



Neamp

La Sociologia della memoria in Maurice Halbwachs

Paolo Montesperelli*

Resumo:

Maurice Halbwachs se baseia no conceito de "representação coletiva" (Durkheim) para definir seu conceito de "memória coletiva": a memória nunca é apenas um indivíduo, porque se forma através da interação social. A memória não é apenas mantida na memória, não é apenas uma imagem do passado intacto, mas é uma pista, um vestígio do passado que deve ser interpretado no presente para dar sentido ao se apresentar.

A crítica que têm sido levantadas contra Halbwachs não cancela a sua atualidade, que abrange vários aspectos, teóricos e metodológicos: a consonância com a história social, o problema metodológico das fontes de informação e, acima de tudo, importância que ele atribui aos significados, de acordo com uma perspectiva semelhante à fenomenologia social. Mas a sua [Halbwachs] é também sobre a atual evolução do conceito de "espírito objetivo" e a importância atribuída ao tempo que o autor aproxima a hermenêutica contemporânea (Heidegger, Gadamer, Ricoeur).

Palavra chave: Maurice Halbwachs; sociologia da memória e memória coletiva.

Resumo

Maurice Halbwachs si ispira al concetto di "rappresentazione collettiva" (Durkheim) per definire il suo concetto di "memoria collettiva": il ricordo non è mai solo individuale, perché si forma all'interno della società e viene rievocato grazie all'interazione sociale. Il ricordo non è solo custodito nella memoria, non è solo un'immagine intatta del passato; ma è un indizio, una traccia del passato che deve essere interpretata nel presente per dare significato al presente stesso.

Le critiche che, già all'inizio, sono state rivolte contro Halbwachs non cancellano la sua attualità, che riguarda vari aspetti, metodologici e teorici: la consonanza con la storia sociale, il problema metodologico delle fonti d'informazione e, soprattutto, l'importanza che egli attribuisce ai significati, secondo una prospettiva simile alla fenomenologia sociale. Ma la sua [di Halbwachs] attualità riguarda anche gli sviluppi del concetto di "spirito oggettivo" e l'importanza attribuita al tempo, che avvicinano questo autore all'ermeneutica contemporanea (Heidegger, Gadamer, Ricoeur).

Parole chiave: Maurice Halbwachs, memoria collettiva, Sociologia della memoria.

Abstract:

Maurice Halbwachs inspires himself to the concept of "collective representation" (Durkheim) in order to define her concept of "collective memory": ones recollection is never just individual as it is created inside the society and is evoked as a consequence of social

* Esperto di metodologia e tecniche della ricerca sociale, è stato dirigente dell'Ires (Istituto Regionale di Ricerche Economiche e Sociali della Regione Umbria). Ha insegnato poi all'Istituto Teologico di Assisi, all'Università di Torino, all'Università degli Studi di Salerno ed ora all'Università di Roma "La Sapienza". È autore di diverse opere, tra cui *L'intervista ermeneutica* (1998) e *Sociologia della memoria* (2003).



Neamp

interaction. That which is remembered isn't just secured in the memory, it isn't merely an image of the past; it is a clue, a trace of the past that has to be interpreted in the present in order to give a meaning to the present itself.

The criticisms that have been directed against Halbwachs don't invalidate his actuality, that regarded various aspects, methodological and theoretical: the consonance with social history, the methodological problem of the sources of information and especially the importance that he gives to the meanings, following a prospective similar to the social phenomenology. But his actuality regards also the developments of the concept of "objective spirit" and the importance given to time, that link this author to contemporary hermeneutics.

Keywords: Maurice Halbwachs, collective memory, Sociology of memory.

1. Premessa: metafore della memoria

Già dai loro esordi, le riflessioni sulla memoria hanno utilizzato molte metafore, di cui le principali sono due¹. La prima descrive la memoria come un magazzino, ed ha come varianti e aggiornamenti l'archivio, il computer, etc. La memoria viene raffigurata come uno spazio in cui un'informazione viene recepita, depositata e custodita. Più questo deposito è organizzato in modo ordinato e più è facile ritrovare la stessa informazione per riesternarla all'occorrenza (v. p. es. Sant'Agostino, *Confessioni*, X, 8, 12). Assimilata ad uno spazio, la memoria può essere "misurata", come fanno gli studi psicometrici sulla memoria, a partire da Ebbinghaus (1885 e 1897); ma poiché è pur sempre uno spazio limitato, il modo migliore per usarlo è sfruttarne ogni angolo in maniera sistematica, metodica: da qui le "mnemotecniche" ed il loro contributo metodologico, non sempre riconosciuto, all' *ars classificandi* (cfr. Rossi 1960; Montesperelli 2003, § 1.2).

La metafora del magazzino pone molta enfasi sulla funzione di custodia, di conservazione del ricordo, in una prospettiva sostanzialmente oggettivista: la rammemorazione consisterebbe nel recuperare integralmente l'oggetto prima immagazzinato, cioè il ricordo che già si possiede. La memoria è, allora, anche specchio del passato, foto, album che possiamo riaprire e tornare a sfogliare.

¹ La metafora non ha soltanto una funzione estetica; piuttosto, essa serve «a ben vedere le somiglianze» (Aristotele, *Poetica*, cap. 22; v. anche *Retorica*, libro III). Grazie alla sua forma contratta, essa allude, spinge a ricercare, a esplorare nuove vie e quindi costituisce un'innovazione semantica.



Neamp

Un secondo gruppo di metafore ruota intorno al significato “plastico”, plasmabile, *in fieri* della memoria. Già per Hegel² la memoria non è un semplice archivio, il ricordo non è inciso né conservato in un supporto fisico (come invece nella metafora platonica della tavoletta di cera³); esso è enigmatico, ambiguo, un segno da decodificare.

In base a questa seconda accezione, la memoria è un insieme (spesso confuso) di tracce, impronte, frammenti indiziari, che chiedono di essere interpretati (cfr. Eco 1973). Aristotele ne offre una definizione quasi paradossale: «la memoria è del passato» (*Peri mnemes kai anamneseos*, 449 b 15), come a dire: il ricordo è presente (perché sto ricordando ora), ma è anche qualcosa che è trascorsa, che è immersa nel passato; insomma, la memoria si può definire «la presenza di una cosa assente» (cfr. Ricoeur 2000).

Nelle pagine che seguono proverò a dimostrare che Halbwachs si avvicina più a questo secondo modo di concepire la memoria, con echi rintracciabili non solo sul versante metodologico, ma anche sul piano fenomenologico-ermeneutico.

