

Graziella Berto
La cura della singolarità

La consumazione dell'inconscio

C'è un messaggio, o un allarme, che ci giunge da alcune voci della psicoanalisi contemporanea: l'“inconscio”, quella dimensione eccentrica al controllo della coscienza e densa di desideri che ci siamo abituati a chiamare in questo modo, si sta inaridendo, rischia di scomparire. L'effetto di tale “prosciugamento” non è però un benessere diffuso, una guarigione e quindi una salute generalizzata ma, al contrario, un nuovo e accresciuto «disagio della civiltà».¹

Si tratta, certo, di un disagio strano, dovuto paradossalmente alla facilità con cui oggi sembra possibile riempire i vuoti, procurarci ciò che ci manca, appropriarci dell'oggetto di cui abbiamo bisogno per sentirci soddisfatti: tutto, o quasi, è a disposizione, può essere il più delle volte acquistato e consumato. Viene meno l'esperienza dello scarto tra lo stimolo e la risposta, come se ogni tensione potesse subito essere placata. La risposta non dipende infatti dall'altro, che, nella sua imprevedibilità, può anche sottrarsi a essa, ma da un oggetto che in genere è a nostra disposizione.

Non c'è più spazio per il desiderio, per l'apertura di una mancanza che inquieta il soggetto, gli impedisce di sentirsi pacificato, soddisfatto. Una delle caratteristiche di tale mancanza sta nell'impossibilità di dare un nome a ciò che manca, e di determinare così l'elemento che potrebbe colmarla. Ciò che manca, nel desiderio, ha sempre a che fare infatti con un'alterità che non si lascia catturare da nessun

nome, che non si lascia assegnare un posto definito, e che si fa sentire proprio nella sua indicibilità e inafferrabilità. Il desiderio, come ci avverte Freud, quasi con il timore di evidenziarlo, porta con sé un fondo oscuro, resistente all'interpretazione. Nel momento in cui ogni mancanza sembra poter trovare facilmente l'oggetto che la colma, lo spazio dell'inconscio si restringe, fino forse a venir meno: niente di sconosciuto ci abita, nessuna alterità inquieta la nostra dimora.

Questo ritrarsi dell'inconscio non si attua però a vantaggio della coscienza, e quindi di una maggiore padronanza di sé e delle proprie scelte. Al contrario, ciò che ne prende il posto è l'emergere di un meccanismo, di un automatismo che domina il soggetto, e che consiste fondamentalmente in una coazione al soddisfacimento, o al "godimento", inteso come immediata soppressione della mancanza: ogni vuoto deve essere colmato, in un'eterna ripetizione del gesto di appropriazione e consumazione dell'oggetto che di volta in volta si presume possa assolvere a questo compito.

L'automaticità del soddisfacimento sembra poter proteggere da ogni elemento di indeterminatezza, di imprevedibilità. Il dominio dell'*automaton*, citando Lacan, sembra difenderci dall'emergenza della *tyche*, della sorpresa, dall'incontro con l'inatteso: con l'altro, con ciò che si sottrae a ogni forma di calcolo e di appropriazione.²

L'arte della vita, tanto sfaccettata, si può ridurre a una sola tecnica: lo shopping sapiente e coscienzioso. I beni e i servizi in vendita si concentrano tutti, in ultima analisi, sul far sì che l'arte della vita possa essere praticata senza il minimo oggetto o atto scomodo, ingombrante, impegnativo, noioso, disagiabile, carico di rischi e dall'esito incerto. Ciò che si cerca e si vorrebbe trovare sugli scaffali dei negozi e nei cataloghi di vendita è la soddisfazione del desiderio senza alcuno sforzo e per la via più breve.³

La soddisfazione del desiderio viene identificata con l'atto del consumare, che ha la caratteristica di abbreviare al massimo, fino al limite della cancellazione, i tempi del raggiungimento dell'obiettivo, avendo a disposizione oggetti già pronti, soluzioni preconfezionate. Il restringimento dello spazio del desiderio, la possibilità di «togliere dal desiderio l'attesa»,⁴ nasconde, dietro la promessa dell'efficienza e della facilitazione, il dominio della serialità e dell'omologazione. In

queste osservazioni che incontrano, per certi aspetti, il «discorso del capitalista» di Lacan, Bauman ci suggerisce come il gesto del consumare rischi di portare con sé la consumazione della singolarità, in quanto inscindibile dall'assoluta particolarità del desiderio. Come se il dominio o il "fondamentalismo" dell'economia penetrasse nella dimensione più intima per "formattarla", per ripulirla da ogni residuo estraneo al calcolo, da ogni domanda che non trovi già la sua risposta nel catalogo disponibile. Fino a offrire le soluzioni per creare se stessi, il proprio corpo, a misura dei propri desideri.

