

MARIA LAURA BERGAMASCHI E ANGELO VILLA – 4 FEBBRAIO 2021

**SPEECH BY MARIA LAURA BERGAMASCHI AND ANGELO VILLA –
FEBRUARY 4TH, 2021**

Psicoanalista, Milano

mlaura.bergamaschi@icloud.com

Psicoanalista, Milano

angvil.ssg@libero.it

Keywords

Basaglia, Freud, Lacan, subjectivity, analytic ethics

Intervento di Maria Laura Bergamaschi

Ritengo che la costruzione di questo discorso, che volutamente intreccia più saperi, sia una grande intuizione e un tentativo di risposta in atto alla questione che sollevava Raffaella Colombo circa la possibilità di affrontare il tempo presente. Porta con sé una carica politica: è l'università che incontra la vita, non è l'università di un *sapere saputo*, come direbbe Lacan, di un sapere morto che produce ortodossia, ideologia e ignoranza consolidata. Ma è un'università che esce dalla propria istituzione per entrare in un'altra - la città- e accetta di interrogare il sapere filosofico per metterlo in tensione con altri saperi. È quindi una questione di metodo. È un tentativo provvisorio di attualizzare qualcosa del

gesto di Basaglia, di cui tanto ci ha parlato Thomas Emmenegger, psichiatra e presidente di Olinda, che oggi voglio ringraziare.

Dunque: c'è qualcosa di questo gesto che va attualizzato. Non tanto e non solo guardando al movimento con cui Basaglia apre le porte del manicomio liberando i folli, ma prestando attenzione al movimento con cui Basaglia ha convocato la città, ha convocato la *polis* a un impegno politico complesso attorno al tema della cura. Allora essere qui, in questo luogo, a partire da una messa in tensione di saperi differenti, significa per me riconsegnare il tema della cura a tale complessità. La cura non è una questione di pochi, la cura non è qualcosa che ha a che fare con lo specialismo del medico e del professionista, o quantomeno non riguarda semplicemente questa dimensione.

Se mi dovessi porre la questione del perché siamo qui, chiedermi che cosa stiamo facendo, direi che uno degli scopi - forse quello che più mi sta a cuore - di questo seminario è il tentativo di recuperare, di interrogare, anche seguendo l'insegnamento freudiano, il punto di annodamento fondamentale - strutturale e necessario - tra la dimensione della singolarità e quella del collettivo. E di farlo in un tempo storico, come sottolineava bene anche Raffaella Colombo, in cui vige un discorso che sostanzialmente non è un discorso: il discorso del Capitalista, segnala Lacan, non è un discorso ma un cortocircuito discorsivo che ha al suo centro un punto dissipativo. È un discorso che si struttura sul venir meno della logica relazionale su cui si fonda l'umano fin dalle sue origini, ponendo l'umano in rapporto con una forma consumistica di autoconsumazione. Ad affondare oggi non è più il manicomio ma è la comunità. È la possibilità di stare con gli altri ad affondare. Basaglia ci invitava a fare attenzione a non accontentarci del manicomio che affonda, ma a stare svegli rispetto alla possibilità del riproporsi di una logica coercitiva che in qualche modo storicamente accompagna la dimensione dell'essere umano, non solo rispetto alle logiche della cura. Allora, se la logica che si trova a sovvertire Basaglia è una logica che si fonda su un potere apertamente coercitivo, segregativo, oggi ci troviamo di fronte a un discorso ben più subdolo.

Per provare a entrare nella questione della cura in questo annodamento fondamentale tra individuo e società, mi pare fondamentale recuperare il concetto di soggettività e il concetto di comunità - o di discorso sociale- in questo loro rapporto di interdipendenza

strutturale. Un'interdipendenza strutturale che è costitutiva dell'essere umano: come ricordava in modo molto preciso Paola Mieli, l'essere umano nasce in uno stato di inermità fondamentale, nasce sostanzialmente in uno stato di dipendenza strutturale da chi lo mette al mondo. La condizione del soggetto umano - per come la pensa la psicoanalisi, in un punto di unione con Basaglia - è inizialmente una condizione di prematurazione e di assoggettamento. La nascita è una ferita, una frattura originaria che richiede uno sforzo: da parte del bambino, certo, ma soprattutto da parte dell'Altro che lo precede e senza il quale il bambino è niente. C'è un libro molto bello di Rosine Lefort, *Nascita dell'Altro*¹ - recentemente tradotto in italiano da Angelo Villa - che mette l'accento su questo: non esiste il soggetto senza un altro. Perché esista un soggetto, un essere umano, occorre che nasca un Altro che lo riconosca in quanto tale. Occorre una cura, direbbe Lacan, che non sia anonima. Qui c'è un punto nell'intreccio e nella disgiunzione tra bisogno, domanda e desiderio in cui il discorso del capitalista si insinua a partire da questa condizione di inermità fondamentale dell'essere umano, che viene al mondo in un universo abitato dal linguaggio, e allo stesso tempo privo di linguaggio. Linguaggio che non è il vocabolario, ma esperienza strutturante. Il bambino viene al mondo nella forma di un grido fondamentale, un grido in parte intraducibile, un grido che chiede di essere ospitato, accolto, tradotto in una forma di appello, ed è attraverso la parola dell'Altro che il bambino può umanizzare qualcosa di questo grido fondamentale che è consustanziale all'origine stessa, al trauma della nascita, al taglio fondamentale che getta il bambino in un mondo senza avere gli strumenti per sopravvivervi, in una condizione che Freud definisce appunto di inermità.

