

JENS BROCKMEIER

# RIVELAZIONE E SIMULTANEITÀ: LA MEMORIA CULTURALE DELL'INDIVIDUO\*

## I.

La memoria di ognuno include molto più di quanto essa stessa non riconosca. Include di più ed è molto di più perchè – se la si considera per un momento come un testo scritto in modo fitto, come un palinsesto – essa è inestricabilmente intrecciata agli innumerevoli testi e contesti della cultura; è parte di un intertesto infinito che si espande non solo nel presente ma anche nel passato, aprendo uno spazio simbolico all'interno del quale le nostre memorie prendono forma e significato. E' questo spazio simbolico, costituito dalle nostre azioni, dalle nostre lingue, dai nostri artefatti e da altre forme di vita, che comprende anche le risorse narrative delle nostre storie autobiografiche. Queste risorse comprendono a loro volta il repertorio di storie di vita che circolano in una cultura: le storie di vite reali e possibili, che segnano l'orizzonte storico all'interno del quale ognuno di noi si vede come un sè. In questa prospettiva, pensando alla memoria personale come un singolo istante nello spazio senza inizio e senza fine della storia e della memoria culturale, la coscienza autobiografica ricopre soltanto una piccola isola di consapevolezza, che riaffiora temporaneamente in un mare di sconosciuta e inconoscibile grandezza.

Ma c'è dell'altro. Vi sono le improvvise fratture in cui l'inconsapevole diventa consapevole, i momenti in cui questa dimensione umana inconscia affiora alla coscienza, la situazione nella quale noi stessi ci troviamo inaspettatamente coinvolti in zone inesplorate e dimensioni sconosciute della nostra esistenza storica. Il tempo scivola, il respiro si ferma, sopraffatto da questa visione improvvisa, una nuova visione del mondo e del significato delle nostre vite. Joyce chiamava questi momenti epifanie, Benjamin parlava di esperienze di "shock" e William James le considerava rivelazioni mistiche e, in definitiva, forme di esperienza religiosa.

---

\* Ringrazio la Dottoressa Diana Osti per la splendida traduzione dall'inglese.

Seguendo una lunga tradizione fenomenologica sull'introspezione, l'americano Mark Freeman, studioso di memoria e narrazione, ha offerto un acuto resoconto di un simile momento o, più esattamente, del "movimento interiore" che avviene in un simile momento. Nel suo saggio *Charting the Narrative Unconscious: Cultural Memory and the Challenge of Autobiography* (2000), Freeman descrive un episodio della sua vita – un viaggio a Berlino – durante il quale sperimentò un'improvviso sopravvento del tempo passato sul tempo presente e l'intrusione della storia, conosciuta e sconosciuta, nei suoi pensieri e nelle sue sensazioni. Trovandosi per la prima volta in quella città, diviene inaspettatamente consapevole di una realtà di cui non era stato consapevole fino ad allora. Pur non avendo mai sentito con forza le sue radici ebraiche – linguistiche, etniche, religiose, culturali – era ed era sempre stato inestricabilmente legato agli orribili avvenimenti che tre, quattro generazioni prima, erano stati concepiti e messi in atto proprio a Berlino, il centro del potere nazista. Dal confronto con questo passato che, sebbene all'apparenza distante a livello sia temporale che spaziale, diviene d'improvviso parte della sua storia personale, ha inizio il lavoro dell'autobiografia. Gran parte del saggio di Freeman è, in realtà, una riflessione su quello che egli ritiene essere il processo di rivelazione autobiografica, processo che definì, in un testo precedente, "riscrivere il sè" (Freeman 1993). Integrando questa dimensione cruciale della memoria collettiva degli ebrei europei alla propria identità autobiografica, il ricordo di quel viaggio a Berlino diventa una "densa descrizione" di come la memoria collettiva e quella individuale si intreccino.