2. Maurice Halbwachs e i suoi studi sulla memoria

Maurice Halbwachs (1877 – 1945) è un filosofo e sociologo francese, che ha insegnato all’Università di Strasburgo, alla Sorbona di Parigi e, da ultimo, anche al Collège de France,

² Nella filosofia hegeliana dello spirito soggettivo, l’attività conoscitiva del soggetto dà forma all’oggetto: la sensazione di ogni singolo istante diviene esperienza che può essere ricordata ed interpretata secondo una trama di significati espressi linguisticamente. Ma la determinazione che dà forma all’oggetto non è definitiva; la durata temporale non fossilizza il ricordo; né quest’ultimo muta solo perché man mano svanisce. Dare forma al ricordo significa innanzi tutto attribuirgli un’immagine. Ed in ciascuno di noi una moltitudine quasi infinita di queste immagini del passato giace nel “pozzo oscuro” della memoria (Hegel 1830, § 453). “Pescare” in questo pozzo può dare l’impressione di attingere a pacchetti “discreti” di informazioni, ove il ricordo si sarebbe impresso in supporti fisici permanenti. Ma in realtà, prosegue Hegel, ogni ricordo non è mai completamente determinato; ciò non tanto per i limiti fisiologici delle capacità mnemoniche, ma soprattutto perché il contenuto di ogni ricordo ha natura intuitiva, mai definitiva; hanno invece forma determinata le immagini del passato che corredano il ricordo. E, nella rammemorazione, tali immagini vengono decontestualizzate dalla loro origine, ristrutturare, in un’opera intellettuale di costante, attiva mediazione col presente. «L’intelligenza è *ri-conoscere*: essa *conosce* un’intuizione, nella misura in cui questa è già sua» (Hegel 1830, § 465).

³ «Immagina dunque, a titolo di conversazione, che nelle nostre anime ci sia materiale di cera da imprimere in una forma più grande e in una più piccola, e la prima di cera più pura, la seconda più lurida, e più dura, e alcune di cera più morbida e altre invece di impasto mediano [...]. Diciamo ora che questo, la cera, è un dono di Mnemosine, madre delle Muse. E su questa cera tutto ciò che vogliamo ricordare delle cose che abbiamo visto, udito, o direttamente pensato, sottoponendola alle nostre sensazioni e ai nostri pensieri, noi imprimiamo dei modelli, come vengono impressi i segni dei sigilli. E quello che viene stampato noi lo ricordiamo e conosciamo finché resta la sua immagine. Quello invece che viene cancellato, oppure non è adatto a essere impressionato, lo dimentichiamo e non lo conosciamo» (*Teeteto*, § 191 d-e).



Neamp

pochi mesi prima di essere deportato a Buchenwald, dove è morto. La sua vasta esperienza di ricercatore ha aperto filoni nuovi, come l'analisi degli aspetti demografici negli agglomerati urbani o lo studio dei bisogni, indagati mediante la rilevazione dei bilanci familiari⁴. I suoi interessi principali riguardano la morfologia sociale, cioè lo studio delle “forme” del corpo sociale e delle sue determinazioni; la psicologia delle classi sociali; e, come ho già detto, la memoria. Su quest'ultimo argomento Halbwachs non ha precursori né interlocutori in ambito sociologico, se non, indirettamente, in Durkheim e negli altri suoi seguaci. Infatti egli è anche uno dei principali continuatori dell'opera di Durkheim, condividendone – mai acriticamente – le premesse epistemologiche e metodologiche.

Maestro ed allievo convergono sulla centralità attribuita alle “rappresentazioni collettive”: queste sono forme del pensiero, credenze religiose, miti, norme e valori morali, oggettivati ed istituzionalizzati, in modo che costituiscano un corredo collettivo esterno alla psiche individuale. In tal senso le “rappresentazioni collettive” fanno parte dei “fatti sociali”, cioè dei fenomeni sociali che hanno natura cogente, vincolante per gli individui. Come gli altri “fatti sociali”, anche le rappresentazioni collettive si impongono ai singoli, in virtù della tradizione, della socializzazione, dell'autorevolezza. La loro genesi non risale all'interiorità del singolo, inteso come ente isolato; ma deriva sia dalla cooperazione fra individui, dalla sintesi degli atti volti alla cooperazione, nonché dalla necessità, insita nella società, di integrare a sé i propri membri e di rendere reciprocamente coerenti la cultura e l'organizzazione sociale (Durkheim 1898). In altri termini, le rappresentazioni collettive non hanno uno statuto ontologico autonomo, perché invece sono create dagli uomini⁵; ma nel momento stesso in cui esse si oggettivizzano, sfuggono al controllo dei singoli ed, anzi, tendono a costringere gli individui entro determinate regole e prospettive.

Considerando la coercizione dei fatti sociali e l'impatto della cultura sulle menti individuali, Halbwachs trae da Durkheim la prospettiva socio-centrica e, di conseguenza, la convinzione circa la supremazia del metodo sociologico (cfr. Halbwachs 1949, capp. II e III). Durkheim partiva da un fenomeno (il suicidio), apparentemente circoscrivibile alla psiche individuale, per dimostrare che invece sono sociali sia la sua natura, sia le cause che lo determinano; in

⁴ La “preistoria” di questo metodo risale però all'ingegnere, e poi sociologo, Pierre Guillaume Frédéric le Play (1806-1882).

⁵ L'origine umana, storica, delle rappresentazioni collettive avvicina il pensiero di Durkheim a quello di Weber.



Neamp

analogia⁶, l'allievo sceglie un nuovo campo d'indagine (la memoria), più manifestamente vicino al concetto di "rappresentazione collettiva", per corroborare la stessa tesi (Halbwachs 1924)⁷.

A suo avviso, infatti, il ricordo individuale è sorretto e organizzato dalla "memoria collettiva", ossia da un contesto sociale di cui fanno parte il linguaggio, le strutture narrative, le rappresentazioni sociali del tempo e dello spazio, le classificazioni degli oggetti e della realtà esterna al soggetto, i rapporti che l'individuo intrattiene con la memoria degli altri membri di uno stesso ambiente sociale, etc.⁸ «Non basta ricostruire pezzo a pezzo l'immagine di un avvenimento passato per ottenere un ricordo. Bisogna che questa ricostruzione sia fatta a partire da dati o da nozioni comuni che si trovano dentro di noi tanto quanto negli altri, perché passano senza sosta da noi a loro e reciprocamente; questo è possibile solo se tutti fanno parte, e continuano a far parte, di una medesima società. Soltanto così si può comprendere come un ricordo possa essere contemporaneamente riconosciuto e ricostruito» (Halbwachs 1949/1996, 45-6). Per questa ragione se, ad esempio, «non ricordiamo la nostra prima infanzia, è in effetti perché le nostre impressioni non si possono attaccare a nessun rapporto, e non siamo ancora degli esseri sociali» (ivi, 49).

Il concetto di memoria collettiva non cancella però quello di individuo: infatti estrarre dalla memoria collettiva il ricordo è un atto personale; ma la società è "proprietaria" della memoria collettiva.