Il grido può diventare un appello solo se c'è un altro che lo ospita, che non lo lascia cadere, che tenta di tradurlo offrendo al bambino una forma di cura non anonima in grado di non ridurre la dimensione della relazione a quella del bisogno. Sono i soggetti che soffrono di anoressia a ricordarci questo: cioè che nell'essere umano esiste una dimensione che trascende la dimensione del bisogno, che si struttura a partire da una dimensione fondamentale che riguarda la sopravvivenza, senza l'Altro il bambino muore, ma il soggetto che decide di non mangiare ci ricorda che non di solo pane vive l'uomo, ci

¹ Cfr. R. Lefort, *Nascita dell'altro. Due psicoanalisi infantili*, a cura di A. Villa, Mimesis, Milano 2021.

ricorda che esiste una dimensione dell'esperienza umana che ha a che fare con il riconoscimento, con la parola, con un grido che si fa nel suo punto ultimo intraducibile, in quanto domanda non di cibo, non di sonno, ma di presenza e di sentirsi voluti. C'è un libro che si intitola *Il primo anno di vita del bambino*² e che raccoglie gli studi di René Spitz negli ospedali inglesi nell'immediato dopoguerra. In questo testo lo psicoanalista, osservando bambini rimasti orfani e ospedalizzati, mette in rilievo come questi bambini - accuditi perfettamente dal punto di vista dell'istituzione, seguiti dagli infermieri sempre solerti nel fornire loro nutrimento - manifestano sintomi riconducibili alla depressione, all'autismo, all'anoressia, arrivando, nei casi più estremi, a lasciarsi morire. La lettura che fa Spitz è quella di una deprivazione fondamentale, primaria, di questo aspetto, di questa disgiunzione fondativa dell'umano, tra la dimensione della sopravvivenza e quella di una cura che ha a che fare con la relazione, con la presenza, con il desiderio. E che ha a che fare, in particolar modo, con un riconoscimento dell'Altro: con le parole del poeta potremmo dire che *l'Io è il miracolo del tu* o, rimandando a un testo importante di Lacan che si chiama *Lo stadio dello specchio*,³ ricordare l'importanza della dimensione del riconoscimento in quanto dimensione istituyente. Lo specchio non è tanto lo specchio, quanto piuttosto sguardo che investe il bambino di un desiderio fondamentale e di un riconoscimento che lo rende unico e irripetibile e che lo differenzia da sé stesso. La possibilità di fare esperienza di un Altro della cura esiste nella possibilità di fare esperienza di una cura che non sia anonima, che non si appiattisca sul piano del bisogno e che introduca questa dimensione fondamentale del riconoscimento del soggetto come Soggetto, come Altro da sé, non come un prolungamento di chi lo mette al mondo, non come un oggetto da manipolare.

È dunque una dimensione discorsiva fondamentale e strutturante. In fondo, il trucco del discorso del capitalista ha a che fare con qualcosa di questa mancanza originaria che riguarda la nascita, questo venire al mondo a partire da una perdita, da un taglio - che si può pensare come al taglio del cordone ombelicale - e che ha una valenza potentissima:

² Cfr. R. Spitz, *Il primo anno di vita del bambino*, Giunti editore, Firenze 2009.

³ Cfr. J. Lacan, (1976). *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'"io"* traduzione italiana in *Scritti*, vol.1. Torino, Einaudi.

come ci ricorda Freud, l'oggetto perduto è perduto per sempre. In qualche modo il soggetto si costituisce allora a partire da una mancanza, perché è a partire da questa perdita che può in qualche modo rivolgersi all'Altro. Allora il capitalismo gioca con l'illusione che questa mancanza possa essere sanata con qualcosa di concreto, che possa essere soddisfatta nei termini di un riempimento attraverso un oggetto di consumo capace di proteggerci da una dimensione perturbante: quella dimensione mancante che è la condizione dell'umano in quanto tale. E non solo il capitalismo ci soddisfa illusoriamente dicendoci che l'oggetto ci può colmare, ma ci dice che c'è sempre un oggetto nuovo, più pronto, più alla moda, più promettente, producendo anche una sorta di anestesia. Non è un caso, credo, che molta della sofferenza che incontriamo nella clinica oggi abbia a che fare con una sofferenza che ricade sul corpo e penso sia importante, all'interno del nostro discorso, ripartire dalla ferita originaria e da quel tema che sollevava Raffaella Colombo, riferendosi a una famosa lettera di Rosa Luxemburg,⁴ di recuperare un po' di compassione. Ma il trucco del capitalista consiste nell'illusione di riconsegnarci l'integrità, generando una società che passa dall'essere una società fondata su una relazione fondamentale tra gli individui a una società in cui domina l'isolamento, il rapporto solitario tra le cose, un'idea della cura e della salute sbilanciata solo sul lato del benessere, della prestazione, dell'efficienza.

