

L'autobiografia e il racconto del trauma: a partire da *Parole soffocate* di S. Kofman

Julia Ponzio

Dipartimento di Studi Umanistici - Università di Bari "Aldo Moro"
iulia.ponzio@uniba.it

Abstract In *Paroles suffoquées*, published in 1987, Sarah Kofman addresses the issue of how to tell a trauma starting from the loss of her father, deported to Auschwitz. The question of the relationship between language and emotions becomes, in Kofman's text, the tension between the duty of the witnesses and the difficulty of finding the words to tell a painful event. *Paroles suffoquées* starts with a quote from *Le pas au delà*, in which Blanchot describes the event of the Shoah as an interruption of history. This interruption of history is also a lack of the words necessary to tell the pain.

Kofman wonders how to find this suffocated word to narrate the trauma. To find the suffocated words is necessary not only to ask how to tell, but also to question the meaning of this tale, the relationship between language and history, and the space of autobiography within this relationship. In this paper, I try to show how Kofman, in *Paroles suffoquées*, through a constant dialogue with Nietzsche, Blanchot and Derrida comes to the idea of a language without reference in which the suffocated word begins to resonate not as meaningful but as voice.

Keywords: Tale, Trauma, Language, History, Signifier

Accepted 17 February 2020.

Parole soffocate, edito del 1987, è uno dei testi autobiografici di Sarah Kofman, autobiografico anche nel senso che è un testo che mette in questione il concetto di autobiografia.

Il tema principale è quello del racconto del trauma. Da una parte, in questo testo, la questione del trauma è strettamente collegata alla dimensione etimologica del concetto di trauma che rimanda alla ferita, al corpo ferito da un agente esterno. Dall'altra vi è un forte riferimento alla elaborazione psicoanalitico-freudiana della questione del trauma, quest'ultima filtrata attraverso l'interpretazione di Derrida, che pone l'accento, già a partire da *Della grammatologia*, sui concetti di *Nachträglichkeit* e *Verspätung*, traducendo queste nozioni con i concetti di *après-coup* e ritardo.

Derrida interpreta l'idea freudiana del trauma come un *gap* nella memoria cosciente che ne impedisce la narrazione, dicendo, per esempio nella *Grammatologia*, o anche, molti anni più tardi nella *Bestia e il sovrano*, che ciò che costituisce il trauma è il modo in cui la concreta effettività di una esperienza eccede il proprio presente debordando verso il passato e il futuro: per questo motivo essa non può essere ripresentata attraverso il racconto.

A determinare l'inenarrabilità della esperienza traumatica è questo sconvolgimento dell'ordine del tempo, questo non stare al suo posto del passato, questo effetto che Derrida chiama "di fantasma" di un evento, l'eccedere il proprio tempo sottraendosi alla possibilità di controllo da parte della coscienza. In *Stati canaglia*, riferendosi al trauma degli eventi dell'11 settembre 2001, Derrida scrive:

se [...] c'è stato un trauma negli Stati Uniti e nel mondo, esso non è consistito, come si crede troppo spesso del trauma in generale, nell'effetto di una ferita prodotta da ciò che era già effettivamente successo, che era appena effettivamente successo e che rischiava di ripetersi ancora una volta, quanto piuttosto nel timore innegabile di una minaccia *peggiore e a venire*. Il trauma resta traumatizzante e incurabile perché viene dall'avvenire (2003, trad. it.: 153).

Questo uscire fuori dai cardini della temporalità ordinata linearmente, comporta il fatto che l'esperienza traumatica non possa essere data "in quanto tale" all'interno della struttura narrativa. Ma, come sottolinea Derrida, il fatto che l'esperienza traumatica non si dia "in quanto tale" non vuol dire che essa non possa apparire all'interno della narrazione. Essa appare all'interno della narrazione, ma non "in quanto tale": essa appare trasformata, alterata, riformulata in qualcosa d'altro. Derrida sottolinea, dunque, questo doppio legame con la narrazione dell'esperienza traumatica: da una parte essa non può essere narrata "in quanto tale"; dall'altra essa appare nella narrazione in innumerevoli trasformazioni, come traccia di se stessa, di un passato che "in quanto tale" è irraccontabile ma che nelle proprie innumerevoli trasformazioni, appare come riscrittura e risuona nella voce.