Leggendo quel resoconto, ho pensato al mio primo soggiorno a Berlino e al ruolo che questa città ha avuto nella mia vita. Come per Freeman queste esperienze hanno finito per dar forma al mio riflettere su tali questioni, sia riguardo al modo di concepire la mia personale autobiografia che riguardo alla comprensione teorica del processo autobiografico in sè. Tuttavia, sembra che alcune delle conclusioni teoriche che ho tratto da queste esperienze e riflessioni differiscano da quelle di Freeman, benchè il mio punto di vista sull'interazione fra la memoria individuale e quella collettiva sia radicata in presupposti ermeneutici e psicologico-culturali che sono molto simili a quelli che danno fondamento al resoconto di Freeman. In altri termini, pur condividendo in certa misura le stesse premesse, vorrei offrire una descrizione delle dinamiche della memoria culturale secondo una diversa prospettiva, facendo luce sul gioco mnemonico tra l'individuale e lo storico da un diverso punto di vista. Per ragioni di brevità espositiva, dirò che l'opinione di Freeman sul gioco in questione è basata su un modello di rivelazione. Questo modello riconosce quel "movimento interiore" come evoluzione verso un *telos*, il punto d'arrivo di un affiorare alla coscienza, in cui le radici storiche nascoste di un individuo vengono alla luce e "l'inconscio narrativo", come Freeman l'ha descritto nel suo saggio, diviene parte della sua storia.

Affiancherò a questa prospettiva un modello basato sulla simultaneità. Quest'ultimo prende in considerazione la presenza degli strati – dei molti strati – di memoria culturale nei quali noi viviamo nello stesso momento, e dei quali siamo più o meno

consapevoli, a seconda delle particolari circostanze storiche che condizionano il nostro modo di ricordare e dimenticare.

## II.

Cresciuto nella Germania dell'ovest del secondo dopoguerra, avevo già all'attivo un po' di "scoperte" sulla storia più recente del mio Paese quando, da giovane, arrivai a Berlino. È risaputo che in questa città tutte le ferite e le cicatrici della storia recente sono più profonde e durature. La maggior parte della superficie materiale della città è una memoria culturale della violenza e della brutalità del secolo scorso. Il primo edificio in cui abitai al mio arrivo era ricoperto di buchi lasciati dalle granate durante gli ultimi giorni della Battaglia di Berlino. Grazie all'educazione impartita da insegnanti giovani, democratici e decisamente antifascisti, io e i miei amici eravamo abbastanza informati su ciò che era accaduto nella Germania dei nostri genitori e dei nostri nonni. Giornali, film, documentari e libri ne offrivano, anche nelle prime due decadi dopo la fine del Fascismo, un'immagine abbastanza esaustiva; per chi desiderava sapere. E i giovani, il più delle volte, desiderano sapere. Circondati da quei luoghi, da quelle tracce, da persone e ideologie che ci parlavano di un passato che era tutto fuorché passato, diventammo ancor più sospettosi riguardo alla tendenza dominante a minimizzare, negare, "dimenticare". L'esperienza di vivere simultaneamente in epoche differenti, passate e presenti allo stesso modo, aperte e nascoste, dominate da tendenze contrastanti – ricordare e dimenticare – venne resa ancora più intensa dalla lettura di autori contemporanei, come Heinrich Böll e Günter Grass. Tutte le loro opere si incentravano attorno a quest'esperienza con precisione; uno strato spesso e soffocante di memoria culturale tedesca.

Spesso, inoltre, il tempo a cui si guardava in queste narrazioni non era il presente, il nuovo dopoguerra tedesco, o il suo possibile futuro, ma un passato ancor più lontano: o gli anni della Repubblica di Weimar tra la Prima Guerra Mondiale e l'ascesa al potere di Hitler, o gli anni del vecchio Reich imperiale che era crollato nel 1918. Mio zio, ad esempio, aveva vissuto i suoi anni migliori nella Berlino degli anni '20. In tutte le sue evocazioni piene di affetto, raccontandoci dei caffè, dei *cabarets* inquieti, dei locali gay e delle riviste politiche di sinistra, ci comunicava l'impressione che per lui quegli anni avessero rappresentato il massimo livello non solo del divertimento, ma anche di una vita libera e piena. Per la nonna, invece, il regno storico della felicità era finito, una volta e per sempre, ancora prima: quando Berlino smise di essere la capitale della Corte Imperiale.

L'idea che noi – io, i miei amici, i miei compagni di classe – fossimo nati in una società in cui una schiacciante maggioranza aveva, fino a pochi anni prima, sostenuto attivamente, o almeno tollerato, un regime che aveva commesso quei crimini inimmaginabili, era inquietante. Uno dei primi strati della mia memoria autobiografica in cui uno sfondo storico fa capolino, riguarda proprio questa specie di sfida, o

dilemma, se vogliamo. Che si trattasse, in senso molto soggettivo, di un intenso e contraddittorio strato di memoria, diventa evidente appena entra in scena mio padre. In tutti i miei ricordi lui appare come una persona amorevole, piena di attenzioni, un grande amico e compagno di giochi. Ma fu anche, naturalmente, soldato nella Seconda Guerra Mondiale, come già lo era stato nell'esercito del Kaiser: pilota pluridecorato della Prima Guerra Mondiale. Quando, anni dopo la sua morte – morì quando avevo sei anni – ritrovai in una valigia fotografie, medaglie e ritagli di giornale che riguardavano le sue vittorie ad alta quota, subito mi apparve in una luce diversa che evocava molte memorie immaginate, o così mi sembra oggi.