Ma cosa significa salute? È importante distinguere un'idea di salute da questa idea di benessere così tanto alla moda, intrecciando qualcosa che accomuna Freud, Lacan e Basaglia. Si tratta di andare nella direzione in cui il loro lavoro definisce la salute come una condizione transitoria, come qualcosa di instabile, inquieto, tormentato, in cui il soggetto interroga i contenitori fondamentali della propria esperienza, ovvero il corpo e il legame sociale, il corpo individuale e il corpo sociale. A partire da questa interrelazione non si dà possibilità di formare il proprio corpo individuale se alle spalle non c'è un corpo sociale che favorisca un'umanizzazione del corpo, che favorisca il riconoscimento del proprio corpo. Allora qui la psicoanalisi e Basaglia si incontrano in un punto che ci

⁴ Cfr. R. Luxemburg, *Un po' di compassione*, Adelphi, Milano 2007.

rimanda di nuovo alla dimensione della mancanza. Nei suoi primi scritti,⁵ Basaglia ci dice che perché ci sia corpo, perché ci sia approccio alla parola, occorre che ci sia un campo, un campo simbolico in cui questo prenda posto. Ma occorre anche che ci sia stato un punto insaturo, un punto di vuoto, un punto di distanza del soggetto da se stesso. Altrimenti si produce pietrificazione del soggetto sia sul versante del corpo sia su quello del linguaggio. Angelo Villa ha scritto a questo proposito un libro molto importante, *La mano nel cappello*,⁶ un libro che tratta dell'handicap grave e dell'autismo. In questo testo Villa ci ricorda quanto sia importante la funzione del vuoto poiché essa permette al soggetto una sorta di ossigenazione del campo, un movimento, un punto di differenza attraverso cui uscire dalla notte in cui tutte le vacche sono nere, un punto di fuoriuscita da sé creativa.

Imprescindibile è allora ancora il riconoscimento dell'Altro e dell'alterità, ed è del resto Basaglia a ricordarci che il soggetto si aliena perché non riconosce la propria alterità. Fondamentale è questo punto del soggetto e questa differenza sostanziale che divide il soggetto da se stesso e che lo rapporta all'altro, a quell'altro che la psicoanalisi evoca formulando il concetto di *inconscio*. Mi pare che qui Basaglia produca un elemento importante -molto prossimo alla psicoanalisi-, ovvero un'idea di un sapere insaturo, di un sapere che si sposta e mette al centro la questione del sintomo, della sofferenza. Basaglia ritiene che il primo competente sia la sofferenza, sia il sintomo e che è da qui, da questa istanza, che ci dobbiamo lasciare interrogare, rovesciando così un paradigma medico fondamentale: la malattia non è qualcosa da aggiustare e il sintomo è piuttosto il portatore di una verità. Il sintomo è qualcosa che non va estirpato, ma ospitato con gentilezza perché veicolo della verità fondamentale del soggetto. La cura diventa quindi qualcosa che ha a che vedere con un movimento, con un'inquietudine, con una insufficienza rispetto alle questioni che la sofferenza veicola e porta. Il sapere è in primo luogo dal lato del sintomo, è il sintomo a interrogare la verità dell'umano in quanto tale e a interrogare la *polis*.

⁵ Cfr. F. Basaglia, *Corpo, sguardo e silenzio. L'enigma della soggettività in psichiatria* in F. Basaglia, *Scritti 1953-1980* (a cura di F. O. Basaglia), Il Saggiatore, Milano 2017.

⁶ Cfr. A. Villa, *La mano nel cappello. Psicoanalisi ed handicap grave*, Stripes, Milano 2009.

