

# INSIEME

## La scelta etica della condivisione nell'attuale contesto sociale

### Premessa introduttiva

*Kai tò sunēkon tà pànta gnōsin ékei phonès*

ed egli [lo Spirito del Signore], che tiene insieme [sunēkon] l'universo, ha conoscenza di tutte le voci.  
Sap, 1,7b.

Ci sono delle letture che sono costretto a relegare a quei sempre meno frequenti ritagli di tempo che riesco a ricavarli nei miei pressanti impegni quotidiani. Ma, ne sono consapevole, non va bene: alcune di esse mi ammoniscono sulla necessità che vi dedichi maggior tempo.

Una di queste è una raccolta di tre brevi saggi di Enzo Bianchi, in precedenza singolarmente pubblicati ed ora riuniti in un unico volume intitolato: *Insieme*. Questo titolo, che non è il titolo di nessuno dei tre saggi, è però il tema soggiacente a ciascuno di essi ed è anche il tema principale, a mio giudizio, da mettere bene a fuoco per cogliere il posto della condivisione nell'insieme della realtà umana.

Questo termine "insieme", nel modo in cui lo usiamo nel linguaggio comune, non rivela la ricchezza semantica di ciò che significa. Esso dà l'idea di un "raccoliere" più cose in un unico contenitore, come, ad es., appunto, i tre saggi di cui è composto questo libro<sup>1</sup>, ma naturalmente non è questo il significato del termine "Insieme" che dà il titolo alla raccolta e che, nel contempo, ne rappresenta il tema centrale.

C'è in effetti qualcosa di molto più profondo che si cela in questo termine e che rinvia, pur conservando il suo significato di "raccoliere", ad una dimensione del "raccoliere insieme" che sfugge ad una comprensione che si limiti al linguaggio comune.

Reso ancor più povero oggi, questo linguaggio comune, nell'epoca delle società a capitalismo maturo in cui dominano da un lato l'etica consumistica e dall'altro la finanza, non solo quella internazionale (tanto lontana e nel contempo tanto vicina al cittadino qualunque che non la conosce, ma nondimeno ne subisce le talvolta catastrofiche ripercussioni negative), ma anche la finanza come cultura, in quanto l'oggetto denaro – simbolo di tutti gli oggetti - viene messo al culmine di un sistema gerarchico di valori tendenzialmente dominante che, nel contempo, per diretta conseguenza, vede all'ultimo posto l'altro-uomo, l'*Autrui* per dirla con un termine francese caro a E. Lévinas<sup>2</sup>.

Ma, da quest'ultimo posto, questo *Autrui*, questo Altro, fa obiezione al sistema di valori oggi dominante ed è qui, nel luogo di questo *Autrui* – luogo non fisico, ma psichico, dell'alterità radicale - che si può scoprire il posto in cui si situa la condivisione.

---

<sup>1</sup> Intitolati rispettivamente: *La differenza cristiana*, *Per un'etica condivisa* e *L'Altro siamo noi*.

<sup>2</sup> Il termine "*Autrui*" è semanticamente molto ricco, con esso si intende l'Altro con una A maiuscola, ovvero qualcosa di radicalmente Altro rispetto al soggetto, per distinguerlo dall'altro con la minuscola con cui si intende l'"oggetto" materiale, conoscibile, controllabile, manipolabile; *Autrui* è, insieme, direi, l'"Altro" soggetto e l'"Altro" del soggetto, ovvero la radicale alterità entro cui - e solo entro cui - vi può essere vero riconoscimento (*Altro* soggetto e *Altro* del soggetto, come cercherò di mostrare, sono la stessa e identica Cosa). Tale termine è ricorrente in quasi tutte le opere di E. Lévinas, ve n'è una in particolare in cui mi è parso di cogliere l'affinità con la nozione di grande Altro in Lacan; si tratta di un saggio apparso nel 1951, «L'ontologia è fondamentale?», rieditato in francese nel 1991 nella raccolta *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, tradotto e pubblicato in italiano col titolo: *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro* (A cura di E. Baccharini, Jaca Book, MI, 1998).

Terrò quindi presente questa raccolta di tre saggi di Enzo Bianchi come un faro che mi possa orientare in una navigazione non facile sulla soggettività umana, espressione molto ambigua per non dire confusa, perché si confondono in essa alcuni significati del termine “soggetto”, tra loro talvolta in intima, reciproca, opposizione.

Le linee di orientamento in questa navigazione mi sono suggerite nella *Premessa* al primo dei tre saggi, che mi è parso fare da premessa all’intera raccolta. Ne indico alcune:

- innanzitutto quella che l’Autore vede come una spiacevole (e si avverte bene la sua sofferenza personale) contrapposizione tra da un lato i cattolici e dall’altro i laici<sup>3</sup>. “Antagonismo” è il termine – ancora più forte di “contrapposizione” - che usa Enzo Bianchi (p. 5): ciascuno dei due gruppi pare molto più intento a “stabilire” i propri confini, erroneamente ritenuti “identitari”, per potersi nettamente differenziare rispetto all’altro gruppo. Ma non è in questa *differenziazione* che si può distinguere la “*differenza*” cristiana.

- C’è la nozione di “*polis* comune” che mai come oggi può essere raffigurata dalla metafora usata da alcuni autorevoli rappresentanti delle forze, istituzionali e non, dell’attuale contesto storico-politico italiano: “siamo sulla stessa barca, o ci salviamo tutti o ci perdiamo tutti”; che è vera, anche se poi sappiamo bene che c’è qualcuno che potrebbe riuscire a salvarsi, magari a scapito di altri. Ma “salvarsi” da che cosa? E, soprattutto, per che cosa? Anche questa nozione di “salvezza” andrebbe interrogata, con riferimento proprio alla “stessa barca” su cui tutti stiamo, intesa non nello stesso senso in cui è stata espressa in questi tempi, ma nel senso molto più profondo e coinvolgente in cui riteniamo debba essere correttamente colta<sup>4</sup>.

- Ed infine c’è la nozione di “*ethos* comune”, di un *ethos* - come scrive l’Autore - “non rivelato, non scritto, non codificato, ma veramente presente ed eloquente” (p. 7). Anche su questo termine *ethos*, di origine greca, mi appoggerò in questa navigazione, assumendolo come indicazione precisa di una rotta da seguire per giungere al centro della questione che si pone oggi sulla umana esistenza, che in effetti è la questione di sempre, quella dell’”essere”, anche se sono differenti le condizioni ambientali in cui essa oggi si pone, che ne condizionano profondamente le modalità di ricerca.

Rifletterò su queste tre direttrici a partire soprattutto da ciò che ci insegna la psicoanalisi lacaniana e quindi anzitutto distinguendo i tre registri dell’immaginario, del simbolico e del reale: la prima linea, quella della contrapposizione di un gruppo contro un altro gruppo, si colloca sul piano prevalentemente immaginario, la seconda – quella della *polis*, ovvero del convivere (in latino: *cum vivĕre* da cui deriva *civis*, “cittadino”) insieme in uno stesso spazio fisico - su quello prevalentemente simbolico, mentre la terza, quella dell’*ethos* non scritto, ma ben presente nel cuore di ciascuno, ha a che fare con il reale.

Questi tre registri li vedremo uno ad uno con l’aiuto del primo schema che Lacan inventò per dar conto di che cosa è l’uomo, ovvero il “soggetto” umano, con tutta la problematicità che reca in sé questo termine di “soggetto”, che può essere considerato sia sul primo, sia sul secondo sia sul terzo dei tre registri, ovviamente in tre accezioni differenti, ma tutte e tre convergenti nel dare un quadro della complessità della struttura della psiche umana.

<sup>3</sup> Nel confrontarsi con gli “altri” ciò che si cerca (o che si dovrebbe cercare) è quel sostrato di verità che co-appartiene a entrambi i due gruppi “in gioco” (nel senso della “posta in gioco”); per cui se l’uno o l’altro dei due, per affermare le proprie cosiddette ragioni, si autoescludesse da questo sostrato di verità, non farebbe più parte di quell’”*insieme*” particolare chiamato “popolo”, in greco *laòs*, da cui deriva lo stesso termine “laico”. Ovvero, se al termine laico/i corrispondesse il suo significato etimologico (e, in fondo, come radice, vi corrisponde), ne deriverebbe che chi si contrappone ai “laici”, si contrappone in qualche modo a se stesso, in quanto facente parte del “popolo”.

<sup>4</sup> Richiamo qui l’orizzonte in cui tale nozione di “barca in cui tutti stiamo” andrebbe rielaborata, come semplice suggestione, non essendo qui possibile nessun approfondimento: Heidegger si interroga su qualche versetto di Rainer Maria Rilke da cui estraggo quello che a me pare essenziale, il punto culminante attorno a cui tutti i versetti acquistano il loro senso: “Ciò che infine ci custodisce/salva è il nostro essere-senza-protezione/senza-soccorso”. Testo di Rilke in *Spate Gedichte, 1935*, citato da Heidegger nel saggio “*Perché i poeti?*” in *Sentieri interrotti*, La nuova Italia, FI, 1991, p. 255. Nella edizione Bompiani (MI, 2002), p. 352.

Non il quadro per intero: qualcosa resta nascosto, propriamente celato, ed è ciò che ha a che fare con il terzo registro, quello del reale, quello più complicato dei tre, ma, nel contempo, quello più affascinante ed anche quello in cui è racchiusa l'essenza vera del "soggetto".

Ed è in questa essenza mai completamente disvelata che si può, credo, situare quella *unità di fondo* che, in continuazione, è sapientemente cercata dallo Spirito del Signore, come è scritto al v. 7 del primo capitolo del libro della Sapienza, posto in esergo.

Vorrei richiamare l'attenzione su questa *unità di fondo* che è una espressione che rende l'idea di un sostrato (dal latino *sub-stratum*), di un tessuto soggiacente alla realtà, di una giustizia e di una verità come tali non del tutto esprimibili attraverso le parole, di quella "perfetta e consumata giustizia" cui accennava Max Horkheimer nella nota intervista pubblicata in italiano da Queriniana col titolo "*La nostalgia del totalmente Altro*", "che non c'è in questo mondo né ci sarà", ma che "soggiace" (il soggiacere è un "giacere sotto" e richiama il significato etimologico di "soggetto") come una trama nascosta dove è racchiusa la più autentica verità del nostro *essere* uomini.

È interessante notare l'uso del verbo *sunékein* (= tenere insieme) mutuato dal linguaggio degli Stoici, ma usato dall'Autore del libro della Sapienza con un significato diverso da come lo usavano questi antichi filosofi che hanno dato il loro maggior contributo alla storia del pensiero proprio sul linguaggio. Negli Stoici il significato corrente - di raccogliere, contenere - è quello di un contenere tutto il creato (da parte del *Lògos*, negli Stoici), come fosse un tutt'uno con esso; mentre nel linguaggio del libro della Sapienza lo Spirito di Dio riempie il creato, lo tiene unito, ma resta distinto da esso, non si confonde con esso.

La differenza da cogliere è radicale: nel primo caso v'è una sorta di assimilazione dell'Altro, di una dissoluzione dell'Altro nell'impasto del creato, e quindi una dissoluzione dell'alterità; nel secondo caso no: c'è una discesa nell'impasto del creato, un'immistione<sup>5</sup> per la fermentazione, per una tenuta dell'insieme, ma pur sempre nella distinzione, in una radicale separazione che non è disunzione, ma mantenimento dell'alterità come radicale differenza, per cementare piuttosto un'autentica unione.

In effetti c'è modo e modo di stare insieme, di *essere-con*, di fare comunità o di costituire un semplice aggregato di individui, due estremi di un ideale *continuum* in cui ciascuno di noi è chiamato ad occupare un posto: posto che può essere costretto, obbligato, come, ad es., il posto di "emarginati" riservato a tanti extracomunitari; oppure voluto, desiderato, ed è allora il posto che ogni soggetto - che possa essere considerato veramente tale - può occupare per sua libera scelta.

---

<sup>5</sup> Qualche chiarimento su questo termine « immistione » si rende necessario perchè non è frequentemente usato e, quando lo è, di solito viene inteso nel senso di un intervento indebito, di una intrusione di qualcosa in qualcosa d'altro (dal lat. *immiscĕo* = frammischiare, mescolare, unire). Il significato particolare con cui viene qui usato è strettamente connesso a quello etimologico e si riferisce a due suoi usi, il primo ecclesiastico/liturgico il secondo psicoanalitico :

- ecclesiastico/liturgico : è chiamato « immistione » l'atto con cui il Celebrante, dopo la frazione del pane eucaristico, ne immette una particella nel calice dove c'è il sangue consacrato a significare l'unità del sacrificio sotto le due specie;

- psicoanalitico: Lacan usa questo termine – in francese *immixtion* – per significare che non si può parlare correttamente di « soggetto » se non vi è stato preliminarmente - come requisito essenziale, propriamente causativo – l'inserimento dell'Altro come alterità radicale. Se ne possono riportare alcune citazioni, ma quella più convincente la si ha nel titolo stesso di una conferenza tenuta nel 1966 a Baltimora : *Of structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to any Subject Whatever*. (De la structure en tant qu'immixtion d'un Autre préalable à tout sujet possible), [Della struttura in quanto immistione di un Altro preliminare ad ogni soggetto possibile]. Intervento all'Università Johns Hopkins, Baltimore (18-21/10/1966), in *The Structuralist Controversy*, Baltimore: Johns Hopkins, 1970.

In entrambi i contesti si tratta di un qualcosa che viene immesso in qualcosa d'altro – tra loro eterogenei – ma il loro mescolamento, anzichè produrre una miscela disomogenea, rivela alla fine una perfetta unità.

Per occupare un posto nella società, nel gruppo, come libera scelta, occorre prioritariamente essere in grado di poterla compiere, questa libera scelta, in modo che non sia l'effetto di una costrizione esteriore o interiore.

Sono allora qui in gioco alcune questioni essenziali del nostro essere uomini, tra loro talmente annodate da essere in realtà un'unica questione: quella del soggetto, termine che nasce nell'antica Grecia, soprattutto con Aristotele, *hupokeimenon*, (lett.: posto sotto, gettato sotto, corrispondente al significato etimologico di "soggetto", che ne è la traduzione latina), ma che ha subito nel corso dei secoli svariate elaborazioni fino a giungere, in epoca moderna, a significare un rovesciamento rispetto alla concezione che ne avevano gli antichi Greci. Si potrebbe dire, infatti, che quel che era "sotto", il "sub-strato", il soggetto nel suo significato originario di qualcosa che sta sotto la superficie della realtà, è emerso in superficie divenendo soggetto cosciente e rapportandosi a tutto il resto come a un oggetto, *ob-jectus*, che sta di fronte.