Gli storici hanno suggerito che il coinvolgimento della generazione dei padri nel Terzo Reich fu una delle ragioni che diedero impulso al movimento studentesco del '68, che in Germania aveva come centro Berlino. Così, per me e i miei compagni, non c'erano dubbi su quale città scegliere per iscriversi all'università. Non solo sembrava stesse emergendo un'alternativa – per quanto utopica fosse, e ingenua, senz'altro – a una società di cui disprezzavamo il passato e il presente, che ci appariva dominato dal conformismo e dalla commercializzazione. Vivere e studiare a Berlino sembrava anche offrire l'accesso a una tradizione politica e a risorse culturali che contrastavano tutto ciò da cui volevamo fuggire. Sapevamo, naturalmente, che c'erano sempre state persone in Germania, così come in tutto il mondo, che provavano repulsione per ciò che noi consideravamo come l'establishment e il discorso politico basato sul potere. Storicamente, Berlino era sempre stato un luogo privilegiato per ogni sorta di contro-cultura, di movimento di opposizione, di rivolta in cui intellettuali democratici, artisti e scienziati avevano contribuito alla creazione di un ulteriore – e molto diverso – strato di memoria culturale tedesca ed europea. Che fossero borghesi, aristocratici, o socialisti; che fossero ebrei, cristiani o atei, non era solo il regime nazista che aveva forte interesse nel metterli a tacere e che riuscì, infine, a metterne a tacere la maggioranza.

Arrivati a Berlino, era questo lo strato di memoria storica a cui ci sentivamo più vicini. In pochi mesi conoscevamo già i luoghi in cui Brecht aveva vissuto e lavorato, avevamo scoperto quali erano stati gli appartamenti di Kafka e di Benjamin, visto tutti i dipinti di Grosz e Beckmann che si potevano trovare nei musei di Berlino Ovest e Est. Tutto questo era anche immerso in una rete di narrativa letteraria contemporanea – che includeva, ad esempio, il romanzo/saggio in tre volumi di Peter Weiss *Estetica della resistenza*, che descrive le contro-narrative di un gruppo di lavoratori e intellettuali antifascisti, con base a Berlino, le cui lotte contro il regime nazista si fondevano con una visione e un approccio del tutto nuovi all'arte e alla letteratura come strumenti di resistenza al potere e come modo di riscrivere se stessi. In altre parole, Berlino divenne un luogo – l'unico immaginabile, per noi – dove tracciare quello che noi, in quegli anni, consideravamo lo strato fondamentale della nostra memoria culturale. Era un luogo denso di testi e trame culturali che noi andavamo cercando per poterli intessere nel tessuto della nostra memoria autobiografica: testi e trame popolati di outsider, ribelli, rifugiati, e di critici, nel pensiero e nella vita, che si erano opposti a quel sistema

societario che vedevamo dietro la memoria-storia delle guerre e dei crimini lasciatici in eredità.

### III.

Mi capitò, in seguito, di vivere in altre città e in altri paesi, sperimentando non solo realtà culturali diverse ma l'emergere di nuovi strati passati della mia memoria culturale. I discorsi e le contestazioni di Berlino persero molta della loro rilevanza alla luce di quelle nuove esperienze. Il loro colore e peso mnemonico sbiadivano, mentre nuovi interessi e progetti guadagnavano il centro della scena, fornendo al lavoro autobiografico nuovo materiale (e trasformando quello vecchio). Tuttavia, non hanno fatto sparire né rimosso gli strati precedenti. Non li hanno nemmeno assorbiti; le nuove esperienze non si sono trasformate in memorie completamente autonome dalle precedenti. Tutte – e anche qualcuna di più – sono ancora lì, e di tanto in tanto spuntano in modo inaspettato e imprevedibile. E sono “li” non solo perché ho ancora (più o meno) lo stesso cervello che avevo quando vivevo nel palazzo ricoperto dai buchi lasciati dalle granate, ma anche perché (e prima di tutto, suppongo) stanno ancora circolando nelle innumerevoli narrazioni della memoria culturale in cui siamo immersi oggi. Queste narrazioni della memoria non hanno una mera esistenza mentale o neurologica, ma sono concretizzate in infiniti artefatti mnemonici simbolici, dagli appunti personali e le conversazioni, ai sistemi semiotici e agli artefatti che formano lo spazio simbolico della nostra cultura. Leggere la lettera di un vecchio amico, vedere una foto su un giornale o intercettare qualche parola sulla metropolitana può riportare alla memoria un episodio lontano, o un'atmosfera – non necessariamente proveniente da un'esperienza “autentica”, ma, più probabilmente, da un discorso della memoria precedente in cui era stata usata quell'immagine o in cui si faceva riferimento a quell'atmosfera.