Credo che oggi, a partire da quella che in *Realismo capitalista* di Mark Fisher⁷ è definita *ontologia imprenditoriale*, ci sia una gravissima crisi del discorso attorno alla salute, perché il lavoro attorno alla salute e alla cura è stato fagocitato da una dimensione aziendale e dunque, quando cerchiamo di lavorare e interrogare saperi differenti, di rapportarci a una interazione tra educazione e cura, ci troviamo di fronte a un appiattimento, al venir meno dei luoghi fondamentali in cui pensare, in cui uscire da un fare per mettere in tensione dei saperi che si completano. È venuta meno la possibilità di partire da un proprio punto di limite così da mantenere un'idea della cura come qualcosa che non si installa e che non si consolida sulla base di una verità cristallizzata e ultima sul soggetto, ma che al contrario permette un movimento vitale, un venir fuori. Sappiamo che ci occupiamo di mestieri impossibili: educare, governare e psicoanalizzare sono, diceva Freud, mestieri impossibili perché ci pongono di fronte a un punto di limite strutturale. Ma questo punto non va fatto precipitare nei termini di un'impotenza e di un lamento sterile. È piuttosto un punto di impossibile a partire dal quale imbastire una dimensione di invenzione, perché se il gesto che Basaglia si poteva permettere era un gesto che aveva a che fare con il "levare", oggi siamo di fronte all'urgenza di "mettere", facendo tuttavia attenzione a mantenere vivo quel vuoto causativo che ha a che fare con l'etica della psicanalisi, ovvero con un'etica che opera a partire dalla mancanza, a partire da un sapere che è sempre insufficiente rispetto alla verità che si dà dal lato della sofferenza.

Mi sembra importante chiudere con due spunti: uno nasce da un libro, *Il loro sguardo buca le nostre ombre*,⁸ che è un dialogo tra Julia Kristeva - psicoanalista non credente - e Jean Vanier - filosofo credente. Il dialogo riguarda l'handicap in quanto forma di sofferenza che produce a volte, dal lato del curante, una certa difficoltà, un certo punto di frustrazione, un punto di insoddisfazione che ci ricorda come un umanesimo implichi sempre un duro lavoro su se stessi. Come diceva M. L. King, per evitare di disprezzare gli altri così differenti da noi è indispensabile accettare se stessi con le proprie debolezze e i propri handicap; la convivenza con la nostra mortalità mi pare la condizione essenziale per incontrare la vulnerabilità altrui cambiando in tal modo il nostro sguardo su una realtà

⁷ Cfr. M. Fisher, *Realismo capitalista*, Produzioni Nero, Roma 2018.

⁸ Cfr. J. Kristeva, *Il loro sguardo buca le nostre ombre*, Donzelli, Roma 2011.

apparentemente così scandalosa e estranea alla persona “abile”. Siamo tutti mancanti, feriti, abbindolati, balbuzienti all’origine.

L’altro passaggio voleva essere un recupero della lettera che Rosa Luxemburg scrive a Sonjia Liebkecht dalla prigione, parlandole dello sguardo del bufalo maltrattato, ferito e dominato: la figura dell’animale denuncia con il suo silenzio, con la sua innocenza, l’immensa rimozione compiuta dall’uomo nei confronti della sua presenza, del suo dolore. Dunque, inquietante per l’uomo e allo stesso tempo dimenticata e ritenuta superflua. Vorrei allora evocare qualcosa della questione della compassione, in quanto la narrazione e la poesia hanno mostrato come nel cuore del tragico e contro il furore di questo annientamento, di questa anestesia fondamentale propria del discorso del capitalista, si possa levare, proprio a partire dallo sguardo altrui, un tu, una forma del “tu”, una forma di quel “questo sei tu”, che riconosce qualcosa di un’alterità dell’altro, della sua vulnerabilità e della propria senza confondersi, riconoscendo che nel campo c’è una dimensione relazionale che mantiene un rapporto di prossimità senza cadere in una confusione. Dunque, una dimensione della cura che possa ospitare la ferita, il *vulnus*, e che possa non produrre individui perfetti e performanti ma soggetti capaci di poter fare i conti con la propria inermità costitutiva fondamentale. Credo che questo sia stato l’insegnamento fondamentale della psicoanalisi e su questo lascio la parola ad Angelo Villa e a Paola Mieli che sono due maestri per me.

Intervento di Angelo Villa

Vorrei cominciare questo mio intervento facendomi guidare da quanto detto in precedenza da Maria Laura Bergamaschi e da due considerazioni. La prima, presa dal *Discorso* di La Boétie, ci dice che la prima causa della servitù volontaria è l’abitudine. La seconda viene invece da una delle figure più significative del ‘900, ovvero Dietrich Bonhoeffer, e ci ricorda che solo il pensiero per le generazioni future può orientare il nostro pensiero. Ecco, queste due riflessioni mi permettono di mettere in evidenza quali saranno i miei

due nodi centrali: il tempo, e dunque la possibilità di esistenza di un processo di trasmissione. Il riferimento di La Boétie all'abitudine dichiara un movimento in cui è il passato a dominare il presente e il futuro.