Ma, operando in tal modo, l' *hupokeimenon* moderno, se così si può dire, il soggetto conoscente, agente della modernità e della ipermodernità, ha inevitabilmente ridotto l'Altro, l'alterità dell'Altro, all'altro come oggetto, da assimilare per poterlo manipolare. Ovvero, si è operato un rovesciamento rispetto al significato originario perché si è voluto rimuovere (secondo un verbo squisitamente psicoanalitico), eliminare – se fosse mai possibile farlo, ma non è possibile – espungere ciò che con esso veniva designato, senza naturalmente riuscirvi del tutto.

Questo sommovimento ha cercato di ridurre l'impossibile al possibile (fino a pensare di poter azzerare l'impossibile, ciò che evidentemente non era né è possibile), a ridurre la verità a non essere altro che il sapere che ancora manca per potere giungere al sapere assoluto, togliendole così quel carattere di *Unheimlich*, di perturbante, di straniamento, che invece come tale continua ad avere e che riappare ogni volta che dall'esterno o dall'interno qualche pezzo di reale fa la sua comparsa, scombinando i progetti dell'azione creatrice/distruttrice dell'umana volontà di potenza.

Perciò a un certo punto della storia del pensiero qualcosa è cambiato, e la concezione originaria di "soggetto" ha ripreso il suo spazio nel panorama non di tutte le scienze, ma di alcune sì, che si occupano a vario titolo dell'uomo, tra cui anche la psicoanalisi.

Qui già cominciamo a entrare nel cuore di questo contributo, che ha al centro sia la nozione di "insieme" - in quanto designa non solo un "raccoliere", ma un "raccoliere particolare come luogo psichico di prossimità all'Altro" - sia la nozione di "soggetto". L'una e l'altra nozione sono sì due nozioni distinte che hanno ciascuna una propria storia sia come derivazione etimologica sia come elaborazione culturale, ma che finiscono per designare una stessa identica questione: quella del "soggetto" e della sua necessaria e imprescindibile relazionalità, ovvero la sua costituente necessità di *essere insieme* all'Altro.

La questione del soggetto è strettamente legata da un lato a quella dell'a(A)ltro (più avanti si comprenderà perché uso questa scrittura del termine "altro") e dall'altro con quella dell'oggetto. L'oggetto è pure strettamente connesso al soggetto e, insieme, all'a(A)ltro perché le relazioni del soggetto con l'a(A)ltro sono strettamente determinate da quale oggetto è in questione: se quello di appetizione e quindi di lotta, di conflitto, di contrapposizione, oppure quello di ricerca, di una ricerca che sarà feconda, produttiva, solo se portata avanti insieme, in una dimensione di condivisione.

Ed è solo nell'ambito di questa seconda possibilità che si può correttamente parlare di "comunità", termine anch'esso ambiguo, dalla pluralità di accezioni, come quello di soggetto o di identità, di a(A)ltro o di oggetto. Anche su questa nozione di "comunità" e della sua relazione con la "condivisione" sarebbero da sviluppare interessanti riflessioni.

È in questa confusione di accezioni (di *insieme*, *soggetto*, *identità*, *comunità*, ecc) che dovremo necessariamente muoverci, provando a fare di tanto in tanto un po' di chiarezza, almeno ai fini di una più agevole lettura di questo testo, pur consapevoli che ciascuno di essi meriterebbe una elaborazione molto più ampia di quella che è effettivamente possibile fare in questa sede.

## La questione del soggetto.

Le tre linee di orientamento suggeritemi dai testi di Enzo Bianchi, ovvero quella della contrapposizione (sul registro lacaniano dell'immaginario), quella della *polis* (su quello simbolico) e quella dell'*ethos* (nel registro del reale), offrono nel loro complesso i vari aspetti che determinano le varie posizioni che può assumere il soggetto umano.

Vi può essere la prevalenza dell'immaginario, come è nella società attuale, vi può essere la prevalenza del simbolico, con una ricerca estenuante di regole, leggi, di un sapere certo, tendenzialmente assoluto; o, nella migliore delle ipotesi, la prevalenza del reale, ovvero del "soggetto" veramente soggiacente, del "*sub-positum*", di un'attenzione quotidianamente prestata a quel "substrato", a quella "perfetta e consumata giustizia" di cui dianzi si diceva.

È evidente che benchè l'uno o l'altro dei due primi registri possa prevalere, l'altro, così come il terzo, restano comunque in secondo piano perché non possono essere del tutto eliminati, perciò c'è ancora (come sempre) speranza che, oggi, noi soggetti consumatori, non finiamo per essere completamente identificati all'oggetto consumato.

Se si prova ad andare a consultare qualche dizionario sia di lingua italiana sia soprattutto di filosofia, si trovano le diverse accezioni di questo termine "soggetto".

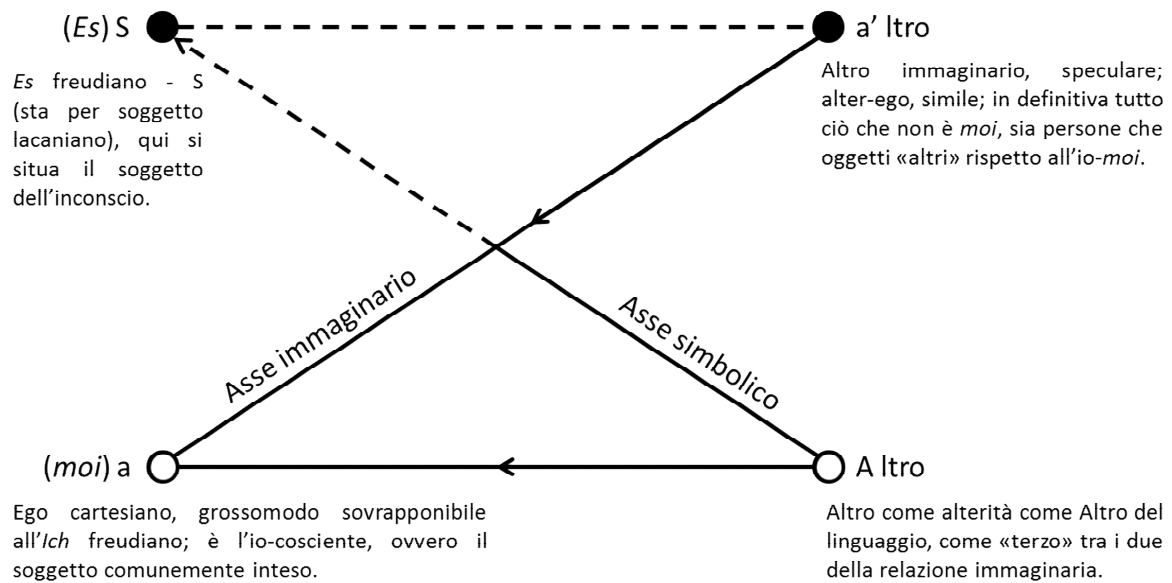
La prima è quella di "soggetto" come "assoggettamento", che è anche l'accezione etimologica, perché il termine "soggetto" deriva dal latino "*subiectus*", part. pass, di *subicere* [= sottoporre, composto dalla prep. *sub* (=sotto) e dal verbo *iacio* (= gettare)]; dunque, lett.: "gettato sotto", "messo sotto", cioè: "sottomesso", così usato come aggettivo. E quindi *sottomesso* all'autorità, o al potere altrui, *sottomesso* ad un obbligo, ad una condizione; ecc.

Come sostantivo, il termine "soggetto" designa anzitutto il soggetto grammaticale, ovvero "la persona o la cosa che fa o subisce l'azione espressa dal verbo"; ma anche ciò che costituisce il riferimento di una trattazione, di una discussione; in tal caso si confonde con il termine che gli sarebbe opposto, quello di "oggetto".

Ma è in filosofia (ed anche in teologia) che questo termine ha subito - è stato letteralmente *sottomesso* a - svariate elaborazioni, a seguire le quali talvolta ci si confonde. A queste elaborazioni accennerò ogni volta che ne avvertirò la necessità per una maggiore chiarezza dell'esposizione.

### 1. Il soggetto umano spiegato dallo schema L di Lacan

Prima è bene che proponga lo schema cosiddetto "L" di Lacan, il suo primo schema quindi anche il più semplice di tutti, ma nondimeno sufficiente ad offrire un quadro abbastanza completo del soggetto umano nei suoi vari aspetti, meglio, nelle sue varie componenti:



Questo schema risale ai primissimi anni dell'insegnamento di Lacan, ovvero agli anni '54-'57, ed è in questa forma (senza le didascalie, che ho aggiunto per una migliore comprensione) che lo si può trovare negli scritti e nei seminari a quegli anni risalenti.

In questo schema sono ben delineati l'asse immaginario e l'asse simbolico che sono i primi due registri su cui Lacan opera all'inizio, poi si aggiungerà il terzo registro<sup>6</sup>, quello del reale, non prima del 1959, anno in cui inizia il seminario VII col titolo: *L'etica della psicoanalisi*. Nel cap. VI di questo seminario Lacan stesso suggerisce come aggiungere in questo schema il registro del reale, cosa che vedremo più avanti.

Osserviamo dunque questo schema, è suddivisibile in due parti e in quattro punti.

Le due parti sono quella a sinistra e quella a destra; quella a sinistra è il lato "soggetto", quella a destra il lato "altro". Si tratta del soggetto umano nel suo complesso (nel suo complesso una volta che sarà aggiunto anche il registro del reale), nel senso che il soggetto umano non può essere considerato da solo, ma sempre insieme all'a(A)ltro: non v'è soggetto senza l'a(A)ltro che sia l'altro con la a minuscola in alto a destra o l'Altro con la A maiuscola in basso a destra, che qui vengono distinti per meglio comprenderli singolarmente, ma che nella realtà sono pressochè sempre intrecciati fra di loro.

### 2.1. Schema "L", l'asse immaginario.

L'asse dell'immaginario parte dal punto in alto a destra, indicato con *a'*, che rappresenta l'insieme degli oggetti esterni all'io (in francese *moi*, in tedesco *Ich*) e giunge in basso a sinistra, indicato con *a*.

Si tratta della relazione soggetto-oggetto così come si è venuta delineando da Cartesio in poi, di un soggetto umano che si è affermato in epoca moderna conquistando la propria autonomia rispetto all'autorità della tradizione, ma rimuovendo – in questa conquista - quel che poi riemergerà con Nietzsche, con Freud, ovvero il soggetto dell'inconscio. Questo soggetto si relaziona con l'"altro" unicamente come oggetto,

<sup>6</sup> Per la verità come nome è già presente fin dall'inizio dell'insegnamento di Lacan, tant'è che compare in una importante conferenza del luglio 1953 – anno ufficiale di inizio del suo insegnamento - dal titolo « *Il simbolico, l'immaginario e il reale* » (pubblicata anche in italiano come primo dei testi raccolti in J. Lacan, *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, TO, Einaudi, 2006. Nei primi anni, però, il registro del reale si confonde spesso con quello della realtà, mentre dominano gli altri due: l'immaginario e il simbolico. Solo a partire dall'anno 1959, ovvero dall'approfondimento del termine tedesco *das Ding*, il registro del reale acquista una sua precisa configurazione, ridimensionando gli altri due.

intendendo per “oggetto” tutti gli oggetti esterni (altri soggetti compresi, ridotti ad oggetto). Anzitutto oggetti della conoscenza, ma poi anche oggetti da dominare, manipolare, strumentalizzare.

Questi “oggetti” sono tutti identificati dall’essere “a(ltro)” rispetto al soggetto in quanto ego, in quanto io-cosciente; “altro” con la *a* minuscola, perché è insita in questa relazione immaginaria la riduzione dell’Altro all’altro, quindi la soppressione dell’alterità dell’”Altro”. Perciò anche gli altri essere umani in questa relazione sono considerati dal soggetto-ego come oggetti strumentali all’esercizio della sua volontà.

Ovviamente nella realtà questa riduzione non la si riesce a realizzare del tutto, supponiamo, ad es., che vi sia un soggetto che voglia denigrare un altro soggetto, per quanto questo secondo soggetto possa lasciarsi catturare da una tale denigrazione, nondimeno qualcosa resta in lui a ricordargli che non è così, che lui vale di più dello “scartino” cui il primo soggetto vorrebbe ridurlo.

Il registro dell’immaginario è il registro dello specchio in quanto lo specchio rinvia al soggetto-ego l’immagine di se-stesso. E non è un’immagine per così dire “neutra”, talvolta ci si vede più belli di quel che si è o, viceversa, più brutti; le anoressiche, ad es., vedono di sé stesse un’immagine di grassezza che è esattamente il contrario di ciò che in realtà sono; ma, vedendosi così, scambiano la loro “apparenza” per realtà e proseguono nel loro annichilimento.

Sono queste immagini che formano l’ego, dice la psicoanalisi lacaniana, quest’io cosciente che è assurdo nella filosofia moderna al massimo rango possibile, fino a immaginarsi (letteralmente “immaginarsi”, scambiando questa immagine per il reale) dotato delle insegne della trascendenza. L’idealismo tedesco ne ha rappresentato l’apice, ma anche con lo Husserl delle *Meditazioni cartesiane* si è cercato di mantenere all’Io queste insegne.

Ovviamente non tutto è negativo in questa relazione immaginaria, anzi è assolutamente positiva nello sviluppo del piccolo d’uomo perché è quella che fa sì che nel bambino si formi - proprio attraverso l’immagine che lo specchio gli rimanda - il suo io, il suo *moi*, che si distingue, sorgendo, da ciò che è non-io, non-*moi*. Ed è fondamentale che si formi questo limite.

Prima di questa nascita nel bambino piccolo non c’è distinzione tra, ad es., il corpo suo e quello della madre. Perciò, che si stabiliscano dei confini per distinguere sé da ciò che è non-sé, è assolutamente necessario. Diventa pericoloso quando il proprio sé acquista predominio sugli altri.

Quando il proprio ego (qui sé ed ego li considero sinonimi) deve prevalere sugli altri ed è tanto dilagata oggi questa vera e propria patologia, detta tecnicamente narcisistica, che gli autori del DSM (che è il più affermato manuale diagnostico dei disturbi mentali, a livello mondiale) nella nuova versione, la quinta, di cui è prevista la pubblicazione nel 2013, si sono trovati di fronte ad una forte opposizione a contemplare in esso anche le patologie narcisistiche, soprattutto da parte delle compagnie assicuratrici per il timore (di queste ultime) di doversi trovare a rimborsare notevoli somme, essendo in tanti a soffrirne.