Dove tutto è calcolabile e programmabile, l'incognita dell'altro esce di scena: lo spazio intersoggettivo, con l'indeterminatezza delle sue relazioni, è sostituito da uno spazio neutro, dove gli altri sono oggetti da trattare secondo protocolli, estranei con cui non si crea nessuna relazione che non sia predeterminata, a cui non viene rivolta alcuna domanda che vada al di là della richiesta di una specifica prestazione.

Tutto, in questa scena da cui l'altro è escluso, sembra poter essere sotto controllo: non solo i rapporti tra gli individui, ma anche, in ciascuno, quegli aspetti che comunemente vengono lasciati in larga parte alla spontaneità, come le espressioni del viso, la modulazione della voce e l'articolazione del linguaggio, la postura... Tutto ciò che, insomma, ci costituisce come singolari, e quindi in qualche modo anomali, eccentrici, e che può così inceppare il funzionamento programmato, automatico e prevedibile, del sistema.

La "cura di sé"

L'atteggiamento, o l'esercizio, che possiamo chiamare "cura di sé" ha a che fare con la capacità di salvaguardare quell'"altra scena" che la dimensione del calcolo, della programmazione e del consumo tendono inevitabilmente a oscurare. È la scena dell'inconscio, in quanto ignoto e quindi imprevedibile. Ma è, allo stesso tempo, il luogo della singolarità, in quanto refrattaria all'assorbimento nell'universale, nome proprio che resiste a risolversi nei nomi comuni che tentano di definirlo, apertura che non si lascia ricucire facilmente dalle risposte già disponibili.

Partendo e insieme allontanandosi dalla “cura” heideggeriana, alcuni pensatori contemporanei hanno messo l’accento sulla “cura di sé”: innanzitutto Foucault ma, più di recente, anche Butler e Sloterdijk. Si tratta di discorsi molto diversi tra loro, che non è il caso di analizzare qui nella loro specificità. Ciò che tuttavia li lega è l’idea che un ritorno a sé del soggetto porti a incontrare non un luogo di trasparenza e di padronanza, ma una dimensione di opacità e di inafferrabilità che è proprio ciò che va salvato e coltivato.

Foucault mette in gioco una posta molto alta, evocata da parole come “verità” e “libertà”, per quel difficile esercizio che è il rapporto con se stessi. C’è per lui un intreccio inscindibile tra verità e libertà, espresso dalla *parresia*: è proprio nel “dire il vero” che prende corpo la pratica della libertà.⁵ La verità ha infatti in primo luogo a che fare con la critica di quell’inganno e di quell’illusione radicale che è l’idea del controllo di sé, della padronanza del soggetto su di sé, nella quale si insinuano tutte quelle forme, spesso impercettibili, di dominio, che ci rendono schiavi di noi stessi. L’esercizio che ci avvia alla pratica della libertà comporta una trasformazione di sé che non coincide con una disalienazione, poiché, al contrario, ci allena a rapportarci all’alterità da cui siamo costituiti. La difficoltà sta nell’accettare, come dice Butler, l’opacità verso se stessi, che incontriamo ogni volta che ci sforziamo di dar conto di noi stessi, di renderci comprensibili a noi e agli altri, di raccontarci.⁶ Il ritorno a sé coincide paradossalmente con un gesto di espropriazione, con la scoperta di una «drammatica alterità» a sé, che si fa percepire, come suggerisce Sloterdijk, non appena cominciamo a resistere alla deriva dell’inerzia e dell’abitudine.⁷

Finché ci affidiamo alle abitudini, ci lasciamo trascinare dalla corrente, tutto, in un certo senso, appare chiaro e scontato, fuori e dentro di noi. Solo nel momento in cui riusciamo a interrompere o a sottrarci a questo flusso o a questo automatismo, cominciamo a scorgere quelle zone di oscurità che circondano e attraversano la nostra esperienza, e che si fanno tanto più intense quanto più ci avviciniamo a noi stessi e al nostro presente.