È soprattutto nelle storie autobiografiche e nelle storie di vita che possiamo studiare in maniera molto dettagliata cosa significa vivere simultaneamente in diversi mondi di esperienza presente e passata. Qui possiamo esplorare i mutamenti stilistici, metaforici, narrativi, discorsivi, percettivi che ci permettono di fluttuare tra tempi e vite diverse in modo così spontaneo e, in un certo senso, inconscio, da pensare che tale dinamica sia dovuta a uno speciale potere o a qualche sostanza nascosta e autonoma: “l'inconscio”, per l'appunto. Credo che, ai fini di questa esplorazione della natura fugace e cangiante della vita, la nozione di simultaneità sia fondamentale. Introdurre la categoria della narrazione nello studio della vita e della memoria dell'uomo significa aprirsi una realtà a molti strati, una realtà che, dopotutto, può risultare indistinguibile da altre realtà diverse, ma presenti simultaneamente. In altre parole, una delle implicazioni dell'idea che vivere, ricordare, capire una vita sia inestricabilmente mescolato al narrare, sta nel prendere atto che la realtà esperita della vita è la realtà di tante, possibili altre vite. Non



esiste vita umana che possa essere esaurita in un racconto o in una storia autobiografica; sempre rimane un residuo non detto, un surplus di significato (Brockmeier 2015).

Ciascuno degli strati di memoria a cui ho accennato (e le loro combinazioni) compongono un tessuto di significato che potrebbe essere sufficiente, forse, a suggerire un valido ormeggio storico per una storia di vita. Potrebbe fornire abbastanza materiale per una plausibile costruzione d'identità, per una possibile vita reale. L'idea che la coscienza autobiografica di un individuo sia ancorata a varie vite possibili implica una nozione polisemica non solo della vita, ma anche del tempo. Il tempo dell'autobiografia, articolato in tutte le forme del racconto di vita, non solo si muove avanti e indietro, in cerchi, spirali o ellissi; è anche organizzato in *gestalt* temporali, parallele e sovrapposte, di vite possibili. Il nostro io è sempre più ricco di quanto non lo sia nel momento presente, e può essere articolato nel momento presente perché la particolare forma di vita in cui ci troviamo in questo stesso momento è soltanto una delle configurazioni accidentali della realtà, una fra molte, ugualmente possibili, realtà.

Reali o immaginate, narrate o messe in atto, scoperte nel passato o proiettate in un futuro, le nostre vite possibili sono una parte costitutiva dei nostri progetti identitari. Ci legano simultaneamente a diversi mondi sociali e storici e, così facendo, creano quella che può essere chiamata la nostra narrazione identitaria estesa. Vivere vite possibili in mondi possibili è insito nella condizione umana, per inquadrare la questione da un punto di vista filosofico più generale; è insito nella nostra natura tanto quanto la categoria dell'ipotetico – il congiuntivo – è insita nella mente umana. Una conseguenza di questa prospettiva è l'impossibilità di dare per scontato che ci sia solo una storia, un racconto autobiografico, un'unica, vera rappresentazione della vita.