Pare che alla fine stia prevalendo il buon senso, ovvero di contemplare anche questa patologia così in espansione oggi.



Narciso, Caravaggio, 1597

Quindi positività di base di questa relazione immaginaria nello sviluppo fisiologico del piccolo d'uomo; successivamente, questa positività si conferma solo se e nella misura in cui le identificazioni immaginarie che hanno formato l'io cosciente - e che lo mantengono - sono regolate, governate, dall'altra relazione, quella simbolica, quella della parola, del riconoscimento dell'altro come Altro; che vedremo analiticamente dopo.



La relazione immaginaria da sola, infatti, crea nel soggetto-uomo questo io, questo *moi*, quello che poi sarà l'io cosciente, attraverso delle identificazioni o "riconoscimenti" d'ordine immaginario, come il rispecchiarsi davanti ad uno specchio. Il riconoscermi nell'immagine che lo specchio mi rimanda, fa sì che io mi percepisca come tale, cioè "quell'immagine sono io"; è questa identificazione che fa sì che si formi in me un principio di identità, termine usato qui scorrettamente, ma lo uso nello stesso senso usato dalla psicologia e dalla sociologia. La psicoanalisi ammonisce che è fuorviante, come ben mostra la metafora della cipolla, al centro della quale non c'è un nocciolo come invece c'è in una ciliegia o in una albicocca.

La metafora della cipolla è usata sia da Freud sia da Lacan per dare un'idea visiva di come è formata la psiche umana, al centro della quale c'è letteralmente niente, perché non c'è nocciolo, il suo nucleo è vuoto ed è questo che Freud chiama "centro del nostro essere".

Espressione che Lacan fa sua, opponendola ad ogni tentativo ontologico, passato o contemporaneo, che provi a dare dell'uomo una definizione in termini di "essere" (che è solo un verbo e che da solo, in quanto semplice verbo, non dà la possibilità di giungere a quell'"*Essere*" cui aspiriamo).

Ciò che Lacan propone dell'inconscio è che ha uno statuto ontico, non ontologico, ma ontico in negativo, cioè non-ente, da cui appunto il termine "niente", non però niente in assoluto, con tutta l'accezione negativa che vi annettiamo noi occidentali (perché in Oriente, come sappiamo, il nulla ha viceversa una accezione totalmente positiva), ma una mancanza-a-essere che da un vuoto d'essere si muove per giungere all'essere. Non all'"*essere*" dell'io, del *moi*, non all'*essere* dell'*ergo sum* di Cartesio, che resta solo una vuota espressione linguistica. Chè anzi, proprio cercando di acquisire l'oggetto, l'io-cosciente, il *moi*, cerca illusoriamente, nell'*avere* l'oggetto, di colmare immaginariamente la propria mancanza d'essere.

Quindi il vuoto, il buco, che costituisce il nucleo centrale della cipolla è immagine della mancanza-a-essere che ci costituisce come uomini, mancanza che tende appunto ad *essere* qualcosa, e qualcosa di vero, di autentico. Sulla strada di questa ricerca incontriamo lo specchio, incontriamo gli altri, ci costituiamo come io-*moi*, come identificazioni immaginarie.

Non sapendo chi siamo, di partenza, qualunque immagine ce ne possa dire qualcosa, qualunque altro io-*moi* ce lo possa dire, ci possa fare da specchio, noi ci appoggiamo a tali identificazioni per sfuggire alla terribile presa del "non siamo niente".

In un percorso di sviluppo fisiologico, tali identificazioni provengono anzitutto dai genitori, poi dagli insegnanti, dai compagni di gioco, di classe, ecc. ma sarebbero insufficienti a orientare il nostro



inserimento nel mondo adolescenziale e poi adulto se non fossero accompagnate da alcune identificazioni simboliche, che provengono da insegnamenti dei genitori, da ciò che la psicoanalisi chiama Super-Io non patologico, un Super-Io che poi lascia il posto all'ideale dell'Io, e cioè a principi di base che orientano le scelte di vita.

In tal caso abbiamo quella che in un'opera ormai classica David Riesman<sup>7</sup> aveva definito come *personalità autodiretta*, molto più frequente qualche decennio addietro, quando i giovani contestavano i loro padri in quanto autoritari, ma da essi avevano comunque ricevuto degli orientamenti che, se pur in buona parte scartati, nella loro struttura essenziale erano rimasti a formare un ideale dell'Io sufficientemente autonomo.

In Italia c'è stata la rivoluzione studentesca, poi quella operaia, poi l'avvento del consumismo di massa e la deresponsabilizzazione di chi avrebbe dovuto orientare le giovani generazioni. Ed oggi è molto più frequente incontrare la *personalità eterodiretta*, quella cioè che si lascia trasportare nelle proprie scelte dai modelli dell'etica consumistica, di cui quello anoressico che attrae le adolescenti di oggi è solo quello più eclatante, certamente non l'unico.

Se ciò accade è perché le identificazioni immaginarie prevalgono su quelle simboliche.

Il soggetto moderno si è affrancato dall'autorità della tradizione, si è autonomizzato, si è però anche "individualizzato", se così posso dire, cioè la sua autonomia ha comportato una estrema solitudine e, insieme, una fragile identità (per usare questo termine nello stesso senso in cui è abusato oggi, ancor più che usato, se pur nella maniera scorretta sopra detta).

La fragile identità dell'individuo solitario delle attuali società di massa cerca come appoggio narcisistico-immaginario un'identificazione, a seconda dei casi, al proprio clan familiare, al proprio gruppo, al proprio partito, alla propria religione e così via non come realizzazione di una *identità* – che è tutt'altro, come vedremo – ma come un'identificazione che gli deriva dal senso di appartenenza: "io *sono* parte di questo gruppo". Non avendo altro punto d'appoggio per potersi *sapere essere*, questo appiglio d'ordine immaginario appare come un'ancora di salvezza.

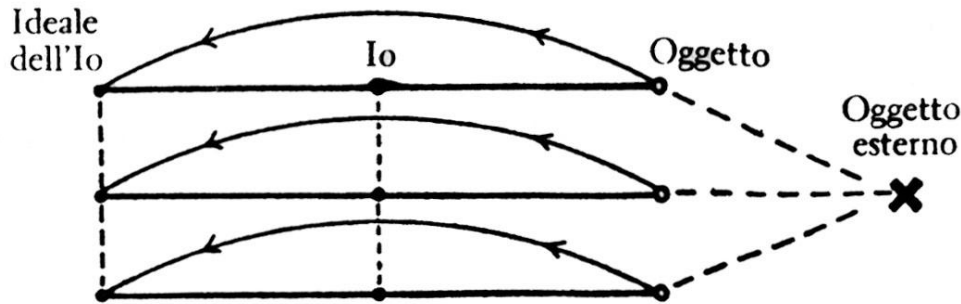
Ma automaticamente, come diretta conseguenza, l'appartenenza al tal o tal altro gruppo, implicando l'adesione alla cultura, ai costumi, alle norme, alla ideologia del gruppo stesso, produce la contrapposizione contro chi non fa parte di quello stesso gruppo e magari vi è ostile.

Ed è questo che a me è parso di cogliere nella sofferenza sia umana sia soprattutto cristiana di Enzo Bianchi quando scrive che in una logica di questo tipo "si costringe la chiesa ad assumere, nei criteri di intervento e nei metodi, la logica della lobby, del gruppo di pressione, e si rischia di offuscare la sua forza profetica e la sua trasparenza di serva del vangelo" (p.19).

Si tratta di un paradosso tipicamente moderno che, dopo aver visto trionfare l'autonomia dell'individuo rispetto all'autorità della tradizione, ha poi abbandonato questo povero individuo alla tragica realtà della propria solitudine; di qui la fragilità degli ideali dell'io della moltitudine di individui che formano le varie folle dell'attuale società di massa, ben rappresentata, questa situazione, dallo schema freudiano che si trova alla fine del cap. VIII di Psicologia delle masse e analisi dell'Io<sup>8</sup>:

<sup>7</sup> D. Riesman, *La folla solitaria*, BO, Il Mulino, 2009<sup>2</sup>

<sup>8</sup> S.Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in Opere, TO, Bollati, 1989, vol IX, p. 304

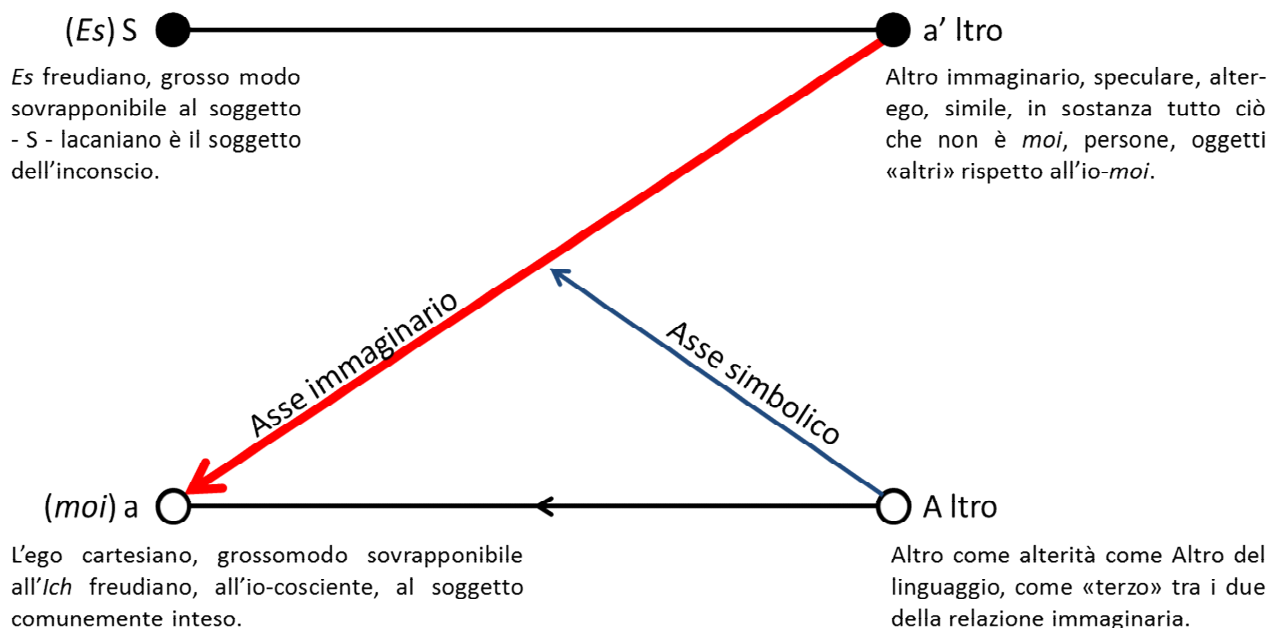


Questo schema mostra una canalizzazione delle varie libido individuali verso un oggetto comune "esterno" che, di rimando, consente ai vari ideali dell'Io di sentirsi parte di un più vasto gruppo che conferisce loro quell'identità che essi avvertono così fragile a livello individuale.

Ed è questo punto "ideale" d'ordine immaginario, non simbolico, che tiene unita la massa al capo in grado di rappresentarla.

Di pari passo, si impoverisce sempre di più il confronto di idee, quel confronto attraverso cui i singoli soggetti sono pronti a mettere in crisi/in causa i propri pensieri, le proprie convinzioni, pronti ad accogliere la bontà, la verità, non di tutto quel che dice l'altro soggetto con cui ci si confronta, ma alcune cose sì, alcune parti magari modeste del discorso dell'altro sì e un po' oggi un po' domani, reciprocamente, le posizioni che all'inizio potevano essere molto distanti pian piano si avvicinano e se si deve fare un lavoro in comune viene fuori il meglio di ciascuno dei componenti che vi si dedica (il miglior esempio credo resti quello della formazione della nostra Carta Costituzionale).

Da più parti è stato avvertito e confessato questo impoverimento della parola, che è una diretta conseguenza della prevalenza del registro immaginario, dell'asse immaginario su quello simbolico; quando ciò avviene, ed è l'attualità, lo schema "L" va modificato come segue:



L'asse simbolico, l'asse della parola, l'asse del rispetto dell'altro come Altro soggetto, con cui ci si confronta - entrambi in ascolto dell'Altro del linguaggio - è bloccato, non riesce a oltrepassare l'asse immaginario che, quindi, la fa da padrone.

È importante, dicevo poc'anzi, che il bambino cominci a formarsi come *moi*, come ego, attraverso l'immagine che lo specchio gli rimanda; ma è altrettanto - se non più importante, come sanno non solo gli psicoanalisti, ma anche le madri sufficientemente buone - che mentre il bambino vede nello specchio la propria immagine, ci sia accanto a lui un adulto - di solito la madre - che, indicandogliela, gli dica "sì, sei proprio tu, e sei bello, bravo e buono".

Il "sei tu questo" è non solo un'identificazione immaginaria che gli proviene dallo specchio che gliela rinvia, ma, insieme, c'è anche un'identificazione simbolica che giunge al piccolo d'uomo attraverso l'adulto, in quanto Altro, che, confermandogli l'identificazione immaginaria, gliela sottomette al registro del simbolico.

Se per caso ciò non avvenisse, il bambino sarebbe "soggetto" alle mode, "soggetto" a quel che gli altri diranno di lui, senza mai riuscire a sostenersi in ciò che lui stesso può dire di se stesso; "soggetto", per potersi sentire qualcuno, all'oggetto che quindi lo governa: a questo in definitiva si riduce oggi l'autonomia conquistata negli ultimi secoli, grazie a cui sono state fatte numerose e straordinarie conquiste, ma in cui di pari passo si è venuta riducendo fin quasi a scomparire l'autorità sociale come Altro paterno, lasciando il posto ad un'altra figura di Altro sociale, più sul versante materno, che offre i prodotti di consumo, e non solo.

Il trionfo delle mode, dell'induzione alla scelta d'oggetto ad opera delle tecniche di convinzione cui fanno sempre più ricorso i produttori per la vendita dei loro prodotti, le adesioni di massa ai *leaders* sempre più ottenute grazie all'effetto narcotizzante degli *slogans*, piuttosto che sulla base di scelte libere per accettazione di principi valoriali o di meditati orientamenti politici, tutto questo mostra la fortissima prevalenza delle identificazioni narcisistico-immaginarie nelle odierne società occidentali.

