessa cogliere il

¹⁷ Ivi, § 33.

senso della mentalità nelle diverse epoche storiche soprattutto relativamente alle questioni religiose. Ispirandomi a Gerardus van der Leeuw, infatti, già da alcuni anni sto elaborando un mio contributo allo statuto teorico della fenomenologia della religione, nella quale confluiscono la storia delle religioni e la filosofia-fenomenologica¹⁸.

G. van der Leeuw aveva già disegnato questo tipo di approccio nel suo libro *Fenomenologia della religione*¹⁹, soprattutto nell'*Epilogo* della sua ricerca, nella quale si era domandato in che cosa consistesse l'esperienza religiosa, presente in tante religioni diverse, ma tutte caratterizzate da quella che egli definisce l'apertura alla Potenza. Prendendo sul serio tale constatazione, mi è sembrato necessario approfondirne il senso attraverso un'indagine antropologica che utilizza il metodo fenomenologico, così com'è stato indicato da Edmund Husserl e applicato da Edith Stein. Attraverso l'indagine sulle strutture della soggettività è possibile individuare la traccia del divino in noi e le sue articolazioni peculiari che giustificano la diversità di espressioni sia in senso sincronico sia in senso diacronico.

A proposito del tema delle visioni del mondo e, quindi, della differenza di "mentalità", alla quale si riferisce Ricoeur citando Levy-Bruhl, si può notare che quest'ultimo usa "mentalità" in riferimento ai "presunti primitivi", cosa che mi sollecita a riproporre i risultati delle mie ricerche in tale settore, come esempio di una ricostruzione storica di processi culturali²⁰. Condivido che il termine "primitivo", presente anche nel titolo del libro di van der Leeuw *L'uomo primitivo e la religione*²¹ non sia valido, perché frutto di un'interpretazione evoluzionistica delle culture di stampo positivista e insufficiente a cogliere ciò che è permanente al di là delle diversità culturali. Tale permanenza non è semplicemente presupposta, ma è frutto dell'analisi del fenomeno "essere umano", condotta anche sulla base di testimonianze storiche con onestà intellettuale e aderenza all'oggetto esaminato nelle sue caratteristiche essenziali; è proprio quest'analisi che ci costringe a fare notare una comune base antropologica. Ciò non esclude la constatazione della varietà di configurazioni, in primo luogo, dell'esperienza religiosa e, per conseguenza, delle espressioni culturali, perché ritengo che

¹⁸ Ales Bello (2009).

¹⁹ van der Leeuw (1992).

²⁰ Ales Bello (2014).

²¹ van der Leeuw (1961).

la separazione fra “religione” e “cultura” sia possibile a livello teorico solo in quelle situazioni in cui le culture appaiono “secolarizzate”, com’è il caso, forse unico nella storia dell’umanità, dell’Occidente ai nostri giorni, la quale in ogni caso mantiene tracce della sua componente religiosa.

Da ciò che è stato osservato, si costata come non sia lecito esaminare l’essere umano “astratto” ed “estratto” dall’ambiente storico, senza riferirsi anche a tale contesto; infatti, bisogna tener conto dell’obiezione storicista che nasce dalla constatazione della diversità di espressioni, in qualche caso realmente così lontane le une dalle altre, da far comprendere perché gli storicisti abbiano la tentazione di assolutizzarle. È proprio movendo dalle differenze che attraverso uno scavo ulteriore si è costretti, però, a mettere in risalto la permanenza di elementi strutturali comuni, benché minimi.

Ci si domanda, allora, quali siano questi elementi e come siano rintracciabili. Essi sono costituiti dalle esperienze vissute umane, in termini specifici dagli *Erlebnisse*, di cui parlava Husserl. Il territorio di queste esperienze vissute è amplissimo, lo scavo pressoché inesauribile, ma alcuni momenti costitutivi possono essere scoperti; essi, pur essendo comuni, presentano dosaggi e articolazioni che consentono di esplicitare la formazione delle configurazioni religiose e culturali e, quindi, a giustificare, ad esempio, la diversità fra la mentalità arcaica e quella che caratterizza la cultura occidentale, in cui quell’elaborazione teorica che definiamo filosofia si presenta come l’aspetto più importante e come il frutto di raffinate elaborazioni intellettuali. È chiaro che tutto ciò sembra estraneo alla mentalità arcaica, non perché quegli esseri umani non possedessero capacità intellettuali, ma perché nella complessa stratificazione, che ci caratterizza, prevalevano aspetti e momenti, fenomenologicamente evidenziabili attraverso l’analisi delle loro e delle nostre esperienze vissute, che appaiono fra loro diverse e, poiché esse costituiscono una porta d’accesso per rintracciare le stratificazioni dell’umano, è opportuno analizzare le differenze qualitative di tali esperienze.