Anche l'oblio, come la memoria, si spiega in stretto rapporto con le categorie acquisite mediante socializzazione. L'uno è l'esito di una distanza da quelle categorie; quanto all'altra, facciamo meno fatica a ricordare i fatti e le nozioni che sono di dominio comune. Questi ricordi sono in una certa misura "di tutti"; proprio perché possiamo basarci sulla memoria degli altri, siamo capaci di riportarli alla mente in ogni momento (ivi, 59). Sicché ricordare

⁶ Pur in profonda consonanza con il maestro, Halbwachs non si esentò dal criticarlo, per esempio proprio a proposito de *Il Suicidio* e di alcune importanti correlazioni statistiche su cui quest'opera si basava (Halbwachs 1930).

⁷ Si possono riscontrare alcune significative consonanze anche con Mead: quest'ultimo è più attento all'interazione nella formazione e conservazione dei ricordi e nell'attribuzione di plausibilità (Mead 1932). Ma un'influenza ancora maggiore fu esercitata dalle lezioni alla Sorbona tenute negli anni '20 da Janet (1928) e dalla psicologia sociale sperimentale di Bartlett (1932). Secondo molti studiosi, in rapporto all'importanza dei suoi lavori e a quella dei temi affrontati, Halbwachs non ha avuto il successo che la sua opera avrebbe meritato (cfr. Cavicchia Scalamenti 1997, xxv).

⁸ Rappresentazioni, classificazioni, etc. sono oggettivate, conservate, trasmesse e interpretate mediante narrazioni, aneddoti, istruzioni per la vita quotidiana, simboli comuni.



Neamp

significa rievocare attraverso l'interazione sociale, il linguaggio, le rappresentazioni collettive, le classificazioni, ecc., ossia riattualizzare quanto già si trova nella memoria collettiva (Halbwachs 1924; cfr. Jedlowski 1996, 20).

Tale riattualizzazione non corrisponde affatto all'immagine di un oggetto riestratto, tale e quale, dal magazzino della memoria (v. § 1). Per Halbwachs, infatti, il passato non si *conserva* nella memoria, il ricordo non trattiene sostanzialmente intatto il passato; ma lo *ricostruisce* alla luce delle esigenze del presente, al fine, cioè, di interpretare, attribuire significati all'oggi: ciò costituisce il funzionamento normale della memoria e non una sua distorsione.

Questa prospettiva porta Halbwachs a distinguere la storia dalla memoria collettiva. L'una si confronta costantemente con il problema della conoscenza oggettiva del passato; l'altra è invece più interessata alla pratica, cioè allo "uso" del ricordo come fonte di significazione del presente e come base per l'identità del gruppo.

Quanto al ricordo individuale, esso è un «punto d'intersezione di più flussi collettivi di memoria» (Halbwachs 1949): in questo punto, il singolo incontra quei flussi, vi attinge, seleziona e ricostruisce il passato in funzione del presente.

Quindi ogni ricordo particolare è definito da due confini: a monte, dalla memoria collettiva che pre-esiste, cronologicamente e gnoseologicamente, al singolo ricordo; a valle, dalle esigenze di significazione del presente e di integrazione sociale.

Già da queste prime considerazioni, mi pare giustificato sostenere che Halbwachs si avvicina all'immagine di memoria come "presenza di una cosa assente" (cfr. par. 1), perché egli sembra descrivere la memoria nel suo atto di "presentificare" un oggetto (il passato, "obiettivamente" custodito), che non c'è mai stato, se non nella flebile ed enigmatica forma di una traccia lasciata al ricordo individuale perché quest'ultimo possa interpretarla in funzione del presente.

Rispetto al primo libro che Halbwachs scrive sulla memoria (1924), gli anni successivi segnano uno sviluppo, dato il carattere dinamico e sperimentale del suo pensiero, come Namer gli riconosce (1987). Gradualmente Halbwachs stempera i caratteri più normativi della memoria collettiva, a vantaggio di quelli culturali e simbolici. Ciò deriva dal fatto che, nel



Neamp

corso degli anni, egli mostra più attenzione alla differenziazione delle memorie. Questo tema trae origine dal suo tentativo di costruire una tipologia delle memorie collettive, soprattutto di quelle che connotano la famiglia, la religione e le tradizioni delle classi sociali⁹. Così facendo, Halwachs sposta l'attenzione dalle *forme* della memoria (rappresentazione collettiva, fatto sociale, etc.) ai *contenuti* della memoria.

In una società organizzata in base alla divisione del lavoro e segmentata in strati sociali, ciascun gruppo dispone di una propria memoria collettiva, in cui si è sedimentata la storia, i simboli, le esperienze, la sotto-cultura peculiari a quel gruppo. Questa attenzione alla differenziazione spinge Halwachs verso l'analisi empirica delle società complesse; e, per contro, lo allontana da Durkheim, in particolare da alcune formulazioni durkheimiane alquanto astratte, che pretendevano di formulare una teoria globale della società.

Per Halwachs, invece, alla molteplicità di categorie sociali corrisponde la pluralità di memorie collettive entro un medesimo sistema sociale (Halwachs 1949). In tal senso la memoria collettiva è intesa come «la selezione, l'interpretazione e la trasmissione di certe rappresentazioni del passato a partire dal punto di vista di un gruppo sociale determinato. Ma poiché ogni società comprende più gruppi, i cui interessi e i cui valori possono differire tra loro, dovremo aggiungere che la memoria collettiva è sempre intrinsecamente plurale: è il risultato, mai definitivamente acquisito, di conflitti e di compromessi tra volontà di memoria diverse. Il luogo in cui queste volontà si confrontano è la sfera pubblica, l'arena in cui gruppi diversi competono per l'egemonia sui discorsi plausibili e rilevanti all'interno della società nel suo insieme» (così su Halwachs: Jedlowski 2000, 32-3).

Su molti aspetti gli studi di Halwachs assumono una prospettiva opposta alle posizioni di Leibniz e di Bergson. Per Leibniz la memoria conserva «piccole percezioni», cioè sensazioni, idee ad uno stato non consapevole (in tal modo nella filosofia occidentale entra il tema dell'inconscio). Il ricordo sarebbe, quindi, la trasformazione di queste percezioni in «appercezioni», cioè in sensazioni ed idee consapevoli (Leibniz 1765). Bergson riprende e in parte riformula questa ripartizione, distinguendo la memoria “pura” dal ricordo: l'una, a differenza dell'altro, è indipendente da ogni base fisiologica, da ogni “contaminazione” derivante da disturbi cerebrali, distorsioni contingenti, etc. Disturbi, distorsioni,

⁹ Halwachs fa riferimento anche alle aree territoriali, alle generazioni, alle etnie, etc.



Neamp

riformulazioni graverebbero sul ricordo, concepito come attualizzazione del passato che reagisce e impronta di sé l'esperienza soggettiva del presente.

Halbwachs, come ho già accennato, critica la concezione della memoria come funzione psicologica, come attività unicamente spirituale o mentale del singolo individuo; così come, più alla radice, si oppone all'idea di individuo come ente isolato dalla società. Proprio il concetto di memoria collettiva esplicita la sua prospettiva socio-centrica, in cui la memoria individuale non è affatto "pura", ma è già da sempre debitrice nei confronti di quella collettiva.