La cura di sé ha a che fare con la capacità di mantenere lo sguardo su questa oscurità, su quanto di ignoto e di inafferrabile continuamente ci attraversa. È una “cura” che si allontana radicalmente dal-

l'accezione medica o salutistica di questa parola: non si tratta di ristabilire la salute o di accrescere il benessere, allontanando quei fattori che li turbano, ma di salvaguardare, in sé, ciò che eccede la comprensione che abbiamo di noi stessi, di preoccuparsi di quelle dimensioni del vissuto che, nella loro fragilità, vengono normalmente trascurate o cancellate. Ciò richiede, innanzitutto, un esercizio della verità che ha il suo nucleo, se seguiamo Foucault, nella «critica dell'illusione, dell'inganno, dell'imbroglio e della lusinga»: ⁸ una critica che si esercita non attraverso un percorso puramente intellettuale ma trasformando il rapporto con sé, nella direzione di una «franchezza» o di un'«autenticità» che nasce dall'entrare in relazione con l'alterità che ci costituisce, resistendo, per quanto possibile, a quel meccanismo di illusione che ci spinge continuamente a velarla. L'esercizio di «ascesi», cioè di «autocostituzione del soggetto», in cui, secondo Foucault, consiste la filosofia, si incarna, paradossalmente, nella capacità di accettare e di mettere a nudo, con franchezza, quanto in sé si dà come inappropriabile, refrattario a ogni forma di potere, a partire dal potere di sé su se stessi. In questa pratica di svelamento dell'opacità, la cura di sé apre anche lo spazio del rapporto con l'altro: con un altro di cui prendersi cura, sostenendolo nell'esercizio della libertà. ⁹

La venuta dell'altro

L'altro, ci dice Derrida, è sempre colui che viene, che arriva inaspettatamente: l'inatteso, l'ospite non invitato.

Se l'altro è l'imprevedibile, l'incalcolabile, proprio in quanto singolarità che eccede ogni universale, l'incontro con l'altro richiede l'apertura di uno spazio che si genera dall'interruzione, o dalla sconnessione dei nessi logici con cui normalmente concateniamo ciò che accade. L'altro porta disordine, disseta i meccanismi già rodati. ¹⁰

Quando si avvicina, eludendo le distanze di sicurezza, l'altro viene a scuotere proprio il terreno su cui poggiamo: il presente. Un presente che, nel dissolversi della sua sottile superficie laccata – «specchietto per le allodole», direbbe Lacan –, si mostra piuttosto come il luogo di una crepa, della non-contemporaneità a sé. ¹¹ Il presente, l'istante che stiamo vivendo è, nella sua estrema prossimità, oscuro, inafferra-

bile, è lo scardinamento incessante anziché il fondamento della temporalità, come siamo abituati a pensarlo. L'altro, allora, non sta al di fuori dei confini sicuri del nostro io, della nostra coscienza, o della nostra identità, di quelle dimensioni che riteniamo essere il luogo luminoso della presenza a sé di noi stessi. Al contrario, l'incontro con l'altro avviene proprio "a casa nostra": nell'oscurità, normalmente velata, che caratterizza il presente, il vicino, il familiare. È ciò che Freud ha nominato, in modo particolarmente pregnante, come *das Unheimliche*. Si tratta di un'esperienza inquietante: è la scoperta, nel cuore di sé, e della propria padronanza di sé, di qualcosa di sconosciuto, di un "segreto" che, per di più, agendo nell'ombra, ci domina, tira le fila della nostra esistenza.¹² L'inganno più sottile, la lusinga più capziosa è quella di crederci liberi, padroni di noi stessi. È proprio in questa illusione che si insinuano i poteri che ci dominano.

È quanto ha scoperto anche Heidegger, attribuendogli lo stesso nome: «l'uomo è paradossalmente divenuto straniero alla propria essenza. Poiché crede di essere l'autore, il signore e il possessore, l'inventore di questi poteri, ignora che ne è innanzitutto paralizzato, afferrato».¹³

L'*Unheimliche* si annida in primo luogo, per Heidegger, nel linguaggio: «la familiarità inquietante di questi poteri, di queste potenze, risiede proprio nel fatto che questi poteri e queste potenze paiono precisamente deboli, addomesticati nella familiarità».¹⁴ Proprio ciò che crediamo di dominare o di conoscere meglio è ciò da cui invece siamo dominati. Niente ci appare più familiare del nostro presente, della lingua che continuamente usiamo o della capacità stessa di parlare. Ma è proprio nella presunta disponibilità di queste dimensioni, nella loro ovvietà e banalità, che si nasconde un segreto di cui siamo tanto più succubi quanto più ci ostiniamo a negarlo. Quanto più distogliamo lo sguardo dall'alterità che ci abita tanto più diventiamo estranei a noi stessi.