La prima dimensione, che s’incontra, è quella definita da Husserl “hyletica”, che comprendere quei gruppi di sensazioni localizzate che si possono esemplificare come sensazioni di tensione e di rilassamento dell’energia, d’inibizione interna, di paralisi o di liberazione. Esse svolgono un ruolo analogo, cioè quello di essere un “materiale” (quindi una *hyle*, come suggerisce la parola greca, per solito tradotta come materia), al ruolo svolto dalle sensazioni tattili e visive, quali, ad esempio, la durezza e la bianchezza per la conoscenza degli oggetti fisici ed hanno una

localizzazione somatica per ogni essere umano, riguardando in modo immediato e intuitivo ciò che indichiamo come corpo vivente, in quanto corpo proprio. Si è, in tal modo, individuata l'unità e insieme dualità della dimensione fisico-psichica che è alla base del desiderio e della volontà, su di essa si costituiscono i vissuti intenzionali colti coscienzialmente, a livelli diversi di consapevolezza fino a giungere alle valutazioni e alle decisioni che rappresentano ciò che è specificamente umano, perciò la sua attività "spirituale", in ciò consiste aspetto "noetico". Hyletica e noetica formano l'unità-dualità dell'umano, pertanto, sono componenti fondamentali strutturali di là dalle diverse configurazioni culturali; quando si afferma l'uguaglianza di tutti gli esseri umani, in fondo, ci si riferisce a tale comune struttura.

Ciò che distingue le diverse culture è, in primo luogo, il peso attribuito ai due momenti e, in secondo luogo, le modalità con cui questi momenti si articolano al loro interno.

Nella "rappresentazione", di cui di cui parla Ricoeur, intesa come visione del mondo caratteristica delle popolazioni arcaiche non sono rintracciabili i dualismi, ad esempio, fra natura e spirito, fra interno ed esterno. Il divino è presente, ma è inteso come presente in tutto, perché non c'è distinzione fra l'essere umano e le cose, e quindi la Potenza è pervasiva. Riguardo alla temporalità, passato e presente non rappresentano due momenti distinti di un processo lineare, ma il passato è solo una "sedimentazione" che può essere rivissuta e ritorna con la sua vivacità; ciò si coglie molto bene nella circolarità fra mito e rito, che caratterizza quelle culture: scansioni del tempo, quindi, diverse dalle nostre, accompagnate da un'indistinzione ancora più profonda, consistente nell'identificazione del tempo e dello spazio. Anche Husserl, in verità, accenna al fatto che tempo e spazio nascono da una comune radice esplorabile a livello hyletico e poi si differenziano seguendo due percorsi diversi, pur essendo sempre in connessione: «L'estensione temporale è apparentata a quella spaziale. [...] Come la temporalità, anche la spazialità appartiene all'essenza della cosalità che si manifesta»²². Ciò non significa che la cosa sia in uno spazio e in un tempo oggettivi, ma che si costituisce attraverso operazioni temporali e spaziali appartenenti alla soggettività, dalla quale è originariamente

²² Husserl (2009), p. 81.

distinta²³. Questo vale individualmente ed anche intersoggettivamente, per cui si parla di una struttura temporale condivisa.

Il modo di intendere la temporalità propria della cultura in cui il momento noetico ha una preminenza, cultura alla quale Husserl appartiene, fa emergere il rapporto fra passato e presente come un rapporto di ricordo-presentificazione, che si svolge in modo lineare. Nelle culture arcaiche, si sa che qualcosa è accaduto – quindi, si ricorda –, ma poiché ciò che è accaduto può essere vissuto come una presenza attuale: la presentificazione è vissuta come se ciò che si presentifica sia accaduto ora, diremmo noi. Tale atteggiamento è molto chiaro nel modo di vivere il sacro, che investe ogni attività umana. Il passato, in tal modo, è indeterminato, è misurato con approssimazione; infatti, ciò che conta è il vivere nel presente. Non si nega che ci sia una memoria, che ci siano vissuti rimemorativi, ma proprio perché essi si “presentificano”, l’attenzione è concentrata nel presente vivente, nella ripetizione. Tutto ciò non significa che i popoli arcaici non ricordino o non dimentichino, i meccanismi della memoria e della dimenticanza sono sempre gli stessi, cambia l’attenzione rivolta a questi fenomeni. Non avendo testimonianze sufficienti di una riflessione teorica compiuta nell’arcaicità su tali esperienze umane, possiamo esaminare solo quello che ci è rimasto attraverso residui archeologici o espressioni culturali ancora presenti presso alcune popolazioni che mostra i modi peculiari sopra indicati di vivere il “passato” e il “presente”. L’analisi di tale residuo consente di cogliere le differenze fra le due mentalità, quella relativa ad un passato remoto e la nostra, anzi l’accostamento fra due momenti così lontani nel tempo fa comprendere allo storico più chiaramente le caratteristiche di ciascuna.