Se possiamo tradurre tutto questo in termini freudiani, potremmo dire che troviamo al cuore di questo tema il problema della coazione a ripetere, di cui sottolineo due elementi: il primo è il riferimento alla coazione, in cui abbiamo a che fare con ciò che con forza si impone. Il secondo è che questa ripetizione - come sottolineava Freud, ma come ciascuno può osservare nella propria vita - è la ripetizione del fallimento, di quello che non va. Tornando invece al tema di Bonhoeffer, possiamo dire che il problema delle nuove generazioni e del futuro pone, a mio avviso, il problema del nuovo. Ma la possibilità del nuovo è proprio ciò che si differenzia dall'ordine dell'ultimo, ovvero da ciò che ripropone ancora la logica della ripetizione. La questione del tempo deve però essere intrecciata anche con la questione dell'Altro, con la A maiuscola se vogliamo rifarci al linguaggio lacaniano, e come questa questione dell'altro si intreccia con la questione del tempo e pone anche la possibilità di capire e di riflettere su dove oggi stiamo andando.

Allora, fatta questa premessa, gli argomenti che volevo sviluppare sono principalmente tre: il primo - di cui già parlava Maria Laura - e che riguarda la costruzione della soggettività, o quanto meno dell'inganno in gioco all'interno di tutto questo. Il secondo riguarda il problema che individuerei come un segnale o sintomo della contemporaneità; il terzo punto è quello di una propria assunzione di responsabilità oggi.

La prima questione, dunque, tocca la costituzione del soggetto: sostanzialmente, perché un soggetto nasca - non solo da un punto di vista biologico è necessario che ci sia qualcun altro. Eppure, qui troviamo un punto curioso, che spiegherò attraverso due riferimenti: riprendo da Maria Laura il richiamo alla fase dello specchio, di cui posso testimoniare anche attraverso un'esperienza recente con un bambino di cinque mesi. Questo bambino, quando viene messo davanti allo specchio, sorride, sì, ma il suo primo movimento è verso chi lo tiene in braccio. E in questo momento, in cui incontra questa prima immagine - Lacan dice "momento giubilatorio", ma non sono certo sia poi così giubilatorio perché in fondo nell'immagine incontra anche qualcosa di mortifero che gli dice "tu sei questo", qualcosa che lo fissa - cosa permette allora che ci sia un passaggio

differente intorno a questo momento? vale a dire che il bambino si mette a ridere: che si volta verso l'altro. Questo segna un punto strutturale che ha a che vedere con la questione della servitù volontaria.

L'altro riferimento è a proposito di una scena celebre che compare nella *Genesi*, relativa a Caino e Abele e al perché Dio prediliga i doni portati da Abele rispetto a quelli portati dal fratello. Mi sono interrogato a lungo su questa scelta perché mostra qualcosa di inspiegabile ed assurdo. Come mai Dio privilegia i doni di Abele rispetto a quelli di Caino? Anche una psicanalista francese ha scritto qualcosa al riguardo; io mi sono misurato con questa scelta confrontandomi con la tradizione cristiana, quella ebraica e quella islamica. La cosa paradossale è che, di fronte a un avvenimento tutto sommato estremamente enigmatico e arbitrario, venga fatta una costruzione per cercare di motivare qualcosa che dal testo non appare chiaro, ovvero l'arbitrarietà della scelta divina. Il problema di fondo dell'interpretazione dei teologi mi è parso quello di salvare l'Altro, preservare l'idea che nel luogo dell'origine ci fosse sostanzialmente qualcosa di buono, come compare nel processo di creazione, dove tutto è "cosa buona". Dunque, per un processo metonimico la cosa è buona nella misura stessa in cui Dio è buono.

Dico ciò perché qui si ritrova un punto fondamentale della costituzione della soggettività umana: il soggetto per stare in piedi, per reggersi sulle proprie gambe, per sostenersi individualmente deve sorreggersi dal punto di vista narcisistico, deve in qualche modo amarsi, deve avere una sorta di amor proprio. Mi viene in mente una frase che ho sentito dire dal paziente di una comunità che dirigo: «Io sono egoista ma non mi voglio bene». Il problema dell'amor proprio del soggetto è strettamente legato all'amore che riceve dall'altro; in tutto questo, quello che si viene a porre in maniera indistricabile è il modo in cui sostanzialmente il soggetto, per poter stare in piedi e reggersi, dipende strutturalmente dall'amore dell'altro. Se vogliamo fare un passaggio politico, quando Freud parla della psicologia delle masse, parla del fatto che il leader illude ciascun membro della massa di essere amato da lui. Il problema dell'amore dell'altro diventa condizione esistenziale per l'amore che il soggetto prova per se stesso. Si pone così un problema di dipendenza dall'altro.

Al centro della dipendenza non si trova però il potere in quanto tale (anche se certo il bambino è in una condizione di disparità rispetto all'adulto): quello che si trova al cuore della questione è la problematica dell'amore o, se vogliamo, del "disamore". Mi posso amare se l'altro mi ha amato.