Questa prospettiva "socio-centrica" ha suscitato molte critiche, levatesi non solo dal versante "spiritualistico", o da quello "mentalistico" e psicologico, ma anche da altri versanti, più vicini alla sociologia durkheimiana. Ad esempio, Marc Bloch – fondatore insieme a Lucien Febvre della rivista *Annales d'histoire économique et sociale* – ha criticato il concetto di "rappresentazione collettiva", sia giudicandolo ancora troppo "metafisico" e "olistico, sia ritenendo troppo netta la contrapposizione tra "individuale" e "sociale". Fra queste due entità Bloch ne colloca una terza, cruciale, costituita da soggetti mediatori: questi sono, per esempio nella società rurale, le generazioni anziane rispetto a quelle più giovani (Bloch 1925). Bloch fa riferimento soprattutto alle prime opere di Halbwachs; le sue critiche si stemperano successivamente, quando Halbwachs accentua la dimensione della differenziazione, sottraendo alla memoria collettiva un profilo che, invece, inizialmente era troppo monolitico.

Sempre a proposito del rapporto fra la memoria individuale e quella collettiva, varie critiche riguardano un altro aspetto della teoria di Halbwachs. Come ho già accennato, egli si interessa di "morfologia sociale" (cfr. Halbwachs 1938), intesa come determinazione spazio-temporale del corpo sociale che de-finisce anche le rappresentazioni collettive. Ne fanno parte le determinazioni fisiche, le forme materiali, la concentrazione urbana e in gruppi o la dispersione nel territorio, la differenziazione dei modi di vita e degli strati sociali, le modalità di relazione, etc.

Di fronte a questo concetto, alcuni studiosi rimproverano ad Halbwachs di aver adottato una prospettiva determinista e strutturalista¹⁰. Ma tale critica non è affatto unanime, tant'è vero

¹⁰ Questa accusa viene mossa già all'uscita delle sue opere (cfr. Cavicchia Scalamonti 1997, x-xi) e ripresa anche di recente, ad esempio da Leone (1998, 60).



Neamp

che altri studiosi lo accusano, all'inverso, di aver attribuito un peso eccessivo alla dimensione soggettiva e di aver sottovalutato le strutture nei termini delle teorie dei sistemi (cfr. p. es. Luhmann 1997, 94)¹¹; mentre altri ancora riconoscono nel pensiero di Halbwachs un rapporto dialettico fra morfologia sociale da una parte e coscienza dall'altra (così p. es. Jedlowski 1996, 14).

In realtà Halbwachs, proprio perché concepisce la memoria collettiva come intersezione di memorie individuali, non considera gli individui come un mero riflesso del corpo sociale. Si consideri, per esempio, questa affermazione: «la memoria collettiva trae la propria forza e la propria durata dal fatto che ha per supporto un insieme di uomini; d'altra parte sono gli individui, in quanto membri di un gruppo, che ricordano (...). Ciascuna memoria individuale è un punto di vista sulla memoria collettiva; questo punto di vista cambia a seconda del posto che occupa al suo interno e a sua volta questo posto cambia a seconda delle relazioni che io intrattengo con altre cerchie sociali. Non deve stupire dunque che dallo strumento comune ciascuno non tragga lo stesso spartito» (Halbwachs 1949/1996, 61).

Ma data questa mediazione prospettica, integrata, interattiva; data, altresì, l'intersezione delle memorie individuali, allora la natura collettiva della memoria resta un concetto dai confini semantici sfumati. Lo conferma anche Weinrich, secondo cui essa costituisce una «espressione piuttosto generica e assai anacronistica» (1997/1999, 162).

3. Attualità di Halbwachs

Già agli inizi della sua opera, Halbwachs non ha raccolto molti riconoscimenti in ambito sociologico; e questo pur vago e saltuario interesse sociologico si è protratto fin quasi ai giorni nostri. Echi delle sue riflessioni sono maggiormente rintracciabili nella storiografia, in particolare nella “nuova storia” delle *Annales*, interessate alla istituzionalizzazione e alla sedimentazione delle memorie, alle vicende della “mentalità” e ai “tempi lunghi” lungo cui queste si dipanano.

¹¹ Secondo questi critici, la memoria che più svolgerebbe una funzione cruciale sarebbe solo quella della società, distinta e autonoma rispetto sia alla memoria individuale, sia a quella collettiva, intesa – quest'ultima – come mera combinazione dei ricordi dei singoli individui (Esposito 2001).



Neamp

Più di recente l'attenzione per Halbwachs si è riaccesa anche fra i sociologi¹², probabilmente a seguito del rinnovato interesse sia per le tradizioni e le identità collettive nella modernizzazione, sia per il metodo biografico e le storie di vita.

Ad Halbwachs vanno ascritti anche altri meriti. Aver posto al centro dei suoi studi la memoria è di per sé un pregio anche dal punto di vista metodologico. La memoria come insieme di tracce del passato, come segni da interpretare, si pone in una prospettiva distante dall'oggettivismo ingenuo.

Ciò non comporta necessariamente l'abbracciare posizioni relativiste. Tant'è che Halbwachs stesso invita a discernere il ricordo dall'illusione, dalle mistificazioni, e a individuare le cause di tali distorsioni (cfr. Montesperelli 2003, cap. 2). Inoltre la pluralità delle memorie collettive rinvia al tema delle fonti: l'attuale sviluppo tecnologico così come la nostra temperie culturale moltiplicano le fonti, le quali travalicano i confini delle memorie "ufficiali", consentono quindi una sorta di "democratizzazione della memoria", con profonde, ulteriori implicazioni anche sugli attuali processi di produzione culturale (*ivi*, cap. 1).

Un aspetto ripreso nelle teorie attuali riguarda le "rappresentazioni collettive", un concetto che Halbwachs trae da Durkheim, ma che rilegge secondo un'ottica influenzata anche da Weber e dall'importanza che quest'ultimo riconosceva ai significati (cfr. Halbwachs 1925 e 1929). Oggi questo tema si è sviluppato soprattutto nell'ambito della psicologia sociale, che studia le funzioni delle "rappresentazioni sociali", volte a classificare la realtà, a confermare i modelli tradizionali e a prescrivere le azioni (Farr e Moscovici 1984; Jodelet 1992).

Nell'ottica di Halbwachs, la memoria è insita nelle rappresentazioni collettive, costituendone una indispensabile "materia prima": infatti le tradizioni e i ricordi collettivi offrono quel "materiale" che il presente deve rimodellare in nozioni, idee, norme, credenze, forme simboliche e convenzioni attuali. A loro volta, in una sorta di retroazione, le rappresentazioni collettive includono i criteri di plausibilità e di significatività dei ricordi: «se qualcosa non è plausibile – cioè realistico, sensato, simile o coerente con altre cose dette da altri – diventa difficile per me stesso prestarvi fede. Quando non è la plausibilità a essere in gioco, lo è quanto meno la *rilevanza* di ciò che ricordo: ciò che nessuno intorno a me conferma o

¹² Cfr. Verret (1972), Namer (1987), Vronen (1986), Marra (1988), Jedlowski (1989 a e b, 2000, 2001), Jedlowski e Rampazi (1991), Jaisson (1999), Namer (2000), Montesperelli (2003), Montigny (2005).