E ciò avviene proprio perché l'io cosciente, quell'istanza della seconda topica freudiana chiamata a mediare tra le pulsioni dell'Es, le imposizioni del Super-Io nonché le esigenze della realtà esterna fa sempre più fatica a sostenere questo compito

Infine, ma, come si suol dire, *last but not least*, è in atto una progressiva perdita del valore della parola che rappresenta ciò che, da che l'uomo è uomo, ha permesso di interrompere una lotta, di ottenere una tregua, di trovare soluzioni condivise per evitare i conflitti. Questo valore della parola risiede nel fatto che la parola, quella vera, quella che si rivolge all'Altro, non tende a ridurlo a oggetto, ma lo instaura o lo conserva nella sua soggettività, anzi, *soggettività*, per essere filosoficamente più precisi.

## 2.2. Excursus sulle tre accezioni di *soggetto*: assoggettato, soggettività, soggettività.

Il termine filosofico *soggettività*, infatti, se si consulta un buon dizionario di filosofia, lo si usa in strettissimo rapporto con la nozione di oggettività, soprattutto nel campo dello psichico e del mentale.

Esso nasce con un'accezione prevalentemente psicologica, che assume rilevanza in epoca moderna (la costruzione del termine nascerebbe dal senso in cui Kant usava l'aggettivo *subjektiv*), ma la sua evoluzione affonda le radici nell'antichità greca, perché proviene dall'*hupokeimenon* aristotelico che si trasforma - attraverso la traduzione nel latino *subjectum* - nel concetto di *substans* scolastico, con cui si intendeva ciò che è costante (sussistente) e reale, e quindi - come tale - fondamento di ogni psicologia del soggetto. Ciò che è vero anche per la psicoanalisi lacaniana, ma - come vedremo quando parleremo di *das Ding* - in una concezione del soggetto rovesciata rispetto a quella che si è sedimentata negli ultimi secoli.

Detto altrimenti: secondo la tradizione iniziale della metafisica aristotelica, ciascun essere propriamente detto è *hupokeimenon*, ma successivamente si determina in quanto *subjectum* e, con Cartesio, esso *subjectum* si determina nell'atto del pensare (del *cogitare*).

Quel che qui conta mettere in rilievo è che effettivamente il *subjectum* è qualcosa di reale e di sussistente, e si può anche dire che coincida grossomodo con il pensiero, con il *cogitare*, ma senza la confusione o, meglio, il salto logico compiuto da Cartesio.

Infatti, se anche è vero che “*ego cogito*”, cioè che se nel mio pensare qualcosa viene all’ enunciato nel pronunciare le parole “io penso”, non ne consegue che sia l’ “io” il soggetto del pensiero, come un paio di secoli dopo obietterà Nietzsche a Cartesio, precisamente nell’ af. 17 di *Al di là del bene e del male*: “Non ego, bensì *es denkt*, esso pensa”, ovvero il soggetto che pensa non è l’ ego, bensì l’ inconscio, precisamente l’ *es*, l’ impersonale tedesco, che diverrà l’ *Es* freudiano con la *E* maiuscola grazie al passaggio attraverso Georg Groddeck (medico e psicoanalista tedesco della prima generazione, autore de *Il libro dell’ Es* - edito in italiano da Adelphi - in cui appunto mutua da Nietzsche l’ impersonale tedesco *es* che scrive con la maiuscola: *Es*).

Quindi questa accezione di “soggettività” finisce per operare un fondamentale fraintendimento della stessa nozione di *hupokeimenon* da cui pur deriva, perché l’ oggetto - che è connaturale a questa accezione di soggetto - è l’ oggetto intenzionato, un oggetto o della realtà materiale o di quella fantastica, mentale, che si riduce a non essere altro che l’ oggetto da conoscere, da assimilare, da manipolare.

Mentre l’ oggetto del pensiero è tutt’ altra cosa, quello che poi Freud qualificherà come oggetto perduto, veramente e irrimediabilmente perduto (altrimenti sì la storia avrebbe fine, se lo si trovasse, come è implicito nello Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*), perciò il soggetto del pensiero è in continua ricerca di quest’ oggetto perduto e le sue produzioni, quelle che gli antichi Stoici denominavano “*tà noémata*”, stanno alla base, come vero soggetto, a quel po’ che riesce ad emergere come enunciati all’ Io cosciente ed ai suoi comportamenti.

La nozione di soggettività non può quindi sopprimere, pur sforzandosi di farlo, quella di soggettività, e dopo alcuni secoli di predominio della prima, predominio che tuttavia perdura (pur cominciando a far rilevare qualche lacerazione, qualche intoppo nel suo predominio), si ripresenta la *soggettività*, provocando quella che Lacan chiamerà “la sovversione del soggetto”<sup>9</sup>.

A questa nozione di *soggettività* si contrappone, infatti, quella di *soggettività*, che però, a differenza della prima, non è di uso comune, non si ritrova nei dizionari di lingua italiana (almeno quelli da me consultati, in cui trova invece *soggettività*), per cui è di stretto uso filosofico; credo però che sia importate occuparsene e non solo perché si pone in contrapposizione alla nozione di soggettività, molto più di uso comune (perciò la grande confusione oggi su soggetto, soggettività, ecc).

Il termine *soggettività* è la traduzione del termine heideggeriano *Subjektheit* che condensa diverse possibilità d’ uso: provenendo anch’ esso dall’ aristotelico *hupokeimenon* si ritrova in questo termine sia il significato di soggetto logico (ciò di cui i predicati sono detti), sia quello di soggetto fisico (ciò di cui sono gli accidenti).

Ma il suo significato più interessante è quello che deriva dalla etimologia di *hupokeimenon* (= messo sotto, posto sotto), ovvero servire da base, da fondamento; in tal senso finisce per essere sinonimo della nozione di *pragma*. Nel greco antico: *pragma* è l’ azione, ma non nel senso in cui la si può intendere oggi, nel linguaggio comune, ovvero l’ azione di un soggetto nel senso moderno che agisce, e che, agendo, privilegia l’ azione rispetto all’ astrattezza della teoria: non a caso un importante orientamento filosofico nato negli U.S.A. si chiama *Pragmatismo*.

<sup>9</sup> Il riferimento obbligato è ad uno scritto di Lacan intitolato: “*Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell’ inconscio freudiano*”, in Scritti, vol II, pp. 795-831 (TO, Einaudi, 1974).

Il termine greco *pragma* designa l'azione come *causa*, come *res*, come ciò che agita il soggetto (non solo il soggetto moderno, bensì il soggetto di sempre, ma forse il soggetto moderno in misura maggiore, proprio perché ha cercato e sta cercando di sopprimere l'Altro, cioè se stesso) reso molto bene dall'espressione latina: *tua res agitur*, è la **tua** questione, il **tuo** affare, ciò che ti preme più di ogni altra cosa. E, nel contempo, è ciò che solitamente sfugge al soggetto cosciente, salvo che non si squilibri il suo Io cosciente e disperatamente non vada a cercare un analista per trovare una soluzione alla questione, dopo averla inutilmente cercata nei farmaci.

Provando a riepilogare si può dunque dire che sono sì sostanzialmente tre le accezioni del termine "soggetto" (in filosofia, cercando ciò che in esse è "vivo", concreto, attuale e lasciando perdere ciò che è astratto, insignificante per l'essere umano, oggi):

- quella di "soggetto" come **assoggettamento** che però non è corretto isolarla rispetto alle altre due (come di solito fanno i dizionari di filosofia) perché è ad entrambe soggiacente, non solo etimologicamente (e vedremo dopo la sua affinità con un altro termine latino, *sub-positum*, dove veramente si annida la vera questione del soggetto), perché il suo significato va ben oltre a quello di "assoggetto" come sottomissione, in quanto quello più importante - e che in qualche modo resiste attraverso i secoli - è quello di ciò che resta sotto come *substratum* della realtà, come fondamento della stessa realtà, fondamento logico, ma di una logica che sfugge alla presa della parola, del simbolico, della definizione, perciò fondamento come sfondamento, come abisso;

- quella di **soggettività**, dove in primo piano emerge la strettissima correlazione con l'oggetto, con l'oggettività, ma è la specifica determinazione che il soggetto di sempre, il soggetto umano nella sua essenza, ha assunto nella modernità, attraverso la sopravvalutazione di un suo aspetto come se fosse l'unico e la conseguente svalutazione, rimozione, espulsione (almeno come tendenza, mai pienamente realizzatasi, per sua stessa fortuna) degli altri due;

- infine quella di **soggettività** che è l'aspetto rimasto sotto, sottovalutato, svalutato dalla soggettività, ma è anche quello che prende il sopravvento quando il soggetto della soggettività soffre, quando si trova inerme di fronte alla crisi dei fondamenti, quando subisce il tracollo di certe sue costruzioni, quando soprattutto deve arrendersi di fronte alla morte inutilmente espunta (nei suoi tentativi) dalla vita, non come tale, ma come tentativo di costruzione di una realtà illusoria.

Perciò dopo aver ripreso queste tre accezioni di "soggetto" in filosofia mi appello all'autorità di J. Derrida per sostenere, con lui, che la psicoanalisi oggi può affermare sul **soggetto** ciò che la filosofia non riesce più a dire. Cito da uno dei suoi testi tra i meno noti, perché pubblicato all'interno di un lavoro di commento e interpretazione di un famoso caso clinico di Freud, "L'uomo dei lupi"; parlando della "cripta" scrive:

"la Cosa stessa [del pensiero] va ri-pensata a partire dalla cripta; precisamente come "effetto di cripta. [Essa Cosa] Non rispetta più l'ordine filosofico spazzato irrevocabilmente dalla leva psicoanalitica, e neppure un certo ordine comune della psicoanalisi"<sup>10</sup>.

Come a dire: la ricerca della verità oggi non passa più per le vie filosofiche se esse non si aprono e non si lasciano mettere in questione dalle vie psicoanalitiche; e neppure da tutte queste ultime, tra di esse alcune aiutano nel cammino verso la verità altre distolgono da esso.

L'attenzione insistente di J. Derrida non solo verso Freud ma anche e soprattutto verso Lacan ci mostra quali sono queste vie psicoanalitiche (basta rileggere uno dei suoi ultimi seminari, *La Bestia e il Sovrano* del 2001-2002 edito in Italia da Jaca-Book nel maggio del 2009 per rendersene conto)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> N. Abraham, M. Torok, *Cryptonymie. Le Verbier de l'Homme aux Loups, précédé de Fors par J. Derrida*, Paris, Flammarion, 1976. Trad. it. *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi preceduto da F(U)ORI di J. Derrida*, Liguori, NA, 1992, p. 49.

Perciò la ricognizione filosofica attorno a come si è dipanata la questione del soggetto attraverso i secoli, pur importante per vederne le svolte, non è sufficiente a metterne a fuoco oggi la sua drammatica e talvolta traumatica attualità.

La vera questione del soggetto è articolabile nella apparentemente semplice domanda: “Io che sono?”, domanda anzitutto inconscia, domanda che riceve risposte attraverso ciò che altri dicono al soggetto che [cosa] sia, perché la risposta a questa domanda esistenziale il soggetto non se la può dare da solo, neppure quando abbia portato avanti l’elaborazione di sé o attraverso una cura analitica portata a buon fine o/e attraverso l’elaborazione di esperienze che lo abbiano portato al centro del suo essere, che, come si è visto prima attraverso la metafora della cipolla, è vuoto.

“Vuoto” nel senso del “ni-ente”, ovvero del non-ente, della mancanza della parola per dire la Cosa del pensiero e, nel contempo, dell’essere.

Se all’uomo manca la parola per dire la Cosa, questa Cosa non è niente per lui, pur essendo la sua essenza più propria. Ed è qui che sta il soggetto di sempre, in questa sua interrogazione esistenziale che cerca risposte compiendo un immane lavoro/elaborazione su di sé e sul mondo che gli sta attorno: tutta la storia del pensiero umano è il frutto di queste elaborazioni.

Per concludere sull’immaginario ed avviarci verso gli altri due registri in cui già un po’ abbiamo iniziato a incamminarci: laddove predomina l’immaginario nelle società, nei gruppi, nelle famiglie, il valore della parola viene svalutato a favore del predominio dell’un uomo sull’altro uomo, della nota massima dell’*homo homini lupus*, e l’asse simbolico, la relazione inter-soggettiva che si costituisce nell’ordine della parola si ferma, si arresta, come è ben rappresentato dallo schema, non supera la diagonale evidenziata in rosso della relazione immaginaria, non riesce a giungere alla S del soggetto lacaniano in alto a sinistra, ovvero del soggetto dell’inconscio, grossomodo corrispondente all’Es freudiano.

Nel suo saggio “L’uomo senza inconscio” Massimo Recalcati ha molto ben approfondito questa dinamica in corso nelle società occidentali a capitalismo maturo, in particolare nella società italiana e l’aver veramente colto nel segno è stato dimostrato dalle Considerazioni generali che Giuseppe De Rita, Direttore del Censis, ha ritenuto opportuno proporre come introduzione al 44° Rapporto sulla situazione sociale del Paese - 2010 - pubblicato a fine novembre del 2010.

Tali considerazioni riprendono integralmente il contenuto essenziale del testo di Recalcati, come poi lo stesso De Rita ebbe ad ammettere, ovvero “l’estremo affievolimento del desiderio nel popolo italiano che porta tanti a incardinarsi in un egoismo autoreferenziale e narcisistico diffuso che va dunque al di là di comportamenti patologici quali il consumo tossicomane di sostanze, l’ipnosi narcisistica dell’anoressia, il ritiro libidico del depresso, ed invade qualsiasi comportamento tipo sregolatezza pulsionale, bullismo gratuito, apatici godimenti sessuali, eccesso di stimolazione esterna tutto ciò, insomma, che supplisca al vuoto interiore del soggetto”<sup>12</sup>.

L’apparente godimento che propone/impone l’etica della società dei consumi tende ad azzerare l’inconscio, perché mostra in primo piano l’oggetto che soddisferebbe il soggetto-consumatore, che proprio nella misura in cui si lascia prendere dalla spirale consumistica, quanto più consuma, tanto meno è soggetto,

---

<sup>11</sup> In Italia qualcosa di molto simile a ciò che sostiene Derrida viene enunciato da Francesco Saverio Trincia. Si veda, ad es., la conferenza pronunciata a Roma nel 2005 dal titolo: “L’angolo oscuro della soggettività”, nell’ambito del convegno su “Il problema del soggetto nella filosofia contemporanea” i cui atti sono stati pubblicati nel volume *Perspectives sur le sujet* OLMS Zürich-NY, 2007. A p. 166 si legge: “Se ne dovrebbe ricavare ancora che soltanto da un ambito rigorosamente extrafilosofico potrebbe venire una riflessione *sul soggetto*”.