#### IV.

In questo saggio ho sottolineato che l'essere umano ha sempre un certo numero di progetti di vita, varie tipologie di identità autobiografiche, un assortimento di diverse risorse di senso. Chiaramente lo spettro di opzioni cambia nel tempo e a seconda del mondo culturale. L'avere un insieme di narrazioni autobiografiche per diversi ambienti sociali è fondamentale nelle società occidentali della tarda modernità, e la maggior parte delle persone è capace di costruirne di nuove al presentarsi di nuove occasioni. Questo repertorio culturale di modelli narrativi e altri registri discorsivi indirizza le nostre idee su chi siamo, e lo fa in modalità delle quali, normalmente, non siamo a conoscenza (Brockmeier 2014). Ognuno di noi ha sviluppato un *portfolio* di identità possibili che sono disponibili e possono essere realizzate in vari contesti culturali, a seconda delle diverse strategie discorsive. Anche nel limite di un particolare scenario interattivo – ad esempio una conversazione, una discussione in famiglia, un dibattito accademico – non è difficile vedere che spesso vi è più di un progetto identitario in gioco. Siamo di norma coinvolti, al tempo stesso, in più di un contesto d'azione o interazione, posizionati in più di uno spazio discorsivo e impegnati in più di un progetto di vita a lungo termine.

Credo che molte delle categorie tradizionali abbiano fallito nel catturare questo multiforme tessuto di tentativi simultanei in cui siamo impegnati, un tessuto – e questo peggiora ulteriormente le cose – che non rispetta le linee di confine troppo nette fra regno del reale e regno della finzione, né tra vite reali e possibili.

Nel suo saggio, Freeman ci fornisce un resoconto differenziato su questo multiforme tessuto narrativo di memoria individuale e storica o collettiva (Freeman 2010). Nella sua visione dell'identità umana e del suo sviluppo, però, egli segue il percorso freudiano, il quale ha un obiettivo chiaro: trasformare l'*es* in *io*, l'inconscio in conscio, il lato oscuro dell'anima in una parte trasparente della nostra mente e del nostro sè. Nel processo autobiografico il passato represso o ignorato viene “elaborato” e trasformato nel presente riconosciuto. Nella sua teoria dello sviluppo mentale, Freud, a sua volta, seguì il classico percorso illuminista: rischiarare il buio con il lavoro della ragione e dell'intelletto – una visione di rivelazione (o rivelazioni) riflessa in quel quintessenziale genere narrativo illuminista che è il *Bildungsroman*.

Ho cercato di integrare quest'immagine teleologica, sviluppando un concetto di memoria culturale che si focalizzasse sulla continua interazione fra aspetti storici e individuali del ricordare e del dimenticare, anziché su un insieme di memorie collettive date. Ho cercato di dimostrare che il lavoro dell'autobiografia non è necessariamente il risultato del rendere conscio un unico inconscio narrativo, bensì dell'esprimere possibili *gestalt* della vita di un individuo, o *gestalt* di vite possibili.

Qualunque sia la storia espressa, se la si considera un'elaborata costruzione autobiografica di significato, essa non può pretendere di essere ontologicamente “più profonda” e basata su strati storici più “fondamentali” di qualunque altra storia, raccontata o non raccontata; e nemmeno si può provare che la vita vissuta antecedente alla *prise de conscience* narrativa fosse superficiale, falsa, o insignificante. Di fatto, entrambe le letture, di Freeman e mia sulle esperienze a Berlino, suggeriscono che ciò che fa sognare tali pretese di maggior autenticità non è la pressione del passato, come affermava Freud, ma la pressione del presente. Sono le circostanze specifiche di una situazione locale – come pure quella che Freeman definisce la “predisposizione ermeneutica” di una persona – che guida la narrativa del nostro progetto di vita lungo la traiettoria discorsiva di quella situazione culturale. Indubbiamente, queste circostanze possono trasformare una città in una testimonianza vivente di un passato di orrori, così come possono trasformare la stessa città in una testimonianza vivente della resistenza contro quegli stessi orrori.

Visto così, il processo autobiografico non compare come processo teleologicamente diretto verso la scoperta di un particolare passato, fino a quel momento ignorato, represso o dimenticato. Risulta piuttosto che esso sia un flusso continuo di interazioni discorsive e interpretazioni che muovono una grande varietà di esperienze, passate, presenti e future.

**BIBLIOGRAFIA**

BROCKMEIER, Jens. 2014. *Cultura e narrazione*. Milano: Mimesis.

– 2015. *Beyond the Archive: Memory, Narrative, and the Autobiographical Process*. Oxford & New York: Oxford University Press.

FREEMAN, Mark. 1993. *Rewriting the Self: History, Memory, Narrative*. London: Routledge.

– 2002. “Charting the Narrative Unconscious: Cultural Memory and the Challenge of Autobiography”. *Narrative Inquiry*, 12 (1): 193–211.

– 2010. *Hindsight: The Promise and Peril of Looking Backward*. Oxford & New York: Oxford University Press.