Neamp

menziona tende a scomparire e, se non sparisce, tende a diventare *irrelevante*» (Jedlowski 2000, 22, corsivi dell’A.).

Sempre in Halbwachs i criteri di plausibilità e di rilevanza, così come il contributo dei significati per la costruzione sociale della realtà¹³ sembrano presentare alcune affinità con il pensiero fenomenologico; ma le consonanze non finiscono qui. Infatti alcune importanti pagine di Halbwachs stesso suggeriscono i concetti di ‘fenomeno’ e di ‘intenzionalità’. Per il nostro autore, infatti, è artificioso ogni dualismo fra percezione e ricordo, tra esterno ed interno: non esiste, infatti, alcuna percezione pura, poiché già dal suo primo istante essa è socialmente modellata; d’altra parte sarebbe impossibile anche un ricordo senza la percezione, ossia un ricordo esclusivamente interiore ed individuale. Come abbiamo visto, per lui ricordare è ricostruire sulla base delle rappresentazioni collettive. In tal senso ciò che ricordiamo non è quello che abbiamo percepito, ma il suo “fenomeno”, ossia la percezione “animata”, plasmata, rivestita dalle rappresentazioni intersoggettive, dalle determinazioni sociali, dalla “morfologia” della società.

Anche per i fenomenologi la memoria non è solo un bagaglio di conoscenze interno a ciascun individuo; essa si proietta all’esterno (esteriorizzazione), diviene collettiva perché condivisa, intersoggettiva, accessibile oltre l’ *hic et nunc* (oggettivazione) e contribuisce in maniera determinante alla significazione della realtà (Berger e Luckmann 1966).

Potrebbero essere citate ulteriori consonanze: penso, per esempio, al rapporto fra memoria collettiva e “mondo della vita quotidiana”¹⁴; oppure al tema della differenziazione¹⁵.

¹³ In consonanza con la fenomenologia (cfr. Schütz 1971-1973/1979, 134), secondo Halbwachs la memoria collettiva contribuisce alla coesione e all’identità sociali attraverso quel fondo comune di ricordi e grazie anche alle interazioni sociali necessarie per fissare tali ricordi, per attribuir loro plausibilità, per ordinarli gerarchicamente e per rievocarli. «Saremmo messi davvero male se l’intero mondo sociale fosse consegnato alla finitezza della memoria individuale» (Ferraris 2009, 198)

¹⁴ Halbwachs non fornisce mai una definizione compiuta della memoria collettiva, ma, a mio avviso, la sintesi che ne fa Jedlowski evidenzia una vicinanza al concetto di «mondo della vita quotidiana», formulato prima da Husserl e poi da Schütz, Berger e Luckman: «Aneddoti, racconti, storie di vita, proverbi e frasi fatte, istruzioni per la vita pratica, modi di dire e simboli comuni diventano insieme di elementi che sorgono nell’interazione e si impongono a ciascuno come una risorsa in qualche modo codificata, quadro entro cui i ricordi di un gruppo assumono forma narrabile e le sue azioni un ordine che è dato per scontato nella misura in cui si riferisce a norme, valori e simboli condivisi e tramandati» (Jedlowski 1989, 114).

¹⁵ Secondo la fenomenologia sociale, ciascun individuo attraversa “realtà plurime” e “stili cognitivi” variegati, incontra altre persone, si imbatte in oggetti diversi che, comunque, custodiscono segmenti di memoria (Schütz 1971-1973).



Neamp

A me sembra che nel pensiero di Halbwachs il rapporto fra tempo e memoria costituisca l'elemento più attuale, quello più foriero di ulteriori sviluppi. Non mi riferisco solo agli studi sociologici sul tempo, che solo molti decenni dalla morte di Halbwachs hanno goduto di un rinnovato impulso (cfr. Tabboni 1984 e 1985). Mi riferisco soprattutto a quell'ampio alveo del pensiero contemporaneo, in cui confluiscono linee di pensiero provenienti da una matrice fenomenologico-ermeneutica.

Una prima linea di pensiero considera il tempo come nocciolo della memoria, sottolineandone la dimensione ontologica-esistenziale. Alcuni, per imboccare questa strada, partono da Spinoza (1677), che definiva la memoria come il «perdurare dell'esistenza». Per Hegel (1807) proprio la possibilità di attribuire durata all'esperienza segna l'inizio della cultura.

Ma perdurare non significa affatto cristallizzare; la memoria non è un fossile. Infatti, secondo Heidegger (1927), noi facciamo esperienza del tempo, scopriamo che esso è davvero la "struttura dell'esserci"¹⁶ solo grazie al suo trascorrere, al suo venir meno. In tal senso la morte non è il lugubre momento finale, opposto alla vita, il momento in cui si chiudono tutte le possibilità; ma essa è un costante "non più", che ci accompagna durante l'intera esistenza.

La memoria costituisce un'eminente manifestazione di questo "non più"; ogni rammemorazione rievoca ciò che è passato, essa è davvero la "presenza di un'assenza" (v. par. 1); e nella memoria esperiamo che il nostro "esserci" non semplicemente *ha* tempo ma è tempo .

Di conseguenza Heidegger, nella sua critica alla metafisica, definisce l'oblio come rimozione del fatto che il senso dell'essere non sta in una dimensione sovratemporale, ma risiede nel tempo come orizzonte possibile di ogni comprensione dell'essere stesso¹⁷. Anzi, nella storia del pensiero occidentale l'oblio è doppio: abbiamo dimenticato che cosa sia l'essere e abbiamo dimenticato anche questa dimenticanza (Heidegger 1927). Da qui la necessità di rammemorare l'epoca arcaica, pre-metafisica, del pensiero occidentale, cioè il periodo precedente a questo duplice oblio.

¹⁶ Per Heidegger 'esserci' significa che noi non solo siamo, ma abbiamo percezione del fatto che siamo.

¹⁷ Contro ogni pretesa universalistica di verità, Heidegger considera determinante l'idea di Dilthey, secondo cui il senso ed il significato sorgono solo nell'uomo e nella sua storia.



Neamp

Nella pur ampia prospettiva di interessi coltivati da Halbwachs non rientra direttamente l'ontologia heideggeriana. Ma certamente egli non era impermeabile al clima culturale di quel periodo; all'osmosi hanno concorso personaggi – come ad esempio Emmanuel Lévinas – che, da discendenti, probabilmente hanno funzionato come “ponte” fra l'autore di *La memoria sociale* e quello di *Essere e tempo*.