La triplice dedica di apertura di *Parole soffocate* di Kofman traccia con chiarezza le tre voci che sollecitano, in questo testo, un ripensamento della questione della narrazione autobiografica e del suo rapporto con la testimonianza e la memoria.

Queste tre voci che, al contempo, interrogano e sollecitano la scrittura di Kofman sono quella del proprio padre, deportato e ucciso ad Auschwitz – «*in memoria* di mio padre» – quella di Robert Antelme – «*per* Robert Antelme» – e quella di Blanchot – «*in omaggio a Maurice Blanchot*» (Kofman 1987, trad. it.: 15, corsivi miei). Nel gioco di questo "in memoria di", "per" e "in omaggio a", Kofman lavora sul rapporto fra voce e struttura narrativa all'interno del racconto del trauma. La seconda voce richiamata nella triplice dedica, al centro tra "in memoria di" e "in omaggio a", costituisce, con il suo "per" la domanda iniziale del testo.

Robert Antelme è l'autore di *La specie umana*, pubblicato nel 1947, romanzo in cui egli racconta l'esperienza di prigionia nei campi di concentramento nazisti, in cui fu rinchiuso come membro della resistenza partigiana francese.

All'inizio di questo romanzo, Antelme antepone una prefazione in cui mette in evidenza la contraddizione tra il bisogno di comunicare l'esperienza vissuta nei campi di sterminio e l'impossibilità di farlo. Scrive Antelme:

Il Y a deux ans, durant les premiers jours qui ont suivi notre retour, nous avons été, tous je pense, en proie à un véritable délire. Nous voulions parler, être entendus enfin. On nous dit que notre apparence physique était assez éloquente à elle seule. Mais nous revenions juste, nous ramenions avec nous notre mémoire, notre expérience toute vivante et nous éprouvions un désir frénétique de la dire telle quelle. Et dès les premiers jours cependant, il nous paraissait impossible de combler la distance que nous découvrions entre le langage dont nous disposions et cette expérience que, pour la plupart, nous étions encore en train de poursuivre dans notre corps. Comment nous résigner à ne pas tenter d'expliquer comment nous en étions venus là ? Nous y étions encore. Et cependant c'était impossible.

A peine commencions-nous à raconter, que nous suffoquions. A nous-mêmes, ce que nous avions à dire commençait alors à nous paraître inimaginable. Cette disproportion entre l'expérience que nous avons vécue et l'écrit qu'il était possible d'en faire ne fit que se confirmer par la suite. Nous avons donc bien affaire à l'une de ces réalités qui font dire qu'elles dépassent l'imagination. Il était clair désormais que c'était seulement par le choix, c'est-à-dire encore par l'imagination que nous pouvions essayer d'en dire quelque chose (Antelme 1957: 9).

La questione della “parola soffocata” è dunque strettamente connessa a questa sproporzione, di cui parla qui Antelme, tra l'esperienza vissuta e il racconto. La questione della “parola soffocata” ha dunque a che fare con l'impossibilità di raccontare l'esperienza così com'era, l'impossibilità di riportare il fatto in quanto tale al linguaggio.

Questa sproporzione, dice molto chiaramente Antelme, è dovuta all'«inimmaginabilità» della esperienza, ossia alla impossibilità della sua rappresentazione, della sua raffigurazione della sua teatralizzazione. Questo concetto di inimmaginabilità è collegato all'impossibilità della generalizzazione, alla impossibilità di un linguaggio neutro che, cancellando la voce, renda il fatto così com'è. Facendo eco alle parole di Antelme, Kofman scrive all'inizio del testo:

In quanto ebreo, mio padre è morto ad Auschwitz, come non dirlo? E come dirlo? Come parlare di ciò rispetto a cui cessa ogni possibilità di parlare? Come parlare di questo evento, il mio assoluto, che comunica con l'assoluto della storia [...]? Parlare, è necessario farlo – *senza potere*: senza che il linguaggio troppo potente, sovrano, giunga a dominare la situazione più aporetica, l'impotenza assoluta e la disperazione stessa, senza che il linguaggio arrivi a racchiuderla nella chiarezza e nella felicità del giorno? (Kofman 1987, trad. it.: 21-22).