L'altro, nella sua inafferrabilità, può presentarsi dunque anche come ciò che ci domina, come un meccanismo di potere da cui siamo controllati, senza rendercene conto.

L'assoggettamento consiste esattamente in questa dipendenza fondamentale da un discorso che non scegliamo mai, ma che, paradossalmente, dà inizio e

sostegno alla nostra possibilità di azione. (...) il potere, che inizialmente appare come esterno, imposto al soggetto, in grado di porre il soggetto in uno stato di subordinazione, assume una forma psichica che costituisce l'identità stessa del soggetto».¹⁵

L'incontro con l'altro può avvenire nell'impatto con un potere che ci costituisce, che sta alla base della nostra stessa identità.

È come se questo irrigidimento dell'alterità in una forza che ci domina, o che addirittura ci schiaccia, ci stritola, fosse intensificato proprio dal nostro rifiuto di essa, dall'incapacità di confrontarci con ciò che non controlliamo. Quasi che il tentativo di togliere spazio all'altro, di impedirne la venuta, fosse proprio il modo in cui ci assoggettiamo a esso, finendo in realtà per disinnescare la dimensione di novità e di libertà che l'altro porta con sé.

La difficoltà è quella di imparare a convivere con un'opacità che, nella sua indeterminatezza, costituisce uno spazio di libertà: la possibilità del nuovo, della "nascita", dell'imprevedibile o, addirittura, dell'impossibile. Come se dovessimo rinunciare a una parte di controllo – o di illusione di controllo – per lasciare aperto uno spiraglio di libertà.

Non c'è comunque niente di salvifico nell'irruzione dell'altro; che resta in primo luogo un'opacità scomoda, ingombrante, inquietante. Ma è solo da lì che può arrivare qualcosa, da quella ferita o da quella "beanza" del presente attraverso cui può immergersi l'inatteso, ciò che inceppa e devia i nostri programmi: un che di "messianico senza messianismo", come ci suggerisce Derrida.¹⁶ Come se la libertà stessa si radicasse in un terreno oscuro, in una zona di non-trasparenza, in uno spazio che si ritrae da ogni illuminazione, in una smagliatura della catena causale. Ma non è altro che il luogo, cedevole e incerto, in cui incessantemente ci troviamo, prima di quel gesto continuo e impercettibile di solidificazione e di addomesticamento che lo riconduce al territorio illuminato della coscienza: l'unico che solitamente vediamo e conosciamo. Eppure i nostri comportamenti, le nostre scelte, tutto ciò che normalmente attribuiamo alla nostra volontà, scaturiscono proprio da lì, da un'opacità e da un'alterità di cui solitamente non ci accorgiamo e che, nei rari casi in cui si lascia percepire, irrompe come qualcosa di sconvolgente e spesso di insopportabile.

Al di là dell'appropriazione

L'altro che spesso non riusciamo ad accettare, che ci imbarazza, ha a che fare con la nostra stessa "differenza", con ciò che ci allontana dal modello in cui ci identifichiamo. Essere singolari significa non aderire mai pienamente a nessun universale: rimane sempre un'eccedenza, qualcosa che non si adatta, un che di inadeguato, che non risponde alla regola, e quindi sfugge al calcolo, alla prevedibilità.

La singolarità è inscindibile da una condizione di vulnerabilità: ciò che è irriducibile a un universale, che non si lascia definire e classificare, introduce un elemento di non padronanza, ci espone a un'esteriorità che non possiamo controllare. È quello che accade nel desiderio, nel suo eccedere i calcoli della ragione, il «servizio dei beni», direbbe Lacan.¹⁷ Non a caso nel rovescio del desiderio abita l'angoscia: lo spalancarsi dell'indeterminatezza, della mancanza di un suolo, di un fondamento, un senso di precarietà e dipendenza.

La "cura" della singolarità implica dunque un esercizio che ci aiuti a metterci in relazione con ciò che, in noi, differisce da ogni universale, e quindi anche da ogni progetto programmabile: con ciò che ci rende vulnerabili, esposti all'imprevedibile, ma anche, nello stesso tempo, ci sottrae all'uniformazione, ci salva dalla corrente che tende a trascinarci.