A mio avviso Halbwachs tuttora merita attenzione anche per il concetto di morfologia sociale, intesa come determinazione linguistica e spazio-temporale, della memoria. Si tratta di forme *a priori* in senso kantiano, ma “storicizzate” e “sociologizzate” nella riformulazione già datane da Durkheim¹⁸. Il linguaggio, le convenzioni verbali rappresentano il “quadro collettivo” più basilare a cui ancorare la memoria e la sua trasmissione; lo spazio è l'area semantica ove la memoria collettiva si sedimenta, si oggettivizza all'esterno degli individui e si istituzionalizza¹⁹; quanto al tempo, esso costituisce, come ho già accennato, il tema più connaturato con la memoria, poiché quest'ultima – attraverso norme, credenze, valori, istituzioni – organizza la dimensione sociale e culturale lungo la continuità temporale.

Questi tratti mi pare possano avvicinarsi al concetto di “spirito oggettivo”. Hegel (1807) usava tale espressione per descrivere le manifestazioni oggettivate e collettive della storia, ereditate dalla tradizione e riadattate volta a volta. Lo “spirito oggettivo” – secondo il filosofo – è costituito soprattutto dal diritto, dalla moralità e dalla “eticità”²⁰; tutti e tre guidano le idee dell'uomo (anche quando questi non ne è consapevole) e gli consentono di riconoscersi nelle proprie oggettivazioni. Successivamente altri autori – per esempio Dilthey (1905-1910) – riprendono ed estendono questo concetto, includendovi altri tratti storico-sociali²¹, fino a giungere a Gadamer: la sua opera fondamentale – *Verità e metodo* (1960) – va compresa a

¹⁸ «Non si tratta di forme innate, ma di categorie di origine sociale. In quanto tali esse si presentano come a priori rispetto all'esperienza dell'individuo, ma non per questo vanno considerate come costanti universali. La loro configurazione tende piuttosto a modificarsi secondo le forme generali della società, rispondendo alla funzione di ordinare la conoscenza del mondo in modo coerente con l'organizzazione della società stessa» (Jedlowski 1989, 110-1). Un altro autore molto attento alle “forme” del sociale è Simmel: anche lui parte dagli *a priori* kantiani non intendendoli come universali atemporalmente, ma come un prodotto sociale, in particolare come esito di un processo storico-evolutivo (Simmel 1904).

¹⁹ Anche i termini ‘oggettivazione’ e ‘istituzionalizzazione’ rientreranno nel lessico della fenomenologia.

²⁰ Per ‘eticità’ Hegel intendeva la famiglia, il lavoro, i processi socio-economici fondamentali, la giustizia, l'organizzazione politica, etc., insomma la dimensione oggettiva delle relazioni che lui considerava più importanti.

²¹ «Lo stesso spirito umano ci parla dalle pietre, dal marmo, dai suoni musicali, dai gesti, dalle parole e dalla scrittura, dagli ordinamenti economici e politici e dalle azioni, e chiede di essere interpretato» (Dilthey 1900/1986, 179)



Neamp

partire proprio dal concetto di “spirito oggettivo” (Vattimo 1983), che viene a coincidere con l’intero orizzonte intersoggettivo della tradizione storico-linguistica.

La tradizione ha natura di pre-comprensione in quanto, *prima* della comprensione di qualsiasi fenomeno, ciascuno di noi è compreso entro tale orizzonte; l’essere già in un mondo viene prima di ogni cosciente consapevolezza o interpretazione. Qualsiasi relazione di tipo conoscitivo è preceduta e mediata dalla relazione con l’orizzonte storico e linguistico già dato, entro cui si muove l’esistenza. La comprensione di me stesso e del mio rapporto con l’esserci²², prima che io la espliciti a me stesso, è già orientata da inconsapevoli abitudini mentali, «schemi irriflessi nella famiglia, nella società, nello Stato in cui viviamo» (Gadamer 1960/1983, 324). In tal senso la tradizione storico-linguistica detta i limiti di qualunque comprensione, ma ne costituisce anche la risorsa fondamentale: senza pre-giudizi, senza orientamenti basilari, non sarebbero possibili i giudizi.

Forse potremmo avvicinare la “memoria collettiva” a queste riflessioni (cfr. Namer 1987): come ho già accennato, essa è tempo, linguaggio, tradizione²³, spazio di trasmissione della tradizione stessa. Halbwachs sosteneva che la memoria collettiva precede e consente la memoria individuale; così questo concetto si avvicina al pre-giudizio di cui parla Gadamer. Fra i due vi è comunque una differenza di fondo: mentre Gadamer, allievo di Heidegger, sviluppa queste riflessioni a partire dalla matrice ontologico-esistenziale, le riflessioni di Halbwachs si muovono su un piano più gnoseologico.

Gadamer non usa definire esplicitamente la memoria come la “presenza di una cosa assente”, ma alcune sue riflessioni vi si avvicinano, quando per esempio egli descrive il fitto intreccio fra memoria ed oblio: ciò che scompare dalla memoria, ciò che si fa assente, spinge a ricercare nuove presenze, a imboccare strade ancora inesplorate, per dialogare col passato, per porgli le domande giuste dal punto di vista del presente e per fare affiorare altre risposte che, a loro volta, pongano nuove domande. L’oblio non è, come invece in Heidegger, il portato della tradizione metafisica che annichilisce la ricerca dell’essere; per Gadamer l’oblio è, al

²² Vedi nota 16.

²³ L’idea di una tradizione tendenzialmente omogenea e condivisa non si contrappone all’attenzione che Halbwachs riserva alla differenziazione (v. par. 2). Si tratta di due concetti posti su differenti gradi di generalità: la tradizione ha un’estensione semantica maggiore, che non esclude differenze a livelli più particolari. Per parafrasare la metafora simmeliana della distanza, se l’osservatore si avvicina ad un oggetto ne scorge tutti i particolari (nel nostro caso, la differenziazione), ma riduce il suo campo visivo; se invece si allontana, egli ottiene una visione molto più ampia (la tradizione), nella quale però svaniscono i particolari mentre restano solo alcuni tratti essenziali (Simmel 1908).



Neamp

contrario, spinta a ricercare ciò che è smarrito, assente; e a trovare proficuamente l'imprevisto²⁴. In tal senso Gadamer si avvicina alla memoria come *anamnesis* (Aristotele, *Perì mnemes kai anamnesis*), intesa – quest'ultima – non come processo meramente cognitivo, ma come azione pragmatica²⁵.

Un altro tema sollevato da Halbwachs – che, a mio avviso, mantiene una certa attualità – riguarda il confronto/conflitto fra memorie diverse (par. 2). Mi sembra tuttora valido il riferimento alla sfera pubblica come arena del confronto; è parimenti interessante il fatto che egli consideri talvolta la dipendenza della memoria dal presente come assoggettamento agli interessi e dei “pensieri dominanti”. In altri termini Halbwachs accenna ad un tema che, nei termini di oggi e alla luce dell'ermeneutica contemporanea, potremmo ricondurre alla “critica dell'ideologia”, di cui Ricoeur, insieme ad Habermas, è stato uno dei massimi esponenti negli anni Settanta e Ottanta²⁶.