Attraverso questo evidente riferimento al racconto di Blanchot *La follia del giorno*, Kofman mette in evidenza due volti del linguaggio, nel suo rapporto con l'esperienza vissuta.

Dell'esperienza vissuta, il primo di questi due volti del linguaggio, mette in ombra il “vissuto” e si concentra sull'esperienza, sulla fredda rappresentazione del fatto, si concentra, dunque, su un'idea di rappresentazione che, come dall'alto, da una posizione decentrata rispetto al corpo di chi parla e centrata nella propria coscienza, dice la verità, rappresenta fedelmente, “domina” la situazione.

Il secondo di questi due volti fa invece riferimento alla struttura della testimonianza in cui il valore di ciò che il testimone dice, dipende dal fatto che egli racconta in prima persona ciò che ha visto con i propri occhi, e questa visione è sempre da dentro, e non da sopra, da dentro il proprio corpo e, nel caso dell'esperienza traumatica, oltre la coscienza. La struttura della testimonianza, mostra Kofman, è fondata sulla corporeità del testimone, sulla possibilità che egli racconti con la propria voce nel momento in cui testimonia. Riflettendo sulla struttura narrativa del racconto autobiografico, Kofman cerca di recuperare un'idea della testimonianza connessa con il corpo del testimone, con l'emotività, con il suo posizionamento in una rete di relazioni, così come cerca di sganciare l'idea della testimonianza da un concetto disincarnato, freddo, puramente descrittivo del “fatto” così come è.

L'impossibilità di raccontare, con cui si apre la prefazione di Antelme, si riferisce dunque all'impossibilità di disfarsi del proprio corpo nell'atto di questo racconto, alla impossibilità del racconto oggettivo, di un rapporto freddo, non emozionale, con il fatto prima vissuto e poi raccontato. Antelme (come del resto fa Primo Levi e tanti altri) sceglie la scrittura letteraria come forma di testimonianza, ma l'inoggettività del suo discorso, la trasformazione dell'esperienza all'interno del testo letterario, dice Kofman,

vale di più, dice di più, racconta di più del linguaggio disincarnato delle fonti documentali che schiacciano sul “fatto”, sulla fredda rappresentazione di quello che è stato.

Un esempio di racconto disincarnato che appare nel testo di Kofman in contrasto con il romanzo di Antelme, è il memoriale di Karsfeld, che raccoglie i nomi e le destinazioni degli uomini che furono portati nei campi, all'interno del quale Kofman legge il nome del proprio padre. Kofman descrive questo memoriale come «colonne di nomi interminabili» in cui ogni cosa accaduta viene quantificata: all'interno di questa rappresentazione, dice Kofman, ciò che toglie il respiro è la totale «assenza di pathos, la sua nudità la “neutralità” delle sue informazioni» Questa voce lascia senza voce, fa dubitare di ogni buon senso e di ogni senso, in silenzio fa soffocare (Kofman 1987, trad. it.: 22).

Il memoriale di Karsfeld rappresenta, dunque, nel discorso di Kofman, un esempio di linguaggio puramente indicativo, di un linguaggio senza espressione, di un linguaggio in cui la voce è cancellata, soffocata. Ciò che, attraverso l'evidenziazione di questo doppio aspetto del linguaggio, Kofman vuole mostrare non è l'alternativa tra il racconto del fatto e la finzione, tra oggettività asettica e una soggettività prospettica. Ciò che viene ad interrompere la semplicità di queste opposizioni è l'irruzione della questione del corpo, l'emersione di un soggetto che non racconta solo a partire dal proprio punto di vista, ponendosi come punto zero di un vissuto esperienziale che solo secondariamente sarebbe rappresentato attraverso l'espressione linguistica. La questione della testimonianza impone dentro questa alternativa di prendere in considerazione l'idea di un soggetto necessariamente incarnato, il cui rapporto con il corpo non resta indietro, nel momento in cui l'esperienza viene vissuta, ma coinvolge anche il momento in cui l'esperienza viene raccontata.