<sup>12</sup> Censis, *Rapporto sulla situazione sociale del Paese*, 2010, MI, Angeli, 2010, p. XVII.

nel senso che decade dall'essere soggetto di parola, qui veramente autonomo, ma in un senso diverso rispetto al comune senso con cui si intende il termine "autonomia".

Il non-più-soggetto/ora-consumatore viene quotidianamente attratto dagli oggetti di consumo, sempre rinnovati, perché fa parte della loro logica perversa di essere sempre resi obsoleti immediatamente dopo che sono stati proposti come ciò che era veramente nuovo, quello che si aspettava da gran tempo, ecc.

Questa spirale perversa rende schiavo il consumatore, lo rende "soggetto" nel senso di assoggettato, una delle tre fondamentali accezioni cui si possono ricondurre i vari significati del termine soggetto-soggettività. Anzi: lo rende veramente **oggetto** manipolato, strumentalizzato, dal soggetto produttore che per continuare a produrre deve riuscire a vendere al meglio i propri prodotti.

La prevalenza dell'oggetto sull'asse immaginario fuorvia completamente il soggetto umano rispetto a quella che è la vera questione del soggetto, perché non solo gli oggetti non danno risposta sul piano dell'*essere*, ma lo allontanano sempre di più e, talvolta, irrimediabilmente.

La questione essenziale di ogni uomo, infatti, esprimibile nella domanda: "Io che sono?" come si è detto sopra (e la vera identità non è altro che la risposta autentica, esauriente, a questo interrogativo, perciò anche l'identità manca, come la risposta, anche se la sua ricerca autentica è feconda) non solo non ottiene risposta ma condanna l'uomo iper-moderno ad un'estrema solitudine: gli oggetti che ciascun uomo può afferrare (nella sua relazione soggetto-oggetto d'ordine immaginario, come abbiamo visto) non solo non sono sufficienti a fargli per così dire "compagnia", per la semplice ragione che non parlano, che in essi non v'è alterità; ma accrescono la sua solitudine, come è dimostrato dall'aumento esponenziale della depressione nelle società a capitalismo maturo rette dall'etica consumistica<sup>13</sup>.

Non a caso i nuovi sintomi di disagio psichico nell'attualità sono tutti legati a un oggetto:

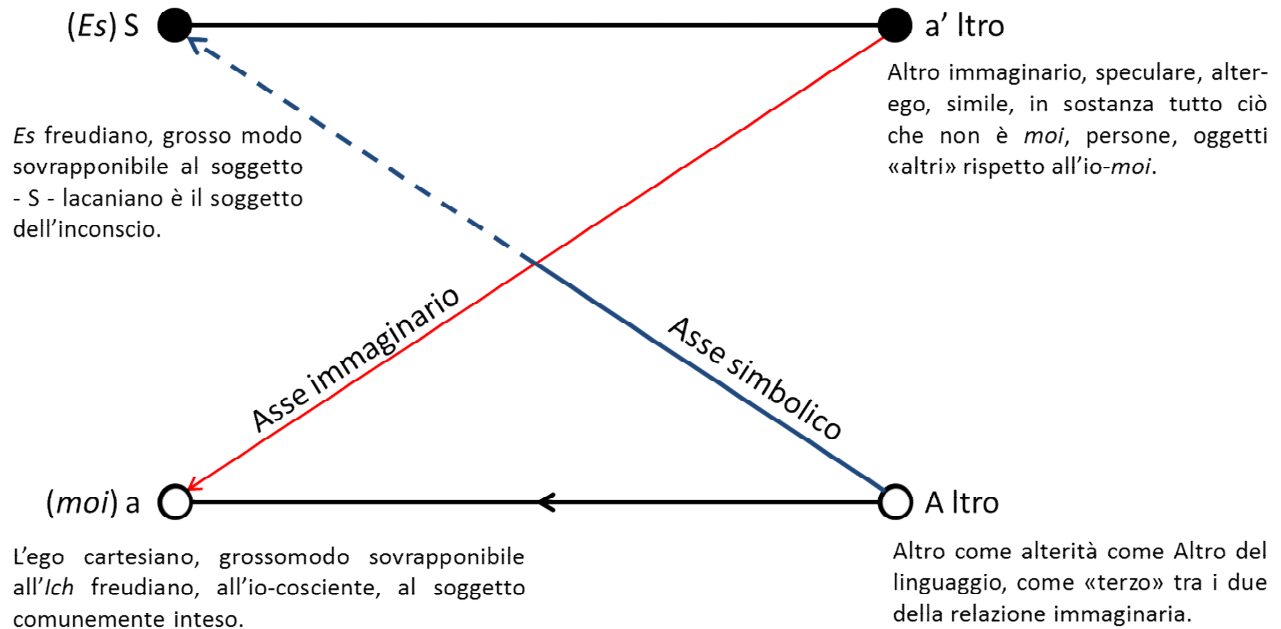
- evidente è l'oggetto cibo nelle anoressie-bulimie;
- altrettanto evidente l'oggetto alcol o droga o gioco d'azzardo o Internet nelle dipendenze;
- nelle depressioni in primo piano c'è l'oggetto perduto cui il soggetto non riesce a rinunciare e muore anche lui, cade anche lui, con l'oggetto. È la grande differenza già pensata da Freud tra lutto e melanconia: certamente la perdita di un oggetto molto caro provoca un profondo lutto, ma o il soggetto riesce ad elaborarlo, oppure la spessa ombra della perdita dell'oggetto afferra anche l'Io del soggetto che cade (insieme all'oggetto), che si perde, nella sua inscindibile melanconica unità con l'oggetto perduto;
- negli attacchi di panico è l'oggetto *niente* dell'angoscia che fa la sua repentina - e spaesante per il soggetto - comparsa.

E si potrebbe continuare direi con qualsiasi altra patologia psichica contemporanea, ivi compresi i disagi che si vivono sempre di più nelle famiglie nucleari odierne, le relazioni di coppia, spesso aspre fino alla rottura; le relazioni genitori-figli, le connesse problematiche nella comunicazione, che talvolta si interrompe; le relazioni insegnanti-allievi, in cui in maggiore misura si avverte il progressivo venire meno, a livello sociale, dell'autorità dei docenti di pari passo con il prevalere della difesa del proprio ego, lì narcisisticamente identificato nel figlio che è anche alunno e che va difeso a tutti i costi contro l'insegnante che non lo capisce, ecc..

<sup>13</sup> Che è la tesi sostenuta dal sociologo francese A. Ehrenberg nel suo saggio edito anche in Italia col titolo « *La fatica di essere se stessi* » e per sottotitolo « *depressione e società* » (TO, Einaudi, 1999).

### 2.3 Schema “L”, l’asse simbolico.

Ora vediamo l’asse simbolico, quello evidenziato in blu in quest’altro schema, lo stesso di prima, ma su cui la freccia blu, che parte dal punto in basso a destra (A), continua oltre l’asse immaginario e va verso il soggetto, soggetto dell’inconscio, costituendolo come tale:



Perché ciò avvenga occorre che l’asse immaginario non sia prevalente, che non ci sia la sopravvalutazione narcisistica dell’ego, che la parola possa creare legame tra i soggetti e non venire usata per mortificare l’altro, talvolta proprio per annientarlo. In quest’ultimo caso le parole diventano pietre, vengono usate non nel modo appropriato per il quale esse sono state date/donate all’uomo.

Sull’asse immaginario si può forse iscrivere l’espressione aristotelica “L’uomo è un animale razionale (*zoon logon echon*), anche se il concetto di “avere” espresso dal participio *echon* non significa in Aristotele ciò che è stato interpretato successivamente, ovvero un avere come possedere.

Però se si vuol dare a questa espressione il significato di un “possedere”, la relazione così espressa tra uomo e linguaggio si iscrive sull’asse immaginario. Perché chi parla, in tal caso, è il *moi*, l’io cosciente.

“Ma come?” - mi si potrebbe chiedere – “Non è sempre l’io cosciente, il *moi* a parlare?”

Ad emettere suoni sì, ad articolare una parola dietro l’altra per formare frasi tendenti ad esprimere un senso sì, ma c’è, dice Lacan appoggiandosi all’antica sapienza greca, qualcosa che parla ad ogni soggetto, ad ogni soggetto inconscio, ed è questo parlare/pensare che può giungere o non giungere all’io cosciente a seconda delle scelte che questo stesso Io cosciente compie.

C’è un frammento di Eraclito (22B50 DK) che esprime molto bene questa possibilità:

*Ascoltando non me, ma il lógos, è saggio convenire che tutto è uno.*

In greco si legge:



*ouk emoù allà toù lògou akoùsantas omologhein sophòn estin en pànta èinai*

La traduzione letterale potrebbe essere: [se] non me ma il lògos avete ascoltato, converrete saggiamente (*omologhein* è un verbo composto dalla prep. *omòs* che significa “uno” “stesso” “comune” e la radice *log/leg* di *légo* che significa dire, parlare, quindi si avverte la insistenza nel dire di Eraclito: se ascoltate non la mia parola, ma quella del Lògos, vi accorgete che è saggio ***dire insieme, convenire, essere d'accordo*** ) che Uno è tutto/tutte le cose.

Le traduzioni naturalmente possono divergere e di fatto divergono nelle sfumature, ma quel che qui conta rilevare è che la “parola” in quanto “*Lògos*” trascende gli umani, non è quella ch’essi esprimono nel loro dire salvo che non siano in continuo ascolto del *Lògos* ed allora quella che dicono non è la loro, ma la stessa del *Lògos* ed è su questa che è saggio (*sophòn*) convenire, trovarsi d’accordo (*omologhein*).

Quante più persone riescono a trovarsi in questo ascolto, tanto più la *polis* sarà ben governata perché le sue leggi saranno leggi in accordo con il *Lògos*.

Viceversa, quanto meno persone [anzi, in tal caso “persone” non è appropriato], quanti meno individui l’ascoltano e, non ascoltandola, si collocano prevalentemente in basso a sinistra dello schema “L”, tanto più il *Lògos* non viene ascoltato, la giustizia non trionfa, al suo posto sopravviene l’ingiustizia, la corruzione, l’usare i posti vuoti dell’autorità non per servire il bene comune bensì l’ingordigia individuale propria, nonché dei propri familiari ed amici.

E, in tal caso, è evidente che la “barca in cui tutti stiamo” - perché ci stiamo veramente tutti - comincia a imbarcare acqua, a rischiare di non stare più a galla, come da circa un anno stiamo sperimentando in misura veramente drammatica come *polis* italiana.

Questo frammento di Eraclito ha avuto notevole importanza nella filosofia di Heidegger – che lo ha commentato nel suo saggio intitolato *Lògos*<sup>14</sup> - ed anche nella psicoanalisi di Lacan che nel 1956 ha tradotto dal tedesco in francese il detto saggio di Heidegger<sup>15</sup>.

Al centro c’è questo termine *Lògos* che ha una pluralità di accezioni; esso deriva da una radice indoeuropea, *leg-log* che significa originariamente “raccolgere”, da cui il verbo greco *leghein* che significa appunto raccogliere, scegliere, e successivamente dire, parlare.

Non posso qui in questa sede provare a ripercorrere la via attraverso cui Heidegger giunge ad alcuni enunciati importanti che Lacan fa propri, mi limito a qualche breve conclusione:

- c’è in questo ***raccolgere*** una idea di “***insieme***” che è particolarmente pregnante: in termini semplici si può dire che è un raccogliere particolare, un raccogliere per porre davanti ciò che fa sì che le cose stiano insieme;

- da cui il ***parlare***, che non è un semplice mettere una parola dopo un’altra, ma è un parlare in cui risuona ciò che si è attentamente ascoltato di ciò che il ***Lògos*** dice;

- ne consegue che c’è qualcosa di ben più importante ancora del parlare ed è l’aver ascoltato il ***Lògos*** ed il continuare ad ascoltarlo nelle parole che l’a(A)ltro – in tal caso propriamente soggetto e non oggetto - ti rivolge, per saper cogliere in ciascun suo enunciato i detti del ***Lògos***.

<sup>14</sup> Heidegger, *Saggi e discorsi*, MI, Mursia, 1976, pp. 141 sgg

<sup>15</sup> Lacan, *Lògos*, *La psychanalyse*, n. 1, pp. 59-79.

Nella clinica lacaniana, questo significa, nell'ascoltare le parole del paziente, che l'importante è prestare attenzione non a ciò che il suo discorso cosciente vuol fare intendere, ma a quei momenti talvolta rari talvolta frequenti – e man mano che la cura va avanti la frequenza aumenta – in cui tra le righe/parole del discorso cosciente fa capolino l'inconscio (attraverso quelle che vengono dette tecnicamente le formazioni dell'inconscio, ovvero i *lapsus*, gli atti mancati, i punti di arresto, e soprattutto i sogni).

Cioè l'attenzione dell'analista è rivolta non tanto a quel che dice il *moi* del paziente, ma al “*ça parle/ça pense*” dell'inconscio per far emergere nell'analizzante il suo vero soggetto, il suo desiderio, il suo sapersi autenticamente rapportare alle cose ed alle persone del suo ambiente.

Nella *polis*, nella *societas*, si tratta per ogni soggetto che voglia prendervi parte come *civis*, come cittadino, di saper ascoltare la parola degli altri per potervi cogliere ciò che è utile al bene comune, scartando ciò che è inutile, mentre a sua volta, quando prende la parola, di non usarla per strumentalizzare l'altro, per reificarlo, ma per ascoltare l'Altro nell'altro.

Credo che sia un'esperienza comune quella di aver osservato che in ogni contesa, dalla più banale alla più seria, c'è sempre sotto sotto una possibilità d'intesa, un punto d'incontro, un sostrato soggiacente alla realtà in cui, se lo si scopre, nel reciproco ascolto, ci si può per davvero accordare, trovarsi d'accordo, nel senso del greco *omologhein*.

Anche oggi, nonostante la prevalenza dell'immaginario sul simbolico, i rapporti di forza potrebbero non avere l'esito scontato se chi è più forte sa ascoltare il più debole ed accogliere la verità che più facilmente, talvolta, si trova proprio nella parola di chi non ha altra arma che quella, per difendersi.

Questo *Lògos*, questa ragione soggiacente, non si dispiega per intero nelle parole e nei discorsi degli umani. Per dirla con Hegel, ma *contra* Hegel: il razionale non copre per intero il reale, non può arrivare a spiegare tutto il reale, qualcosa del reale sfugge al controllo del razionale, qualcosa del reale non può essere detto, sfugge al dicibile, resta celato, nascosto, non si rivela (perciò non può essere altro che supposto).