Si coglie un altro tipo di dimensione rispetto alla quale pensare la logica della subordinazione rispetto all'altro. L'amore, quando è un amore casto, segnato da un limite, fa da argine a qualcosa di più spaventoso che si apre intorno a tutto questo. Qualcosa dell'ordine del godimento, come direbbe Lacan, vale a dire l'amore non vela qualcosa di più forte, pulsionale in gioco da parte dell'altro. Qui mi viene in mente una questione importante, che è il riferimento che Freud fa nei *Tre saggi sulla sessualità* al tema del bambino come essere polimorfo e perverso.

Allora userò ora una citazione che prendo da *I miti ebraici* di Robert Graves e Raphael Patai⁹ in cui si ripropone e si rilegge la storia del sacrificio di Isacco. Qui viene data una costruzione fantasmatica, ma non priva di senso della scena in cui Isacco viene legato da Abramo per essere sacrificato. Isacco si rivolge al padre e dice: «“Legami stretto, padre, finché non cerchi di fuggire, rendendo inaccettabile a dio la tua offerta. Raccogli, poi le mie ceneri e portale a mia madre dicendole ‘questo sia di testimonianza del dolce aroma del sacrificio carnale di Isacco’”». ¹⁰ Abbiamo allora un sacrificio che è per l'Altro e dove il problema è quello di godere in questa maniera passiva, facendo godere l'altro. Qui ritroviamo la tematica della servitù più che volontaria, vale a dire di quella che è la declinazione più profonda della servitù, ovvero la dimensione sacrificale, di immolarsi per l'altro.

Mi viene in mente a questo proposito qualcosa della mia esperienza nelle strutture sanitarie pubbliche a Como. Una cosa che mi colpiva è che i bambini vittime di abusi o di situazioni pesanti, tacevano. Una volta un magistrato mi disse: «Il bambino dice la verità». No, non è vero: il bambino protegge l'altro in modo tendenzialmente omertoso, perché si tratta di un altro da cui dipende. E allora credo sia importante interrogarsi attorno

⁹ R. Graves, R. Patai, *I miti ebraici*, Longanesi, Milano 2008.

¹⁰ Ivi, p. 213.

a questo punto. Punto che ha due risvolti: il primo è quello legato al godimento sacrificale; il secondo, strettamente connesso a quest'ultimo, è che il bambino - ma non solo, in fondo possiamo considerare il bambino come una metafora di altre situazioni estreme- si dimentica, dimentica se stesso.

Qui troviamo quello che potremmo chiamare “completo rovesciamento” dello schema edipico, anche dello schema papà-mamma-io per come lo intendevano Deleuze e Guattari. Il problema non è più quello del figlio che vuole uccidere il padre, ma è quello del figlio che si dà in pasto all'altro. E a quale altro? Mi pare che anche nell'intervento di Maria Laura ci fosse, implicitamente, un riferimento a Martin Buber e alla dimensione dialogica, a un dialogo tra il soggetto e l'altro, ma a un altro che sia riconoscibile e identificabile rispetto a un rapporto tra io ed *esso*, dove quello che colpisce rispetto a questo *esso* è il punto di soggettivazione. La questione non è qui quella posta da alcuni lacaniani - come, ad esempio, Žižek - secondo cui “l'altro non c'è più”. L'altro c'è e il problema è semmai quanto questo Altro sia riconoscibile oppure no (domanda che investe anche il capitalismo, per altro): occorre insomma capire se questo Altro è riconoscibile, identificabile, diventa cioè suscettibile di articolare una dialettica. Ma se questo Altro è un *esso*, *per dirla con Buber* come succede nelle psicosi, ciò che viene a saltare è il punto della nominazione, della pensabilità. In comunità succede che i pazienti dicano “io sono un tossicodipendente” come se “tossicodipendente” fosse un nome, ma non lo è, non è un nome che soggettiva qualcuno. In questo caso abbiamo il rapporto con un *esso* che è la droga, certo, ma che ancora prima è stato un altro che non ha permesso un processo di soggettivazione - allora l'altro c'è, ma non è rappresentabile, non è pensabile. Ed è questa la forma più invasiva di censura: il soggetto non riesce nemmeno a pensare. Quando Freud parla della nascita del bambino come soggetto indica la pulsione di sapere, vale a dire che il bambino pone una domanda fondamentale, ovvero chiede “perché” all'altro: “perché è così?”, “tu dici questa cosa ma in realtà com'è?”. Il bambino pone dunque una questione, laddove al contrario il processo di denominazione introduce qualcosa che è dell'ordine dell'agito, di una valenza del corpo. Allora chiuderei questa prima parte con queste parole: ciò che non si nomina si dimentica, ciò che non si nomina non si rielabora, ciò che non si nomina si ripete.

Ora vorrei invece concentrarmi sull'alienazione, questione fondamentale anche nella nostra società, correndo forse il rischio di dire cose che potrebbero suonare politicamente scorrette.