Le ultime opere di Ricoeur ritornano sul tema della memoria, ripartendo da Aristotele e dalla memoria come continuazione dell'esistenza e desiderio di essere (Ricoeur 2000). Ma l'ottica assunta da Ricoeur è meno “tetra” di quella adottata da Heidegger²⁷: nella sua fenomenologia della memoria, Ricoeur assume da Heidegger il tema del tempo come fonte di aporie per la riflessione filosofica (Ricoeur 1983-1985); ma non a caso il filosofo francese termina *La memoria, la storia e l'oblio* con un'escatologia che ha come posta in gioco la felicità. In particolare la “memoria felice” si sviluppa nella fedeltà del ricordo, nella fiducia verso le capacità di rammentare il passato, nella riconciliazione e nel perdono come esiti della memoria stessa.

²⁴ A tal proposito Gadamer esprime qualche riserva sulle nuove tecnologie e sulla loro capacità di custodire integralmente e di restituire successivamente le informazioni archiviate nel passato: «Siano tutte le informazioni subito ottenibili; non è forse meglio però se io ho dimenticato qualcosa e lo debbo cercare di nuovo, e trovo forse proprio così qualcosa di altro da quello che cercavo? Questo infatti significa propriamente ricercare: porre domande che portano ad altre domande che non si erano previste. Pensiamo solo al salutare miracolo del dimenticare e alla illuminante forza magica del ricordare. Il richiamare dei dati da una banca-dati non ci darà più nulla di tale felicità. Qui abbiamo a disposizione una nuova presenza di un'enorme ampiezza di spazio, ma poter guardare con occhi nuovi all'antico e al tramandato, e poter porre nuove domande, non sarà con questo più facile; ma questo resta, ora come prima, l'autentica vita del pensare storico» (Gadamer 1988/1995, 450).

²⁵ Per ‘pragmatica’ s'intende il fatto che la memoria, come pure l'oblio, sono aspetti dell'agire umano.

²⁶ Vedi p. es. Ricoeur (1974; 1976; 1984).

²⁷ Ricoeur non condivide il privilegio che Heidegger accorda alla morte, nel quadro di una visione “eroica” ed “aristocratica” del singolo. Porre al vertice il futuro e la morte, insomma l'heideggeriano essere-per-la-morte secondo Ricoeur svilisce sia l'orientamento verso il passato (e quindi verso la storia e la memoria), sia l'orientamento verso il presente e la vita quotidiana (Ricoeur 2000).



Neamp

Come Halbwachs, anche Ricoeur distingue fra storia e memoria; entrambe non sono autosufficienti e il rapporto che le lega è di natura dialettica: la storia non è un sapere assoluto, non deve considerare la memoria un semplice oggetto inanimato da dominare, poiché la storia affonda le proprie radici nella memoria vivente; ma, d'altra parte, la storia deve mantenere il suo spirito critico e quindi non può essere invasa dalla memoria e dalle sue esigenze di commemorazione (facilmente assoggettabili alla manipolazione).

Come Halbwachs, anche Ricoeur non riconduce la memoria ad un *ego* in prima persona, separato dagli altri e dalla società. Molti tratti dell'esercizio individuale della memoria «portano la marca dell'altro»: la lingua comune adottata nella esteriorizzazione/oggettivazione; il contributo degli altri nel rievocare ricordi, i criteri di plausibilità di un ricordo narrato, etc. (Ricoeur 2000/2003, 182). Ma fra memoria collettiva e memorie individuali resta pur sempre uno scarto irriducibile, per cui l'una non è né sommatoria né sintesi delle altre.

Ricoeur è forse colui che – in epoca contemporanea – ha più riflettuto sull'enigmaticità della memoria; partendo dal paradosso aristotelico secondo cui la memoria appartiene al passato e dunque consiste nella presenza di una cosa assente, egli giunge a delineare una specie di “paradigma indiziario” della memoria: quest'ultima è considerata un insieme di tracce, di rinvii obliqui, da interpretare e re-interpretare, finché queste tracce, passando attraverso la storia e la memoria, conducano alla dimensione più riflessiva della memoria, in cui il rammemorante incontra se stesso.

Nella sua fenomenologia della memoria, Ricoeur riserva un posto di rilievo all'oblio (cosa che non possiamo dire, invece, per Halbwachs)²⁸. L'oblio incarna la vulnerabilità della nostra condizione storica; ma ci garantisce anche dall'incubo di ricordarci tutto, o almeno smaschera ogni illusione di poterlo fare davvero (illusione che, secondo Ricoeur, è l'ennesima versione della pretesa di una riflessione totale).

A differenza di Halbwachs, Ricoeur non si contrappone a Bergson (o a Freud) quando considera lo “oblio di riserva”: quest'ultimo – secondo il filosofo francese – sarebbe un latente tesoro di ricordi, posto nelle pieghe profonde del soggetto e dal quale volta a volta

²⁸ Come la memoria, anche l'oblio si presta a usi e abusi, di cui Ricoeur offre un ampio panorama, ponendo l'oblio in rapporto a vari altri aspetti: la memoria impedita, la memoria manipolata, l'amnistia e l'oblio comandato.



Neamp

affiora questo o quel ricordo. La latenza di quel “tesoro”, dunque, non è totale; l’oblio è reversibile; tutto ciò attesta la nostra finitezza ma anche il persistere nell’esistenza, ossia la tendenza della vita umana a preservare se stessa.

Paolo Montesperelli
(Università “La Sapienza” – Roma)

Riferimenti bibliografici:

Bartlett F., 1932: *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge U. P., Cambridge (trad. it., *La memoria. Studio di psicologia sperimentale e sociale*, Feltrinelli, Milano 1974).

Berger P., Luckmann T., 1966: *The Social Construction of Reality*, Doubleday, New York (trad. it., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969).

Bloch M. L. B., 1925: *Mémoire collective, tradition et costume*, in “Revue de synthèse”, XI, pp. 73-83 (trad. it. di B. Arcangeli, in P. Schiera, *Società e corpi*, Bibliopolis, Napoli 1986, pp. 109-21).

Cavicchia Scalamonti A., 1997: *Introduzione. Maurice Halbwachs e la sociologia della memoria*, in Halbwachs M., cit., pp. i-xxviii.

Crespi F. (a cura di), 1989: *Sociologia e cultura: nuovi paradigmi teorici e metodi di ricerca nello studio dei processi culturali*, FrancoAngeli, Milano.

Dilthey W., 1900: *Die Entstehung der Hermeneutik*, in *Gesammelte Schriften*, Leipzig und Berlin, Teubner, vol. V, 317-338. (trad. it. Le origini dell’ermeneutica, in M. Ravera 1986, 175-198).