Si tratta di un esercizio che non ha niente a che vedere con la ricerca dell'esotico, dell'eccentrico, ma che, piuttosto, ci insegna a trattenerci, per un piccolo istante, nella zona di disequilibrio del presente, in quello scorcio di oscurità da cui scaturisce la nostra esperienza. Potremmo anche dire, con altre parole, che si tratta di un esercizio, tutt'altro che semplice, di esposizione all'"inconscio".

Viene in mente ciò che Agamben, nella sua ricerca, in una linea di ripensamento della cura di sé, chiama «forma di vita»:¹⁸ un legame inscindibile tra la vita e la sua forma, che si traduce essenzialmente in un rapporto con la vita irriducibile all'appropriazione. Non è la forma a ingabbiare la vita ma è la vita stessa che si fa forma: una forma che non può mai irrigidirsi in qualcosa di appropriabile, di chiaramente conoscibile, ma che mantiene in sé l'elemento dell'indeterminatezza, dell'inafferrabilità, dell'ignoto. La forma di vita, resistendo alla normalizzazione – in tutte le sue modalità, psicologiche e

fisiche –, resiste al dominio della pulsione di morte,¹⁹ che Freud ci ha lasciato intravedere, con il potere e la spinta al controllo.

Proprio per questo, però, la forma di vita non è un forma tra le altre, tanto meno è una formula o una ricetta in cui troviamo le indicazioni per stare meglio o per vivere bene.

Il carattere dell’“esercizio”, che le può essere attribuito, la allontana dal ruolo della soluzione, o della risposta, anche nella modalità di un percorso prestabilito che conduce a un risultato. L’esercizio che qui si lascia intravedere conduce proprio alla capacità di accogliere ciò di cui non è possibile appropriarsi, di mantenersi in relazione con ciò che non possiamo controllare, di rapportarci all’inatteso e all’incalcolabile come a dimensioni che non solo non possono essere eliminate ma senza le quali è impossibile pensare la vita.

Il risultato non è prevedibile, anche perché, si potrebbe dire, tale esercizio non ha un esito ma è una condizione, un modo di vita. Forse, e per fortuna, non possiamo attenderci da esso grandi rivoluzioni, trasformazioni eclatanti, ma piccole aperture, un piccolo accrescimento della capacità di rapportarci alla vita, prima di averla già addomesticata e normalizzata, di averla ridotta a una semplice proprietà, esponendola così alle varie forme di potere.

Note

- ¹ Cfr. in particolare M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, Cortina, Milano 2010; cfr. anche Ch. Melman, *L'uomo senza gravità* (2002), trad. it. Bruno Mondadori, Milano 2010.
- ² Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), trad. it. Einaudi, Torino 1979, p. 53 e ss.
- ³ Z. Bauman, *Vite che non possiamo permetterci* (2010), trad. it. Laterza, Roma-Bari 2011, p. 164.
- ⁴ Ivi, p. 165.
- ⁵ Cfr. in particolare M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France* (1982-1983), trad. it. Feltrinelli, Milano 2009.
- ⁶ Cfr. in particolare J. Butler, *Critica della violenza etica* (2005), trad. it. Feltrinelli, Milano 2006.
- ⁷ Cfr. in particolare P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita* (2009), trad. it. Cortina, Milano 2010.

- ⁸ M. Foucault, *op. cit.*, p. 336.
- ⁹ Cfr. *ivi*, p. 337.
- ¹⁰ Cfr. in particolare J. Derrida, *Stati canaglia* (2003), trad. it. Cortina, Milano 2003.
- ¹¹ Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx* (1993), trad. it. Cortina, Milano 1994.
- ¹² Rimando, per questi temi, a quanto ho sviluppato in *Freud, Heidegger, lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1999.
- ¹³ J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume II* (2002-2003), trad. it. Jaca Book, Milano 2010, p. 366.
- ¹⁴ *Ibidem*.
- ¹⁵ J. Butler, *La vita psichica del potere* (1997), trad. it. Meltemi, Roma 2005, pp. 8-9.
- ¹⁶ J. Derrida, *Spettri di Marx*, *cit.*, p. 97.
- ¹⁷ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* (1959), trad. it. Einaudi, Torino 1994.
- ¹⁸ Cfr. in particolare G. Agamben, *Altissima povertà*, Neri Pozza, Vicenza 2011.
- ¹⁹ Sul rapporto tra eclissi dell'inconscio e pulsione di morte, cfr. M. Recalcati, *op. cit.*, in part. p. 291 e ss.