Le osservazioni che precedono, ottenute attraverso la fenomenologia della religione, che è inevitabilmente anche una fenomenologia della cultura, confermano quello che Ricoeur sosteneva: un’indagine sulla storia della cultura può avere come oggetto il modo di intendere la memoria stessa; allora comprendiamo perché la storiografia e la riflessione su di essa sia un prodotto raffinato della cultura occidentale, in particolare, dall’Età Moderna. Non si vuole sostenere che precedentemente non ci fossero cronache o racconti di imprese, tramandati anche per mezzo della oralità, quindi della memoria, che possiamo anche definire largamente storici, ma tale definizione per noi non è del tutto calzante, appare eccessiva per quei tipi di narrazioni; infatti, la storiografia contemporanea si basa su una

²³ Ales Bello (2013).

documentazione attenta e usa la datazione, connessa alla misura del tempo, quindi sottopone il passato ad una forte processo di categorizzazione, cosa che fa dire a Ricoeur che la storiografia va oltre la semplice memoria.

Quanto è stato qui indicato è frutto di una breve incursione in una tematica affascinante, come lo sono tutti i prodotti dell'attività spirituale umana, esplorabile per mezzo di un'indagine che sappia coniugare il resoconto degli eventi e la riflessione teoretica sull'umano. Solo un'analisi sul senso della memoria esaminata in connessione con tutti i complessi aspetti dell'essere umano può, infatti, rendere conto di questo straordinario fenomeno e del suo opposto, l'oblio, due momenti che giocano un ruolo decisivo nella comprensione del processo di ricostruzione degli avvenimenti umani, che definiamo "storia".

Bibliografia

- Ales Bello, A. (1972), *Edmund Husserl e la storia*, Nuovi Quaderni, n. 5, Parma.
- Ales Bello, A. (2009), *The Divine in Husserl and Other Explorations*, *Analecta Husserliana*, vol. XCVIII, Springer, Dordrecht.
- Ales Bello, A. (2013), *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Castelvecchi, Roma.
- Ales Bello, A. (2014), *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelvecchi, Roma.
- Bucarelli, M.; D'Ambra, M. (2008), *Fenomenologia e Personalismo. Le fonti tedesche del Personalismo francese*, Edizioni Nuova Cultura, Roma.
- Husserl, E. (1980), *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, *Husserliana XXIII*, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (1987), *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, *Husserliana XXV*, hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp, M. Nijhoff, Dordrecht.
- Husserl, E. (1993), *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. a cura di V. Costa, Guerini e Associati, Milano.
- Husserl, E. (2001), *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, *Husserliana XXXIII*, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (2002a), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, trad. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano.

- Husserl, E. (2006), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialen VIII, Springer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2009), *La cosa e lo spazio*, trad. it. a cura di A. Caputo, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Ricoeur, P. (2003), *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Cortina, Milano.
- Ricoeur, P. (2003a), "La memoria dopo la storia", trad. it. a cura di D. Iannotta, *Prospettiva Persona*, nn. 45/46, pp. 9-14.
- van der Leeuw, G. (1961), *L'uomo primitivo e la religione*, trad. it. a cura di A. Vita, Boringhieri, Torino.
- van der Leeuw (1992), *Fenomenologia della religione*, trad. it. a cura di V. Vacca, Universale Bollati Boringhieri, Torino.
- Zippel, N. (2014), *Time and Subjectivity in Husserlian Phenomenology*, in Vanzago, L. (ed.), *Tempo e mutamento. Prospettive fenomenologiche, Paradigmi. Rivista di Critica filosofica*, XXXII.

Abstract

Starting from J.P. Ricoeur's book *La mémoire, l'histoire, l'oubli* I reflect on the meaning of history. Because history deals with the human beings' events, I propose to analyse the human being in itself and in relationship with others, particularly regarding the difficult question of "time". Husserl's phenomenological anthropology permits the description of the phenomenon of time and the reasons of remembering and forgetting when one reconstructs what happens in the past. Psychic and intellectual aspects (i.e. hyletics and noetics) of the human being are involved in the way in which the events are told. Husserl enters in the same field analysed by Freud giving his own interpretation of memory and oblivion. In this sense time, as past, present and future, and history are deeply interconnected, but memory of the past in itself is not sufficient to understand contemporary historiography, as Ricoeur underscores, it needs documents as substitutes of lived memory.

Keywords: History, phenomenological anthropology, hyletics, noetics, time.