Ora qui tocchiamo un punto problematico che è sotteso a quel “tutto è uno”, in particolare a questo Uno su cui si sono versati i classici fiumi di inchiostro e che, come tale, non è stato neppure bagnato dall'inchiostro versato perché è, se si può dire, l'essenza del *Lògos* che, pur dispiegandosi in tutte le cose e cercando incessantemente di conformarle a sé, nondimeno resta Altro rispetto ad ognuna. Resta nella sua essenza l'Indicibile, l'Ineffabile, ciò di cui non si può dire niente di veramente vero perché qualsiasi cosa se ne dica – da comprenderlo nel dirne - è sempre in qualche modo fuorviante.

Nel contempo, però, il dirne qualcosa - e basarsi su quanto detto come fondamento della verità del discorso che ne deriva o della realtà che ad esso consegue - comporta delle conseguenze che possono errare molto rispetto alla verità come *alétheia* nel senso in cui l'intendevano gli antichi Greci<sup>16</sup> e come viene riscoperto da Heidegger in quel movimento di frattura segnalatoci da J. Derrida in un testo che su questo punto è veramente illuminante e su cui credo sia opportuno sia pur brevemente soffermarsi.

Ci si può chiedere perché dover affrontare queste questioni così complicate e apparentemente così astratte per parlare di condivisione e del posto della condivisione nell'attuale contesto sociale.

---

<sup>16</sup> Il termine greco *alétheia* significa verità, ma non nel senso in cui comunemente lo si intende oggi, in cui tende a prevalere la verità come sapere oggettivo. Quel che invece conta per il soggetto non è quel che nel conto 2+2 fa 4, bensì la chiave di decifrazione della sua questione : « Io che sono ? » e « che c'entro con i vari ambienti con cui mi relaziono ? ».

Provo a spiegarne le ragioni: stiamo cercando di mettere a fuoco per quanto possibile il significato del termine “insieme”. L’abbiamo visto anzitutto nel raccogliere “insieme” i tre saggi di Enzo Bianchi, ma questo significato è quello corrente e ci dice poco su quel che significa.

L’abbiamo poi visto *a contrario* nella prevalenza dell’immaginario sul simbolico, dove lo stare/l’essere “insieme” non è positivo per chi subisce la prevaricazione che gliene deriva, al punto che vorrebbe fuggire via, sottrarsi al legame che lo tiene unito *insieme* al suo persecutore.

Nell’attualità non posso qui non ricordare il fenomeno tragico del “*femicidio*” secondo un neologismo coniato apposta per dire la fine che tante, troppe – anche una sola sarebbe troppo, però il fenomeno è in drammatica espansione, come ci attesta la cronaca nera quasi quotidianamente - donne fanno per essere considerate oggetto da parte del “soggetto” uomo<sup>17</sup>.

Ma qualsiasi contrapposizione, come quella denunciata con molta sofferenza dal Priore di Bose tra laici e cattolici, è un non saper stare “insieme” (se non in un gruppo ben definito dai propri confini, vere e proprie mura di una cittadella cattolica fortificata; però anch’esso non è a ben guardare un vero e proprio stare insieme, perché viene espunta l’alterità) all’”altro” al “diverso da sé” all’”estraneo” (in contrasto con tutta la tematica biblica sullo “straniero”), perché prevale l’ordine immaginario rispetto a quello simbolico.

In seguito abbiamo visto il raccogliere “insieme” delle parole ascoltate dal *Lògos* per poter parlare ed ascoltare in modo che lo stare “insieme” nella *polis* sia veramente comunitario. Ciò che è probabilmente impossibile oggi nelle società ipermoderne, ma in esse si possono costituire e di fatto si costituiscono delle comunità, delle piccole aggregazioni di persone che condividono ideali, stili di vita, principi, su cui non può mancare una nostra sia pur breve attenzione. Non in contrasto ad “altri”, ma come fermento nella *societas* perché possa divenire il più possibile *communitas*.

Ora ci avviamo a vedere il punto finale verso cui ci porta lo svolgimento di questo nostro contributo e, per coglierlo al meglio, ci pare opportuno riflettere su questo intervento di J. Derrida, nell’auspicio che se ne possa cogliere appieno l’importanza.

Si tratta di una conferenza che il filosofo francese tenne alla John Hopkins University il 21 ottobre del 1966, poi pubblicata nella raccolta “*La scrittura e la differenza*”, col titolo: *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane. (Nota?)*

Derrida ci dice che nella storia del concetto di struttura ad un certo punto è intervenuto un “avvenimento” che avrebbe la forma esterna di una frattura o di un raddoppiamento. “Struttura” è termine moderno, ma con esso si definisce qualcosa che c’è da sempre, almeno dalla nascita della *epistème* ovvero di un sapere che ritenga di poter stare su da solo, come dice il termine stesso.

Questa struttura, anzi, la strutturalità della struttura si è sempre trovata in qualche modo neutralizzata, ridotta – dice Derrida – perché il suo centro è sempre stato pensato, fino alla frattura di cui sopra, come un centro pieno, designante l’invariante di una presenza cui sono stati attribuiti nel tempo diversi modi di nominazione tra loro sostanzialmente equipollenti “(*eidòs, arché, télos, enérghèia, ousìa* [essenza, esistenza, soggetto] *alétheia*, trascendentalità, coscienza, Dio, uomo, etc)”.

<sup>17</sup> Segnalo un articolo di Massimo Recalcati su questo tema, comparso su Repubblica del 5 maggio 2012, p. 50, in cui l’Autore sottolinea che tale violenza sulle donne avviene proprio perché il maschio è fragile e, nel contempo, al fine di irrobustire (ilusoriamente) questa fragilità del suo Io (*moi*) tende ad andare oltre ogni limite, fino all’omicidio della donna che considera suo oggetto, quando questa donna vorrebbe dimostrarli, da soggetto, che non lo è proprio un oggetto in suo potere.

Ho mantenuto gli stessi termini che si leggono nel testo, che non corrispondono uno ad uno con la traduzione offerta dallo stesso Derrida, ma che da un certo punto di vista – quello della semplice presenza – possono essere considerati equipollenti.

A me preme sottolineare, in questa equipollenza, l'affinità tra “soggetto” qui inteso nella invariante della sua presenza e *ousia* (=sostanza), accostandoli ad un altro termine, dal punto di vista etimologico affine a quello di “soggetto”: “*suppositum*”, che abbiamo già visto; quest'ultimo proprio perché non può che essere supposto si avvicina molto di più ad una corretta designazione del centro della struttura come vuoto e non come pieno.

La frattura si è verificata nel momento in cui si è cominciato a pensare che non c'era centro o, meglio, che il centro non poteva essere pensato nella forma di un essere-presente, che perché la strutturalità della struttura potesse funzionare occorreva pensare ad un centro non-centro, un centro fuori-luogo, un non-luogo.

È stato un movimento di pensiero, più che singoli autori, che ha provocato questa frattura – ci dice Derrida – precisando che di questo movimento fanno parte, tra altri, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lévi-Strauss. La psicoanalisi quindi si inserisce a pieno titolo in questa corrente di pensiero che ha comportato questa frattura.

Ciò che la psicoanalisi lacaniana aggiunge (con la netta distinzione dei tre registri, i primi due - immaginario e simbolico - li abbiamo già visti, il terzo, quello che resta da vedere, è il reale) è che c'è del reale non simbolizzabile, non immaginarizzabile.

Ed è questo reale che corrisponde, se così possiamo dire, all'essenza del soggetto, reale/essenza che resta fuori dalla catena significante, benchè ne sia al centro, ma al centro come vuoto, vuoto perché non nominabile, non simbolizzabile<sup>18</sup>.

Di questo “reale” si può veramente dire, credo, che sia “la Cosa stessa”, la “Cosa del pensiero”. C'è un testo di Giorgio Agamben che esprime in modo molto più semplice rispetto ai testi lacaniani quel po', molto poco, che si può dire de “la Cosa stessa”. Perché, se se ne potesse dire l'essenza, non sarebbe più il reale distinto dal simbolico e Hegel avrebbe ragione nel sovrapporre perfettamente il reale e il razionale.

Il testo di G. Agamben cui mi riferisco è intitolato “La cosa stessa”<sup>19</sup> e, come riferisce l'Autore, [questa espressione] – che è la traduzione italiana di quella greca *to pragma auto* (sottolineo il termine *pragma* che abbiamo incontrato prima a proposito di soggettività) – “compare all'inizio della cosiddetta digressione filosofica della settima lettera platonica – un testo la cui importanza per la storia della filosofia occidentale è ancora lontana dall'essere compiutamente misurata”<sup>20</sup>. Ne conveniamo, soprattutto alla luce di ciò che Agamben ci dice e che oggi, inseriti in quel movimento di frattura segnalato da Derrida, possiamo più facilmente cogliere.

Questa “Cosa” – che personalmente ritengo più opportuno scrivere con la maiuscola, per le ragioni che più avanti saranno comprensibili – ha a che fare con il linguaggio, ma con una certa debolezza del linguaggio - come precisa Platone riportato da Agamben – perché il linguaggio non arriva a dirla questa

<sup>18</sup> Qui su questo punto si misura tutta la complessità del rapporto tra parola e cosa, esplorato da Heidegger soprattutto nel saggio « L'essenza del linguaggio » (in « In cammino verso il linguaggio » edizione italiana : MI, 1973 Mursia) commentando alcuni versi del poeta Stefan George. Si misura qui perchè all'uomo laddove manca la parola manca anche la cosa, non perchè la cosa manchi, essa non manca, ma mancando la parola per nominarla, all'uomo pare che manchi anche la cosa, mentre non è così. Ed è questo a mio giudizio il punto principale da tenere presente per intendere il rovesciamento della metafisica.

<sup>19</sup> G. Agamben, *La cosa stessa*, in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, VI, Neri Pozza, 2012<sup>2</sup>, pp. 7-23.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 7.

Cosa, vi è una sua impossibilità a nominarla, essa Cosa trascende il linguaggio e tuttavia pur trascendendolo si rivela possibile solo nel linguaggio e ad opera del linguaggio (leggasi: del *Lògos*)<sup>21</sup>.

La debolezza del *lògos* consiste proprio nel fatto che esso non è in grado di portare ad espressione questa Cosa che si nasconde nella sua medesimezza, non perché essa sia senza rapporti con il *lògos* – insistono su questo i testi di Platone citati da Agamben – ma perché il linguaggio tocca nella Cosa il suo limite e, insieme, il suo fine e la sua fine: “il linguaggio dice i presupposti come presupposti e, in questo modo, raggiunge quel principio non-presupponibile e non-presupposto (*archē anypothetos*), che solo restando tale costituisce l’autentica comunità e la comunicazione umana”<sup>22</sup>.

Questo è un punto di fondamentale importanza, non a caso lo si ritrova (pur se non proprio in questi termini e senza citare Platone, ma come alterità radicale al centro di ogni autentica *communitas humana*) in un dibattito aperto una trentina di anni fa da J.-L. Nancy sulla comunità.

Con Aristotele – aggiunge ancora Agamben – la “cosa stessa” viene espunta dall’*hermēneia*, ovvero dal processo linguistico della significazione, un po’ come è avvenuto e avviene oggi, tra chi insegue il senso del senso all’infinito<sup>23</sup> e chi invece si arresta sul non-senso che fa da sfondo a qualsiasi senso.

Alla “cosa stessa”, con Aristotele, subentra nelle *Categorie* la *prōtē ousia*, la sostanza prima e così vera veramente inizio la metafisica occidentale (che di solito la si fa risalire come origine a Platone, ma qui, seguendo Giorgio Agamben, direi che in Platone resta questo vuoto, questo buco, questa impossibilità di un centro nella struttura che abbia il suo nome e dunque la sua conoscibilità).

Fintanto che attraverso il nome l’uomo può presumere di controllare la Cosa, il suo Io cosciente sta in equilibrio; fintanto che il reale riesce ad essere dominato dal razionale, problemi apparentemente non ce ne sono. È quando il reale deborda dal razionale, quando compare l’imprevisto, quando si manifestano delle avversità che stravolgono i programmi, è allora che salta l’equilibrio e fa la sua comparsa l’angoscia, da tutti sperimentata negativamente, quando è vissuta e temuta, perché essa, come diceva Freud, è il segnale di un pericolo per questo buon vecchio Io che presumeva di poter tenere tutto sotto controllo, ciò che è strutturalmente impossibile.

Ed è allora che il simbolico non tiene più e si fa esperienza del reale. Del reale come di qualcosa che non va, che non torna, come ciò che è infinitamente distante dall’Io cosciente, mentre è l’esperienza più autenticamente umana che ci sia, perché è lì che si sperimenta l’angoscia, unico affetto che non inganna - come dice Lacan – in quanto è l’affetto che ci fa toccare con mano il vuoto che ciascuno di noi è nella sua essenza, il vuoto di *das Ding*.

Qui ora il cammino di questo intervento, che si sta avviando a conclusione, si fa ancora più stretto e tortuoso; reputo però necessario tentare di attraversare questo passaggio perché altrimenti ci sfugge il luogo psichico in cui si può o no realizzare la co-umanità<sup>24</sup>, uno “stare insieme” che sia veramente tale.

Per concludere sul simbolico ed aprirci al terzo e ultimo registro, il reale: la legge occupa un posto fondamentale nel simbolico e quindi nella *polis*. Ma non ogni legge.

<sup>21</sup> *Ibidem*, cfr. p. 12.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>23</sup> Classico è il testo *The Meaning of Meaning* di C.K. Ogden e I.A. Richards, pubblicato in Italia col titolo *Il significato del significato*, MI, Garzanti, 1975 (originariamente da Il Saggiatore, 1966).

<sup>24</sup> L’espressione co-umanità la uso con riferimento ad un testo che non ha avuto la notorietà che avrebbe meritato: K. Löwiz, *L’individuo nel ruolo del co-uomo*, NA, Guida, 2007<sup>2</sup>.

Ogni *polis*, ogni *societas* è regolata da leggi le quali possono essere più o meno aderenti alla Legge del *Lògos* a quella Legge del *Lògos* ascoltando tutti la quale avremmo la *polis* perfetta. Quando invece le leggi se ne allontanano, la *societas* si allontana dal simbolico e precipita nell'immaginario. Ciò accade quando le leggi vengono pensate per rinforzare i poteri già forti, le *lobbies*, ecc.

La vera ed unica Legge è l'*ethos* di cui parla Enzo Bianchi che ora tenteremo di mettere a fuoco, per quanto ci sarà possibile.