Dilthey W., 1905-1910: *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Das Wesen der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig-Berlin, voll. II e V (trad. it., *Critica della ragione storica*, Einaudi Torino 1954).

Durkheim E., 1898: *Représentations individuelles et représentations collectives*, in «Revue de métaphysique et de morale», VI, pp. 273-302 (trad. it., *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, in Id., *Le regole del metodo sociologico*, Comunità, Milano 1996, pp. 137-164).

Ebbinghaus H., 1885: *Über das Gedächtnis*, Teubner, Leipzig (trad. it., *La memoria*, Il Mulino, Bologna 1975).



Neamp

Ebbinghaus H., 1897: *Über eine neue Methode zur Prüfung geistiger Fähigkeiten und ihre Anwendung bei Schulkindern*, in «Zeitschrift für angewandte Psychologie», 13, pp. 401-459.

Eco U., 1973: *Segno*, Isedi, Milano.

Esposito E., 2001: *La memoria sociale. Mezzi per comunicare e modi di dimenticare*, Laterza, Roma-Bari.

Farr R. M. e Moscovici, S. (a cura di), 1984: *Social Representations*, Cambridge University Press Cambridge (trad. it. *Rappresentazioni sociali*, Il Mulino, Bologna, 1986).

Ferraris M., 2009: *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari.

Gadamer H. G., 1960: *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen (trad. it., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983).

Gadamer H. G., 1988: *Geisteswissenschaften – wozu?: Beispiele ihrer Gegenstände und ihrer Fragen: Eine Vortragsreihe der Johannes Gutenberg – Universität Mainz im Wintersemester 1987-1988*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 267-281 (trad. it. *Storia dell'universo e storicità dell'uomo*, in idem, *Verità e Metodo 2*, Bompiani, Milano 1995, pp. 437-54).

Halbwachs M., 1924: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, Paris (trad. it., *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli-Los Angeles 1997).

Halbwachs M., 1925: *Les origines puritaines du capitalisme*, in “Revue d'histoire et de philosophie religieuses”, 5, pp. 132-54.

Halbwachs M., 1929: *Max Weber: un home, une oeuvre*, in “Annales d'Histoire Economique et Sociale”, 1, pp. 81-8

Halbwachs M., 1930: *Les causes du suicide*, Alcan, Paris.

Halbwachs M., 1938: *Morphologie sociale*, Colin, Paris.

Halbwachs M., 1941: *La topographie légendaire des Evangils en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*, P.U.F., Paris.

Halbwachs M., 1949: *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it., *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli 1996).

Hegel G. W. F., 1807: *Phänomenologie des Geistes*, Mainer, Leipzig.

Hegel G. W. F., 1830: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Osswald, Heidelberg.

Heidegger M., 1927: *Sein und Zeit*, Mohr, Tübingen (trad. it., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976¹⁰).



Neamp

- Jaisson M. (et al.) 1999: *Maurice Halbwachs et les sciences humaines de son temps*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.
- Janet P., 1928: *L'evolution de la mémoire et de la notion du temps*, Chahine, Paris.
- Jedlowski P., 1989a: *Memoria, esperienza e modernità*, FrancoAngeli, Milano.
- Jedlowski P., 1989b: *La memoria come costruzione sociale. Sulla sociologia della memoria di Maurice Halbwachs*, in Crespi F., cit., pp. 107-30.
- Jedlowski P., 1996: *Introduzione*, in Halbwachs M., cit., pp. 7-30.
- Jedlowski P., 2000: *Memoria*, Clueb, Bologna.
- Jedlowski P., 2001: *Temî e problemi della sociologia della memoria nel XX secolo*, in «Rassegna italiana di sociologia», XLII, 3, pp. 373-92.
- Jedlowski P., Rampazi M. (a c. di), 1991: *Il senso del passato. Per una sociologia della memoria*, FrancoAngeli, Milano.
- Jodelet D. (a c. di), 1989: *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it.: *Le rappresentazioni sociali*, Liguori, Napoli 1992).
- Leibniz G. W., 1765: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*,
- Leone G., 1996: *Il futuro alle spalle. La memoria sociale e collettiva nei lavori di Bartlett, Vygotskij e Halbwachs*, in «Rassegna di Psicologia», XIII, 3, pp. 91-130.
- Luhmann N., 1997: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Marra R., 1988: *Halbwachs, la memoria collettiva e lo spazio giuridico*, in “Sociologia del Diritto”, 1.
- Mead G. H., 1932: *The Philosophy of the Present*, Open Court, La Salle.
- Montesperelli P., 2003: *Sociologia della memoria*, Laterza, Roma-Bari.
- Montigny G. 2005: *Maurice Halbwachs : vie, oeuvres, concepts*, Ellipses, Paris
- Namer G., 1987: *Mémoire et société*, Klincksieck, Paris.
- Namer G., 2000: *Halbwachs et la mémoire sociale*, Montreal, Paris.
- Ricoeur P., 1974: *Science et idéologie*, in “Revue Philosophique de Louvain”, Louvain
- Ricoeur P., 1976: *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*, The Centre fur Philosophic Exchange, Brocport – New York;



Neamp

Ricoeur P., 1983-1985: *Temps et Récit*, Editions du Seuil, Paris (trad. it., *Tempo e racconto*, 3 voll, Jaca Book, Milano 1986-1988).

Ricoeur P., 1986: *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia U. P., New York.

Ricoeur P., 2000: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Édition de Seuil, Paris (trad. it., *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003).

Rossi P., 1960: *Clavis Universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Il Mulino, Bologna 2000³.

Schütz A., 1970: *Reflections on the Problem of Relevance*, Yale U.P., New Haven-London (trad. it., *Il problema della rilevanza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1975).

Schütz A., 1971-1973: *Collected Papers*, The Hague, M. Nijhoff (trad. it., *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979).

Simmel G., 1904: *Kant*, Duncker & Humblot, Leipzig.

Simmel G., 1908: *Soziologie*, Duncker & Humblot, Leipzig.

Spinoza B. d., 1677: *Ethica*, in *Opera Posthuma, Quorum series post Praefationem exhibetur* (trad. it., *Etica*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 64).

Tabboni S., 1984: *La rappresentazione sociale del tempo*, Franco Angeli, Milano.

Tabboni S., 1985: *Tempo e società*, Franco Angeli, Milano.

Vattimo G., 1983: *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, in H. G. Gadamer, *cit.*, pp. i – xxix.

Verret M., 1972: *Halbwachs ou le deuxième age du Durkheimisme*, in “Cahiers Internationaux de Sociologie”, 34.

Vronen S., 1986: *Maurice Halbwachs and the Concept of Nostalgia*, in “Knowledge and Society”, 6.

Weinrich H., 1997: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, Beck, München (trad. it., *Lete. Arte e critica dell'oblio*, Il Mulino, Bologna 1999).