Torniamo a Buber e alla differenza tra l'aver a che fare con un altro che io posso riconoscere e con cui posso interagire e un altro che non ha nome e che non posso rappresentare. Credo che sia interessante considerare tutto questo partendo dal destino che incontra sempre di più nel nostro tempo la parola, la rappresentazione. Rappresentazione per ciò che davvero significa: mettere in scena. La rappresentazione in quanto tale non è il reale in quanto tale. Allora dire che c'è uno scacco della rappresentazione, significa dire altresì che è uno scacco che ritroviamo anche all'interno della politica. Perché anche la politica è la possibilità di rappresentare qualcosa, di mettere in scena qualcosa che non è solo dell'ordine della contingenza.

Su questo tema vorrei ora riprendere alcuni elementi fondamentali. Può essere per esempio interessante analizzare la crisi del linguaggio per quel che vuol dire parlare, come una contrapposizione tale per cui il rapporto tra il tempo e lo spazio viene -anche politicamente, anche socialmente- giocato a livello dello spazio, della presenza, a livello di quello che c'è. Questo ha un effetto significativo anche in rapporto alla sinistra: la parola d'ordine della sinistra è sempre stata il riferimento al futuro, dunque il riferimento a qualcosa che non è ancora, a qualcosa che bisognava portare avanti. Il problema dell'immigrazione contemporanea porta il segno della fine della politica, dunque del fatto che in nessun luogo ci sono quelli che una volta si chiamavano "i movimenti di liberazione". Manca cioè la possibilità di pensare un altro andamento, un altro funzionamento del discorso sociale. Allora quando Fukuyama parlava della fine della storia si dovrebbe piuttosto dire che non è la fine della storia ma la fine della politica come possibilità progettuale, come possibilità di pensare una rappresentazione del futuro. Su questo punto c'erano due vie: una era quella del progressismo di matrice hegeliana, l'altra era quella - cara, ad esempio, a Benjamin - rivoluzionaria, di qualcosa che interrompe il tempo (come nella Comune parigina dove per prima cosa spararono agli orologi). Dunque, in quest'ultimo caso, si tratta di pensare un'altra possibilità del tempo. Ma tutto il discorso sulla rivoluzione nessuno lo fa più o viene al massimo degenerato in

quello della rivolta. La rivolta, tuttavia, non è sempre di buon segno o, per lo meno, la differenza tra il rivoluzionario e il ribelle è che il primo ha un progetto, il ribelle non sempre (e non a caso molte volte il ribelle diventa un fascista o si rivela poi tale). Il problema della rivoluzione è sostanzialmente un problema della possibilità di poter pensare qualcosa di un futuro.

Allora mi viene anche da sottolineare il modo in cui viaggiano insieme il deterioramento del linguaggio e un'assenza di prospettiva, di pensiero politico. Faccio due riferimenti, che forse potranno sembrare curiosi: il primo lo faccio al fatto che nella crisi delle religioni monoteiste, l'unica religione che non appare in crisi è quella musulmana, che è l'unica che ha conservato attualmente, a costo di introdurre una schizofrenia nel linguaggio parlato - c'è un bel libro che ne parla, *La sciabola e la virgola* di Chérif Choubachy -, come linguaggio ufficiale il linguaggio del Seicento islamico. Ovvero l'arabo classico è l'arabo legato a qualcosa che pone una sorta di rapporto di puro godimento con l'ordine della lingua: dunque la lingua ferma nel tempo, dunque non c'è nulla che fa un movimento in avanti nel tempo e non a caso la religione islamica si pone come religione naturale, dunque anche in teoria anche chi non si dichiara musulmano è musulmano. Quando qualcuno si converte all'Islam si dice che "ritorna all'islam", come dire che la sua dimensione è già assicurata presso l'altro attraverso una collocazione che è dell'ordine della sottomissione (sebbene questo sia un punto contestato dallo psicoanalista Fethi Benslama). È una dimensione del tutto naturalistica, in cui il soggetto si chiama fuori dal riferimento alla storia e pone un rapporto di sottomissione con l'altro.

Piccola parentesi: questo lo ricorda Primo Levi, nei campi di concentramento venivano chiamati "musulmani" quelli che non palesavano una volontà soggettiva minimale e sembravano aver disabitato qualcosa del loro corpo e del loro essere. Nei loro movimenti ricordavano allora i musulmani nel momento della preghiera. E quando Bruno Bettelheim, finita la guerra, riprende un lavoro sull'autismo - *La fortezza vuota* ¹¹ recupera questa esperienza del musulmano, ovvero di colui che ha desertificato qualcosa

¹¹ Cfr. B. Bettelheim, *La fortezza vuota: l'autismo infantile e la nascita del sé*, Garzanti, Milano 1976.

della propria posizione soggettiva per consegnarsi in qualche modo a una sorta di naturalismo che viene dall'altro.