## 2.4 Schema “L”, il reale celato nel simbolico.

Il registro del reale in Lacan come termine, come concezione, era già presente fin dall'inizio del suo insegnamento, ma come vero e proprio registro distinto dall'immaginario e dal simbolico emerge solo, come dicevo poc'anzi, nel 1959-60 anno del suo seminario su *L'etica della psicoanalisi* e non è assolutamente un caso che sia proprio a proposito di “etica” che emerga.

Enzo Bianchi infatti parla di un *ethos* non rivelato, non scritto, non codificato, ma veramente presente ed eloquente. Ed è di questo *ethos* che si tratta in psicoanalisi. Non solo in psicoanalisi, naturalmente, ma la psicoanalisi lo isola come l'unica vera istanza etica del soggetto. “Etica”, non “morale”.

*Morale*, come si sa, deriva da “*mores*” che è la traduzione in latino del *tà ethikà* greco (le cose eticamente condivise) che sono sia i costumi sia le *leggi* che li regolano; *etica* deriva da *ēthos* – da cui pure *tà ethikà*, ovviamente - (che in greco si scrive o con la *eta* iniziale o con la *epsilon*; tra le due forme linguistiche c'è una piccola/grande differenza; il riferimento classico è in Aristotele, nell'*Etica a Nicomaco*, II,1103a.15 in cui il grande filosofo greco dice che l'una ha a che fare col carattere del singolo, l'altra con l'abitudine che deriva al singolo dall'educazione; la prima ha dunque a che fare col desiderio singolare del soggetto, la seconda con il comportamento che si acquisisce grazie all'educazione, supponendo che quest'ultima avvenga conformemente alle norme morali condivise).

Quel che è però fondamentale da rilevare è che l'educazione non può essere una semplice imposizione di conformità ai *mores* stabiliti nella società o nel gruppo di appartenenza, ma deve tener conto del carattere singolare del soggetto, onde evitare rivolte o peggio ancora chiusure di comunicazione tra chi educa e chi è educato. Si comprende quindi come tra *morale* ed *etica* ci sia un campo in comune, ma, al di fuori di questo campo in comune, ci siano anche delle radicali e incolmabili differenze.

Nel sem VII su *L'etica della psicoanalisi* Lacan commenta la tragedia di Sofocle “Antigone” che, come si sa, va contro le legge della città stabilita da Creonte che vietava di seppellire i cadaveri dei traditori. Tra questi il fratello di Antigone, Polinice, che Antigone andrà a seppellire perché è suo fratello e perché segue la legge del cuore, una legge non scritta, ma che per lei è più imperativa di quella scritta; pronta a pagarne le conseguenze: infatti, arrestata, verrà murata viva con appena il cibo per una giornata.

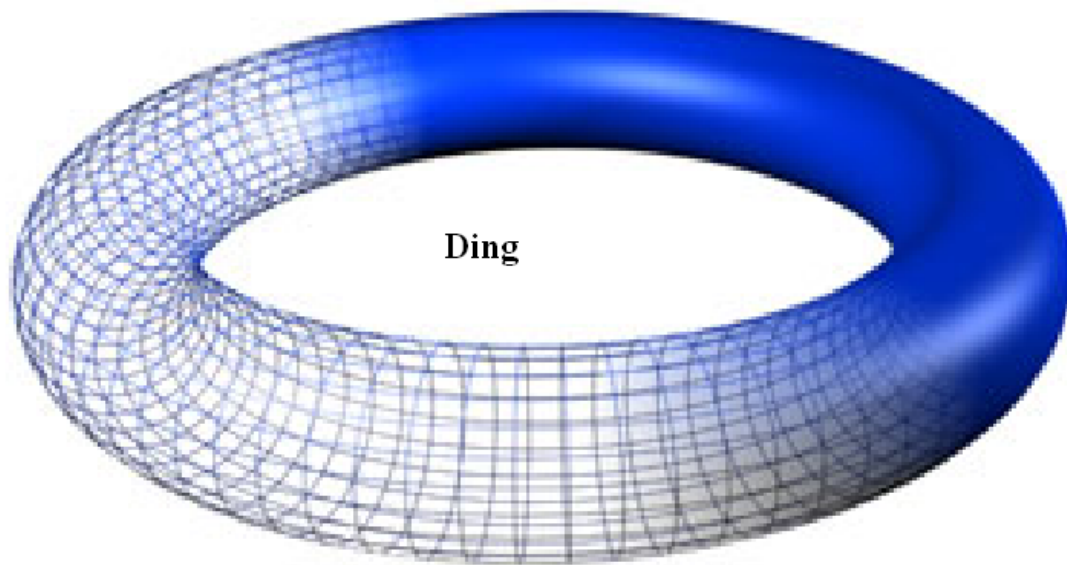
Questo *ethos* è per l'appunto non scritto, perché non è dicibile, si potrebbe azzardare a dire che è l'Uno, l'*En* cui allude Eraclito, per le ragioni che ora proverò a mostrare.

La legge come tale ha a che fare con il simbolico, anche la Legge non scritta, ma questa non ne fa parte come uno dei tanti elementi significanti del linguaggio, come le tante leggi scritte.

Questa Legge non scritta è qualcosa che sta sotto la trama della realtà, regolata sì quest'ultima dalle leggi scritte e dai costumi dominanti.

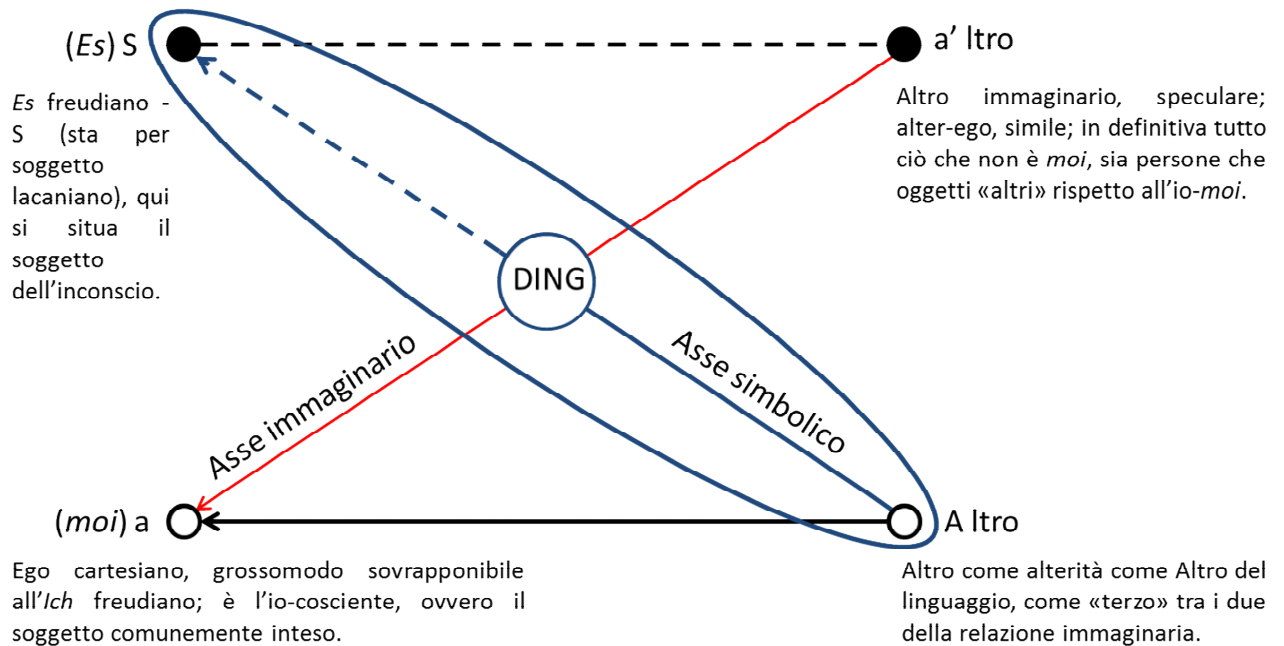
La Legge non scritta non è afferrabile<sup>25</sup> se non in parte e solo se si è e si resta in attento ascolto del *Lògos*. Si potrebbe dire che è il punto di vista di Dio per usare un'espressione cara a Leibniz che diceva di esso che era il più geometrico di tutte le prospettive, il luogo in cui si conciliano tutti i punti di vista parziali, quelli umani, che come tali ne sono mancanti. Mancanti strutturalmente e se i soggetti lo riconoscono domina il simbolico, altrimenti domina l'immaginario con gli effetti totalizzanti che in se stessi, in quanto totalizzanti, ne negano la mancanza strutturale.

Questa Legge che fa da sostrato alla realtà si può anche azzardare a dire che è nella sua essenza l'Altro del linguaggio non solo come insieme dei significanti, di tutti i significanti possibili, ma anche come buco – perciò in Lacan da un certo punto in poi del suo insegnamento lo introduce come tale, elaborando la nozione heideggeriana e freudiana insieme di *das Ding*, che sta al centro del linguaggio, ma un centro in cui manca la presenza, un centro quindi scentrato, un centro vuoto che si confonde con l'esterno, rappresentando con esso un'unica regione, come è ben mostrato dalla figura topologica del toro (simile a una camera d'aria):



Ed è così che seguendo le indicazioni che lo stesso Lacan ci offre nel cap. VI del sem VII su *L'etica della psicoanalisi* si può provare ad aggiungere al nostro schema "L" *das Ding* che è "la Cosa stessa", secondo il testo sopra citato di Giorgio Agamben:

<sup>25</sup> « Afferrare » è il significato del verbo tedesco *greifen* da cui si forma il sostantivo *Begriff*, che è il « concetto » in Hegel, ovvero lo strumento razionale per eccellenza destinato a comprendere tutto il reale, perciò qui lo uso per metterne in risalto il suo limite.



*Das Ding* e *die Sache* sono i due termini tedeschi con cui si può rendere il termine italiano “cosa” che, non va dimenticato, deriva dal latino “*causa*”.

Tra i due corre una notevole differenza: *die Sache* è la “cosa” in un senso più astratto rispetto a *das Ding*, entrambe si riferiscono alla “cosa” che è “in causa”, ma mentre *Sache* ha a che fare con il simbolico, è la messa in questione giuridica della cosa, *Ding* è più concreto, ha a che fare con il reale, è la Cosa in questione, la Cosa nella sua concretezza reale.

Della *Sache* come cosa ci può essere rappresentazione: *Sachvorstellung* (= rappresentazione di cosa) verso la fine del saggio metapsicologico “*L'inconscio*” viene da Freud contrapposta alla rappresentazione di parola (*Wort*): *Wortvorstellung*. Della Cosa come *Ding* non ci può essere rappresentazione.

Questo termine *das Ding* in tutta la sua pregnanza semantica Lacan lo estrae da due testi in modo particolare:

- dal saggio di Heidegger intitolato *das Ding* (tradotto in italiano con il titolo *La Cosa*);
- dal testo di Freud *Entwurf einer Psychologie* (tradotto in italiano col titolo: *Progetto di una psicologia*).

In entrambi i testi possiamo trovare il significato pregnante di “insieme”, esplicito in quello di Heidegger, implicito in quello di Freud.

Nel saggio *das Ding* Heidegger richiama le corrispondenti parole altotedesche «*thing*» e «*dinc*» che significano “riunione”, ma non una riunione qualsiasi, bensì una riunione per trattare una questione in discussione, un caso controverso, un affare, quel che concerne l'uomo nella sua essenza, perciò traducono perfettamente il termine latino *res*, come dice Heidegger, che qui abbiamo già visto nell'espressione *tua res agitur*, a proposito del termine *soggettività*.

Nel testo di Freud c'è un passaggio fondamentale che cito:



“Questo complesso del prossimo” si scinde in due parti costitutive, di cui l’una si impone per la sua struttura costante, **dimora insieme come cosa (als Ding)**, mentre l’altra può essere compresa attraverso un lavoro di rimemorazione, vale a dire ricondotta a una informazione uscita dal corpo proprio<sup>26</sup>.

Alcuni punti fondamentali sono qui da sottolineare:

- A) Freud sta parlando dell’oggetto della percezione che può essere o oggetto di soddisfacimento o di ostilità, o qualcosa di buono o qualcosa di cattivo; questo “qualcosa” che può essere buono o cattivo è ciò che Freud chiama “complesso percettivo” e, in quanto l’oggetto percepito viene a far parte del soggetto che percepisce come una parte di sé molto prossima a se stesso, lo chiama anche “Complesso del prossimo” (*Komplex des Nebenmenschen*).

Ovviamente ciò che resta nel soggetto sono le tracce mnestiche dell’oggetto percepito, tracce mnestiche o di una soddisfazione o di una sofferenza, cioè: o di qualcosa da ripetere per riprodurre la stessa soddisfazione, o qualcosa da evitare per non dover sperimentare nuovamente una notevole sofferenza.

Queste tracce formano nel soggetto questo *complesso del prossimo* che il soggetto stesso avverte come qualcosa di radicalmente estraneo a sé, Freud usa il termine *Fremde*, che viene tradotto con “estraneo”, ma non si tratta del concetto di estraneità che ci viene immediatamente alla mente nell’uso corrente di questo termine. Questa estraneità per così dire corrente è quella riferibile a ciò che non è “io-cosciente”, a ciò che è estraneo all’io. L’estraneità di cui parla Freud è antecedente alla costituzione stessa dell’io-cosciente<sup>27</sup>, essa si riferisce alla primissima esperienza che compie ogni piccolo d’uomo nelle sue prime relazioni con il mondo esterno. Queste prime esperienze possono essere sia di piacere che di dispiacere (anche di un eccesso di piacere che provoca però un dispiacere, come avviene da piccolo al soggetto che sarà poi nevrotico-ossessivo). E non sono ancora relazioni con un oggetto esterno, che viene dopo, in seguito alla costituzione dell’io. Però queste prime esperienze formano in ciascun soggetto una sua iniziale modalità di approccio agli oggetti esterni, da un estremo di accoglimento, accettazione, senza talvolta nessuna neppure piccola difesa, fino all’altro estremo di una radicale e difficilmente non modificabile tendenza ad una netta chiusura.

Sta qui la vera relazione tra soggetto e oggetti, quella che caratterizza non la *soggettività*, bensì la *soggettività*, per dirla nei termini filosofici su cui in precedenza ci siamo soffermati. Ed è in questo luogo psichico detto da Freud *complesso del prossimo* - che vale la pena di approfondire per quel poco che è possibile fare in questo contributo - che si stabilisce fin da piccoli (poi crescendo le esperienze successive possono modificare) la particolare modalità di relazionarsi agli altri, se tendenzialmente di apertura o di chiusura.