In questo contesto, risuona, all'interno del discorso di Kofman, la critica che Derrida fa alla fenomenologia husserliana in *La voce e il fenomeno*. In questo testo Derrida, riprendendo la distinzione delle *Ricerche Logiche* di Husserl fra indicazione ed espressione, mostra come all'interno del discorso husserliano sia necessario che la parola perda il proprio suono. Analizzando il discorso husserliano, Derrida riflette sul tentativo husserliano di depurare l'espressione da ogni elemento indicativo, per recuperare la voce fenomenologica, ossia la voce depurata da tutti i suoi elementi fisici, materiali ed estrinseci, compreso il suono (Derrida 1967, trad. it.: pp. 57 sgg.). L'espressione, al contrario della indicazione, è dunque nel discorso husserliano ciò che garantisce la presenza piena del significato nel significante, cioè l'assenza di spazio, l'assenza di differenza, di articolazione fra significato e significante. Nel discorso di Husserl – come mostra Derrida – espressione e voce sono strettamente legate. La voce non comporterebbe spaiamento fra significante e significato, a patto, naturalmente, che sia depurata dal suo elemento sonoro. Nello schema in cui il corpo è relegato alla fase esperienziale, che precede la narrazione essendone la fonte, la voce narrante del testimone è una voce senza corpo, una voce senza suono, pura espressione nel senso husserliano, che lascia alla narrazione il ruolo di neutra rappresentazione della esperienza.

In un saggio intitolato *The Return of the voice*, Shoshana Felman, che ha lavorato a lungo sulla questione della testimonianza e sul suo rapporto con la questione della narrazione, mette in evidenza l'aporeticità della struttura della testimonianza.

Da una parte, infatti, Felman sottolinea l'insostituibilità, la singolarità, del testimone, il fatto che la testimonianza perde valore se è riportata da altri, riferita o ripetuta. Dall'altra, mostra come la testimonianza sia sempre un andare oltre i confini di quella singolarità parlando “per” e “agli” altri.

Nella narrazione del testimone, dunque, mostra Felman, la voce non può essere neutralizzata, non è più significante neutro, che neutralmente riporta all'esperienza vissuta. Ed è proprio per questa impossibilità di neutralizzare la voce con la quale è enunciata che, scrive Felman la testimonianza non è un resoconto totalizzabile, non è conclusivo, non possiede la auto-trasparenza della conoscenza (Felman, Laub 1992: 204 sgg.). In questo senso, la questione della testimonianza, fa saltare ogni distinzione chiara tra verità e finzione: c'è più verità nel racconto di Antelme o nel memoriale di Karsfeld? C'è più finzione del racconto di Antelme o nel memoriale di Karsfeld?

“Nessun racconto, mai più”, dice Kofman (1987, trad. it.: 25) citando, ancora una volta, la *Follia del giorno*. Citando questa frase Kofman affronta la complessa questione teoretica della testimonianza e del rapporto indissolubile del corpo del testimone con la propria narrazione, l'impossibilità di relegare la corporeità nella fase preliminare della narrazione, ossia nella fase della esperienza vissuta, che poi sarebbe significata nell'atto narrativo. Paradossalmente dopo la frase “Nessun racconto, mai più”, posta in mezzo *La follia del giorno*, la voce, che parla in prima persona nel testo, prosegue il proprio racconto. Continua a raccontare ma a raccontare una storia senza soggetto, senza centro, senza controllo, in cui la storia vissuta, rappresentata nel racconto, non è inserita nel flusso ordinato del tempo interno, che la connetterebbe, come avviene nell'idea fenomenologica della coscienza, in una struttura ordinata già prima di ogni linguaggio, se non logicamente almeno temporalmente. L'idea di “Nessun racconto mai più”, si riferisce, dunque, all'interno del discorso di Kofman, non all'impossibilità del raccontare, ma all'impossibilità di riferirsi ad un certo schema della narrazione autobiografica inteso come rappresentazione di una esperienza vissuta, come se il corpo appartenesse solo ad una fase antecedente all'atto della narrazione: in questo schema della narrazione le parole sono parole soffocate poiché il corpo scompare e la voce diviene muta, neutro strumento di rappresentazione, controllo e generalizzazione della esperienza vissuta. In questo schema della narrazione la rappresentazione ripete l'esperienza restituendola tal quale, così come è stata vissuta.