Per quanto possa apparire paradossale, questa posizione la ritroviamo anche nei discorsi in cui viene messo l'accento su una sorta di riflessione dove il corpo viene posto in prima persona, slegato da una dialettica con l'altro, e questo avviene attraverso l'accento sul linguaggio d'ordine performativo, come se quello fosse la dimensione stessa del linguaggio. In contrapposizione con quella che è la possibilità di una presa poetica del linguaggio in quanto tale. Anche John Austin vedeva nella poesia un impiego parassitario del linguaggio.¹² Dunque in questo riferimento all'altro c'è una sorta di assolutizzazione nel rimando al corpo e una sorta di recupero del fantasma naturalista che, in modi diversi, sembra però istituire un filo rosso che accomuna Spinoza a Rousseau e a Nietzsche e che prosegue oggi in quella direzione, ma che sopprime la dialettica e il linguaggio, il parlare come manifestazione dell'essere del soggetto. Basti pensare, ad esempio, alle tesi di Judith Butler sulla performatività del corpo e del linguaggio. Ma assumere solo questa dimensione, ovvero quella performativa, equivale a negare la valenza, la potenzialità comunicativa del soggetto nel senso poetico del termine, quindi legato a una dialettica con l'altro.

L'ultimo punto interessante, a mio avviso, di cui vorrei parlare è il modo in cui diventa possibile un processo di passaggio all'interno del campo relazionale.

Il problema di questa pericolosa deriva è quello di introdurre una naturalizzazione equivoca del riferimento all'altro: l'altro non è più storico, ma è un altro naturale, a cui il soggetto è chiamato a sottoporsi. Tutto questo pone una messa fuori gioco della tensione dialettica tra il soggetto e l'altro. Sopprime la dimensione tragica, ovvero il fatto che ci sia sempre qualcosa che non collima, che non torna, che non risponde, (tra parentesi: la dimensione del tragico non è neppure affrontata in riferimento all'Islam. Il tragico percorre, seppur in modi diversi, la tradizione ebraica, la tradizione cristiana, ovviamente la cultura greca, ma è del tutto estranea a quella islamica che è una dimensione fatalistica,

¹² Cfr. J.I. Austin, *Quando dire è fare*, Marietti, Torino 1974.

dove il potere è lasciato all'altro: "Inshallah"). Allora in tutto questo si pone il problema di come pensare oggi ad un possibile sviluppo, anche all'interno di una dialettica generazionale. Prima di tutto mi riferisco a quello che chiamo lo "schema delle tre T" in relazione a come avviene il passaggio generazionale: la prima T riguarda il problema della trasmissione, occorre che l'altro in questione non riduca il piccolo dell'uomo a un pezzo di corpo, non lo riduca a puro strumento di godimento, che trasmetta qualcosa di un discorso; la seconda riguarda il Tempo in cui il soggetto produce qualcosa di quello che lui era per l'altro; il terzo tempo, necessario, è il tempo che tradisca questo discorso, questo tradimento deve implicare qualcosa della conservazione del discorso ma anche un suo superamento.

Dunque, in questa dialettica di superamento mi veniva da pensare a qualcosa di molto particolare con cui vorrei chiudere: questo superamento la filosofia ce lo pone attraverso l'ottica hegeliana dello schiavo e del padrone, riletta anche da Kojève per esempio. A me viene da pensarla in un'altra logica, quella che troviamo in un racconto di Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič*, in cui quest'uomo, un funzionario statale, muore e prima di morire trova che l'unica persona in grado di poterlo accudire è un servo. In questo momento in cui quest'uomo muore e viene abbandonato da tutti — e qui non troviamo la morte come nella lotta tra lo schiavo e il padrone in Hegel, ma la morte come qualcosa che riguarda tutti da vicino — l'unico che riesce ad avere un'attenzione nei confronti di quest'uomo è il servo, il solo che lo aiuti e il solo che gli presti attenzione. Il servo è il solo e l'ultimo che mostra qualcosa dell'ordine della pietà. E di fronte a questo assoluto rappresentato dalla morte il servo mette in campo qualcosa di una sua unicità. Ciò che per me esemplifica qualcosa della logica di cui parlavo è il fatto che il servo, in sostanza, dice: tutti moriamo, e se io faccio questo vorrei che qualcuno lo facesse con me. L'attenzione che io presto all'altro vorrei che qualcuno la prestasse a me. Dunque, in questo passaggio, di fronte al mistero, all'enigma della morte c'è qualcosa di una profonda umanità, che ci fa incontrare l'altro nel punto estremo del suo limite.

Quello che volevo dire toccava un po' la necessità di reintrodurre qualcosa, in questo tempo di crisi del discorso, che riporti la dimensione dell'umano e del sostenibile.