È qualcosa di *Fremde*, di estraneo, che si forma nell’intimo di ciascun soggetto perché è “fuori-significante”, appartiene al registro del reale, e quindi è radicalmente estraneo, ma, insieme, è ciò che vi è di più intimo in ogni soggetto. Lacan ha creato il neologismo *extime* per designare questa parte del soggetto che è, al contempo, ciò che lo costituisce come tale.

<sup>26</sup> Freud, *Opere*, vol II, Bollati Boringheri, TO, 1989, p. 235. Per chi lo desiderasse, offro il testo tedesco : “*Und so sondert sich der Komplex des Nebenmenschen in zwei Bestandteile, von denen der eine durch konstantes Gefüge imponiert, als Ding beisammenbleibt, während der andere durch Erinnerungsarbeit verstanden, d.h. auf eine Nachricht vom eigenen Körper zurückgeführt werden kann*”.

<sup>27</sup> Per approfondire questo punto uno dei testi classici di Freud è *die Verneinung*, tradotto in italiano con “*La negazione*” del 1925 (in *Opere*, TO, Bollati, vol. X).

La traduzione letterale sarebbe: “complesso dell’uomo accanto”, ma non accanto in senso fisico, come quando si è seduti accanto ad un altro uomo nella sala d’attesa di una stazione, nella più completa, di solito, indifferenza reciproca; non in questo senso.

È fuorviante anche la traduzione che si legge nell’edizione italiana delle Opere di Freud: “complesso di un altro essere umano”, per Lacan è proprio l’originario Altro che si costituisce nel soggetto nelle sue primissime percezioni del reale come la Cosa che insieme lo attrae e lo respinge.



- B) Questo complesso del prossimo si scinde in due parti costitutive, la prima si impone per la sua struttura costante, cioè è qualcosa che permane identica a sé, è la *stessità* del sé, si potrebbe dire; e sta qui il centro della *soggettività*, ciò che permane identico a sé. Il testo prosegue con l’espressione più importante: “dimora insieme come cosa (*als Ding beisammenbleibt*)“. Due sottolineature qui vanno fatte:

B1) una prima sottolineatura sul sostantivo *Ding* che abbiamo già considerato nella sua contrapposizione a *Sache*. È proprio in quanto non è rappresentabile che *das Ding* è radicalmente qualcosa di estraneo al soggetto che percepisce. Ed è perciò in questa Cosa che si impone per la sua struttura costante - e perciò *dimora insieme* - che si può rinvenire la radicale alterità insita nel soggetto-uomo, la sua soggettività. Non posso qui non richiamare la straordinari affinità tra questa interpretazione psicoanalitica del soggetto umano e ciò che Agostino d’Ippona scrive nelle Confessioni: “*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*. Tu eri più dentro in me della mia parte più interna e più alto della mia parte più alta. (Confess. 3, 6, 11).

B2) “*Dimora insieme*” il verbo tedesco (*beisammenbleibt*) è formato sulla radice indoeuropea \**sam* che si ritrova nel francese *ensemble*, nell’italiano *insieme* ed è una radice molto preziosa perché denota l’idea della stessità, dell’identità, dell’“uno”. Tant’è che anche il termine greco *eis*, che significa “uno”, deriva dalla stessa radice \**sam*. Ed è proprio perché denota l’insieme, lo stare insieme, la si ritrova nella formazione di sostantivi, come ad es., il tedesco *Volkversammlung* (= assemblea del popolo).

B3) perciò il dimorare insieme di *das Ding* nell’intimo del soggetto come ciò che gli è più estraneo (e, insieme, più intimo) denota l’idea che l’*ethos* sia qualcosa insieme di singolare e plurale: il soggetto che abbia elaborato il proprio oggetto cattivo (che in tutti abita e che è quello che si proietta sugli altri nell’aggressività d’ordine immaginario, sia tra singoli che tra gruppi tra loro contrapposti), può far sì che il suo *ethos* sia una sorta di assemblea dove tutti coloro che hanno preso la parola per dirgli qualcosa sulla questione che lo pre-occupa/che lo agita (*tua res agitur!*) sono presenti, pur assenti, e le loro voci discutono, insieme, per promuovere nel soggetto quella che sarà la sua decisione etica.

O la decisione del soggetto tiene conto di questa assemblea interna, oppure non è etica, checché ne dica. Ed è solo in questa tensione che non ci può essere appetizione dell’oggetto sull’asse immaginario, perché nel reale del desiderio l’oggetto è nascosto nell’Altro ed è solo nello scambio reciproco di parola e di

atti che vi si può tendere. Ed è questa la strada che si segue nella cura analitica per curare le contemporanee patologie dell'oggetto.

Siamo così giunti al termine di questa riflessione principalmente teorica, anche se una tale elaborazione è stata resa possibile dall'esperienza clinica, dove un dato che emerge tra altri è che per quanto le relazioni immaginarie-aggressive possano essere devastanti nell'essere umano, tuttavia non si arriverà mai in nessun soggetto a togliere qualsiasi spazio alla *soggettività*, a quel centro vuoto della *soggettività* dove il soggetto è chiamato alla decisione etica: o per sé o per gli altri.

Ecco così portata fino all'estremo questa riflessione sul termine *insieme*. Lo stare "insieme" all'a(A)ltro è la vera prossimità. Non si tratta di chiedersi "Chi è il mio prossimo?", ma di farsi prossimo a chi ha bisogno ed è questa la scelta che caratterizza chi fa volontariato.

## Considerazioni conclusive sulla peculiarità di ogni *communitas*.

È in questo contesto, a mio avviso, che si può collocare un relativamente recente dibattito sulla nozione di "comunità", su cui non posso soffermarmi come vorrei, ma che richiamo qui solo a grandi linee.

Alla dicotomia classica risalente a F. Tönnies e a È. Durkheim (che vedeva contrapposti due tipi di sistemi sociali, distinti dalla frattura causata dall'industrializzazione e dalla divisione del lavoro sociale: originariamente c'era un sistema sociale in cui dominavano i rapporti comunitari tipici dell'epoca pre-industriale, ovvero rapporti familiari-personali; successivamente si è venuto configurando un sistema sociale determinato da relazioni contrattuali basati su rapporti di forza), si è sostituito un dibattito che cerca di andare a fondo su ciò che costituisce il nucleo fondante di una comunità correttamente intesa.

Il primo a riaprire negli anni '80 del secolo scorso la questione sulla comunità è stato Jean-Luc Nancy attraverso la pubblicazione nel 1983 di un articolo col titolo: *La communauté désœuvrée*, poi ripubblicato insieme ad altri testi dello stesso Nancy nel 1986; la prima edizione italiana è uscita nel 1992 con il titolo *La comunità inoperosa*<sup>28</sup>.

Ad esso hanno fatto seguito altri testi tra cui quello di M. Blanchot (*La Communauté inavouable*, recentemente pubblicato – o ripubblicato – in italiano col titolo *La comunità inconfessabile*), di J. Derrida *Politiche dell'amicizia*, di G. Agamben, *La comunità che viene*, di R. Esposito, *Communitas*, e altri

L'idea era partita dalla questione del *comunismo*, del *comune*, e si è elaborata attorno a ciò che fa sì che vi sia del *comune*, che fa sì che una *comunità* sia veramente qualcosa in *comune*.

L'idea essenziale che ho ricavato dalla lettura di Nancy è che non si dà comunità senza che in essa non vi sia come parte essenziale, direi costitutiva, la singolarità del soggetto.

Mentre in R. Esposito ciò che mi ha favorevolmente colpito è stata l'analisi del *munus* come dono e come ufficio che è al centro sia del termine *communitas* sia di qualsiasi comunità degna di questo nome, ovvero di ogni gruppo di persone unite insieme, tra loro, da qualcosa che hanno veramente in *comune*.

Sia singolarità del soggetto che *munus* fanno entrambi riferimenti a qualcosa che viene dall'Altro. Questo Altro che tende ad essere eliminato oggi dall'etica della società dei consumi e dei gruppi di potere che la dominano, ma che, come abbiamo visto, non può esserlo del tutto e le varie forme di vera *communitas* esercitano la loro azione per mantenerlo vivo e reale.

<sup>28</sup> J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Na, 2002<sup>2</sup>.

Anche la psicoanalisi ha una sua idea di *communitas* che è molto affine a quella emersa nel dibattito cui dianzi ho accennato. Il riferimento principale è al testo Totem e tabù<sup>29</sup> in cui Freud racconta, mutuandolo da Darwin, il mito del padre dell'orda che tiene per sé tutte le donne, segno di un godimento illimitato.

Per far sì che il suo dominio sia senza rivali, i figli appena divenuti grandicelli sono costretti ad abbandonare l'accampamento.

Ma un bel giorno questi figli, ritenuto ingiusto e inammissibile il comportamento del padre, decidono di tornare armati nell'accampamento e di uccidere questo tiranno.

Una volta ucciso, ne mangiano le carni (pasto totemico), ma le carni mangiate producono un cambiamento nel loro sentimento verso il padre che, come ogni sentimento, è profondamente ambivalente (odio/amore); le carni infatti "rimordono" nelle loro viscere, da cui emerge il "rimorso" verso l'azione commessa e la componente di odio, esaurita la sua parte nell'uccisione del padre-tiranno e nell'averne mangiato le carni, lascia ora spazio alla componente di amore. È da questa componente di amore che i figli fanno rivivere simbolicamente il padre. Come? Attraverso l'istituzione di una legge secondo la quale nessuno di loro avrebbe mai più occupato il suo posto, lasciato quindi vuoto.

Tale legge la promulgano loro, i figli, ma lo fanno "nel Nome-del-Padre-morto" per l'autorità che da questo padre deriva.

Da allora in poi, cioè da sempre (per Freud l'assassinio del padre non doveva essere solo un mito, cercherà infatti di dimostrarne la storicità, peraltro con nessun successo, mentre per Lacan è un mito, niente di storico, però un mito che racchiude, come tutti i miti, una verità insieme reale e simbolica) il posto dell'autorità, ovvero il posto della Legge, è un posto strutturalmente vuoto, nessuno lo può occupare stabilmente, chiunque lo occupi non può che occuparlo per una determinata funzione da assolvere e per un determinato tempo.

È così che viene fondata la comunità veramente fraterna degli umani (non c'è nessun padre che lo sia veramente sulla terra, perciò la comunità degli uomini è una comunità fraterna, composta di fratelli). La Legge così istituita è anzitutto la legge della proibizione dell'incesto, ma non solo, anche dello scambio dei doni, essa è la legge costitutiva di una *communitas* veramente fraterna in cui ogni singolo soggetto abbia il suo posto.

Comunità che può essere considerata tale solo se ed in quanto non ci sia nessuno che faccia il prepotente, nessuno che per la forza, per i mezzi che eventualmente riesce a possedere, possa nuovamente occupare stabilmente il posto del padre morto e sfruttare il posto di autorità non per l'interesse generale di tutti i componenti della *communitas*, ma per i propri interessi personali o familiari o amicali. In tal caso, se nella *societas* prevale questo tipo di usurpazione dell'autorità, non si ha più *communitas* fraterna, non c'è più *fraternité*, come dice Lacan, ma *frèrocité*<sup>30</sup>, dominio dell'uno sull'altro, trionfo dello stato di natura di hobbesiana memoria, dell'*homo homini lupus* nella ferocia e non nella solidarietà delle relazioni interumane.

Perciò, perché vi sia *communitas* occorre che venga preservato il posto vuoto del Padre, ovvero quell'alterità che fa sì che ci sia scambio tra gli esseri umani, in comune tra loro, e non tendenze di sopraffazione degli uni verso gli altri.

<sup>29</sup> S. Freud, *Totem e tabù* (1912-13) in Opere, vol. VII, pp. 3-164, TO, Bollati, 1989,

<sup>30</sup> *Frèrocité* è un neologismo coniato da Lacan, composto dal termine *frère* (=fratello) e *férocity* (= ferocia) per dare l'idea di quanto tra fratelli si possa divenire feroci se non si rispetta la Legge del padre morto.

In una società come l'attuale, in cui prevale il registro dell'immaginario, la tendenza cioè a identificarsi immaginariamente all'altro-simile, dello stesso gruppo, con le stesse idee, la stessa ideologia e, conseguentemente, a rifiutare il diverso, l'"altro" da sé, le associazioni di volontariato svolgono un ruolo importantissimo nella salvaguardia di alcuni aspetti fondamentali di coesione sociale, quali la solidarietà, la gratuità, la reciprocità, l'accoglienza della diversità, tutti confluenti, a ben vedere, sulla questione del che cosa è una comunità, di cosa c'è in *comune* perché vi sia una *communitas*.

Dai risultati della ricerca emerge molto chiaramente l'importanza centrale di questo tema, sia internamente che esternamente alle associazioni di volontariato. Leggendo le interviste o/e gli altri contributi si può infatti agevolmente notare:

- La comunità nasce, si costruisce, o, se già nata, ne viene rafforzata la vitalità grazie allo spirito di condivisione che anima chi volontariamente si offre per aiutare qualcuno;
- La politica peculiare del volontariato non è quella partitica, o comunque quella delle opposte fazioni, ma quella che mira alla costruzione della comunità, valorizzando le particolari caratteristiche e risorse dei territori in cui si opera;
- Le comunità così formate si possono considerare "comunità di valori" in quanto non si basano su meri criteri funzionalistici, ma su un'etica della prossimità in cui l'accoglienza, l'ascolto, il rispetto dell'altro hanno un ruolo essenziale.

Credo che si possa davvero affermare che i risultati della ricerca dimostrano complessivamente quanto sia fondamentale mantenere vivo l'elemento essenziale presente in ogni formazione umana perché vi sia quel qualche Cosa di comune che fonda o/e conservi una comunità "fraterna".

Come abbiamo visto nella *communitas* fraterna come la concepisce la psicoanalisi, il posto dell'autorità è il posto lasciato vuoto dal padre originario morto, per cui nessuno può occuparlo per far valere proprie pretese, altrimenti diviene un tiranno, piccolo o grande non ha che un'importanza relativa.

La Legge del padre morto è quella che viene rettamente incarnata da chi, sapendolo, occupa questo ufficio/*munus* come unico posto/luogo della vera *auctoritas* (dal verbo *augeo* [= crescere], quindi "autorità che fa crescere"), ed è solo così che ci si ascolta gli uni gli altri, che si condividono pensieri, oggetti e tutto ciò che serve all'azione comune, che ci si offre reciprocamente così da poter crescere veramente *insieme*.

*Daniele Benini, giugno 2012*