In *Dimora*, Derrida mette in evidenza il rapporto complesso della struttura narrativa della testimonianza con la possibilità della ripetizione. La testimonianza, dice Derrida, è un discorso che afferma senza prove, appoggiato su di un giuramento, sulla promessa di dire la verità, di dire tutto ciò e solo ciò che si è vissuto. In questo senso la testimonianza deve essere sempre ripetibile. Se il racconto cambia, se ogni particolare non è sempre allo stesso posto tutte le volte che si testimonia lo stesso fatto, sorge il sospetto della finzione. Ma questa ripetibilità assoluta è, ancora una volta, legata ad uno schema della narrazione in cui il corpo rimane fuori dall'atto narrativo. La struttura della testimonianza, tuttavia, richiama la necessità del corpo, richiama la voce che racconta in presenza (Derrida 1998: 24 e sgg.)

Il testo di Antelme, che abbiamo citato all'inizio comincia dicendo “due anni fa”, collocando il tempo della testimonianza. Come testimoniare dopo due anni, e come testimoniare dopo venti, con un'altra voce, con altre memorie, con un altro corpo. Antelme, sceglie di raccontare questa esperienza attraverso la scrittura letteraria, attraverso un linguaggio non neutro, che fa tutt'uno con il proprio stile, in cui il *cosa* viene raccontato è inscindibile dal *come*. In questo *come* la voce, lo stile, il suono del significante rimane nella sua idiomatilità insostituibile, nella sua irripetibile corporeità. Tutto ciò – il “come”, la voce, lo stile, il suono del significante nella sua idiomatilità insostituibile – è quello che Derrida chiama “segreto”. Il segreto – scrive in *Passioni* – è ciò che, nel discorso è estraneo al discorso, l'“intrattabile” del testo. Scrive Derrida: «Non c'è passione senza segreto, questo segreto, ma nessun segreto senza questa passione» (1993, tr. it.: 122).

In questa prospettiva, la condizione del discorso autobiografico della testimonianza non è la possibilità della menzogna, dello spergiuro, che ci riporterebbe all'idea di una coscienza intenzionale disincarnata e centrata su se stessa. Piuttosto, la condizione di possibilità del discorso autobiografico è la possibilità del segreto. In questo senso, Kofman legge il ricorso di Antelme alla scrittura letteraria, come un atto di protesta nei confronti dell'idea della testimonianza intesa come testo neutro che sta al posto del fatto, testo che sta per il fatto, salvo la possibilità della menzogna. Kofman legge dunque il ricorso di Antelme alla scrittura letteraria, come un tentativo di riprendersi il proprio corpo e di riprendersi il corpo del proprio testo.

In questo senso, il ricorso alla letteratura, al centro della riflessione di Kofman è la scelta di testimoniare senza rinunciare alla propria corporeità, di raccontare senza perdere la voce, di parlare dal corpo che ha vissuto, piuttosto che dell'esperienza vissuta, di far parlare il segreto, invece che di mirare alla sua rivelazione.

Bibliografia

Antelme, Robert (1957), *L'espèce humaine*, Gallimard, Paris.

Derrida, Jacques (1967), *La voix et le phénomène*, PUF, Paris; (*La voce e il fenomeno*, tr. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1968).

Derrida, Jacques (1993), *Passions*, Galilée, Paris (*Passioni. L'offerta obliqua*, tr. it. di F. Garritano, in *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997).

Derrida, Jacques (1998), *Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, Paris (*Dimora. Maurice Blanchot*, tr. it. di F. Garritano, Palomar, Bari 2001).

Derrida, Jacques (2003), *Voyous*, Galilée, Paris (tr. it. Di L. Odello, *Stati canaglia*, Raffaello Cortina, Milano 2003).

Felman, Shoshana (1992), *The Return of the Voice: Claude Lanzmann's Shoah*, in S. Felman, d. Laub, *Testimony. Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, Routledge, New York.

Kofman, Sarah (1987), *Paroles suffoquées*, Galilée, Paris (*Parole soffocate*, tr. it. di E. Manfredotti, Marietti, Genova-Milano 2010).