



HAL
open science

Differenze/disuguaglianze

Maurizio Balsamo

► **To cite this version:**

Maurizio Balsamo. Differenze/disuguaglianze. *Psiche Rivista di cultura psicoanalitica*, 2015, 1, pp.5-13. 10.7388/79582 . hal-01496707

HAL Id: hal-01496707

<https://hal.science/hal-01496707>

Submitted on 26 Aug 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Differenze/disuguaglianze

Maurizio Balsamo

Scriveva Freud ne *L'avvenire di un'illusione*:

La civiltà ha poco da temere dagli uomini colti e da chi si dedica al lavoro intellettuale. In costoro, per quanto riguarda il comportamento civile, la sostituzione dei motivi religiosi con motivi diversi, laici, può avvenire senza strepito; questi individui sono inoltre in gran parte portatori di civiltà. Le cose prendono un'altra piega quando si tratta di persone incolte, di uomini oppressi, che hanno tutti i motivi di essere nemici della civiltà. Tutto va bene finché non si accorgono che non si crede più in Dio. Ma prima o poi dovranno pur accorgersene, anche se questo mio scritto non sarà pubblicato. Costoro sono pronti ad accettare i risultati del pensiero scientifico senza che si sia in essi prodotto il mutamento che il pensiero scientifico induce nell'uomo. Non sussiste allora il pericolo che l'avversione di queste masse per la civiltà converga sul punto debole che esse individuano nella loro tirannia? Se non è lecito ammazzare il nostro prossimo solo perché il buon Dio lo ha vietato e ci punirà severamente in questa o nell'altra vita, e se scopriamo peraltro che il buon Dio non esiste e non abbiamo da temere alcun castigo, non v'è dubbio che a questo punto ammazzaremo il nostro prossimo senza esitare e soltanto una forza terrena potrà trattenerci. Dunque, o bisogna tenere rigidamente a freno queste masse pericolose, impedire con attenzione estrema che esse accedano a qualsiasi occasione di risveglio intellettuale, oppure bisogna operare una revisione radicale del nesso civiltà-religione (Freud, 1927, 469).

Credo che sia difficile sottovalutare il campo di indagine, ancor più attuale in un'epoca di barbara recrudescenza di integralismi religiosi,

Maurizio Balsamo, psicoanalista, Società psicoanalitica italiana, Roma

che Freud ci propone nello scritto del 1927, determinando un'intersezione fra oppressione, disuguaglianza, religione e civiltà. La disuguaglianza, sembra dire Freud, non più tenuta a bada dall'universalismo religioso a seguito dell'abbandono dei valori, o da una loro particolarizzazione iperbolica, scatena una forza distruttrice della stessa civiltà che ci impone di ripensare completamente il nesso fra civiltà e religione. Una realtà totalitaria – «il tenere rigidamente a freno queste masse pericolose» – dovrebbe, non si sa come, e a quale prezzo, reprimere ogni sviluppo intellettuale, ignorando fra l'altro che sia la dimensione di odio e di rivolta derivantene, sia la sua stessa attuazione, determinerebbero – almeno in linea di principio – il fallimento medesimo di questo tentativo di disumanizzazione radicale. Nondimeno, essa segnala una possibilità insita nello sviluppo stesso della civiltà, che per salvare se stessa, o una certa idea di sé, o una determinata configurazione storico-sociale, impone la disumanizzazione come soluzione totale. Oppure, altra direzione: quella che egli sviluppa nel dialogo con Einstein, in *Perché la guerra*, dove immagina le conseguenze non necessariamente nefaste della guerra, laddove essa obbliga alla costruzione di dimensioni sovranazionali. Questo tipo di ragionamenti appare tuttavia estremamente problematico. Bisognerebbe intanto interrogarsi su quell'associazione che Freud fa tra incolti ed oppressi, come se la distruttività germinasse solo nella forma dell'espropriazione radicale e non anche nell'accesso alla cultura, che non istituisce affatto quello spartiacque illuminista fra legame e slegame, difensori della civiltà e suoi oppositori. Come se al nazismo non avessero aderito, in massa, intellettuali, filosofi, economisti, storici, giuristi. Come se i «colti» non avessero partecipato alla distruzione della civiltà, alla radicale disumanizzazione e allo sterminio di quei «parassiti» che la cultura razzista aveva contribuito a definire e ad isolare. Recentemente, uno psicoanalista iugoslavo raccontava ad un esterrefatto Diatkine, suo collega francese, la terribile descrizione della pratica della «cravatta croata», consistente nell'inchiodare vivo un prigioniero contro la porta di casa, aprirgli la trachea, far fuoriuscire la lingua per l'orifizio creato, a mo' di una cravatta e lasciarlo agonizzare, e di come in tal modo i serbi rendessero un omaggio ironico (era il 1992), all'invenzione di questo ornamento per mano dei Croati. Ma

l'orrore, egli segnalava, non consisteva solo nel procedimento. Piuttosto nel fatto che, passando magari da Chopin ai coltellacci da cucina, chi aveva assistito alla tragedia dei propri amici ora ripeteva, dimentico di ciò che la cultura aveva sedimentato in lui, il gesto su coloro con cui aveva pacificamente convissuto per decenni. In altre parole, macellai si diventava anche dopo aver abbracciato, per anni, nient' altro che il violino.

Certamente, la suddivisione in due grandi gruppi – colti /incolti – restituisce la celebre dicotomia già descritta da Rousseau: il popolo ideale del contratto sociale, virtuoso e disponibile, *gestibile*, e quello reale, sordido, prossimo al vizio, *refrattario*. La realtà attuale, dove si può essere colti, supertitolati e inutilizzabili, espulsi ai bordi dei processi di produzione e di condivisione sociale e culturale, devastati da un'esistenza senza alcun diritto o protezione, oppure respinti ai margini del diritto stesso alla vita, espropriati della casa, della patria, del diritto al cibo, del sapere, della sessualità, dei diritti, mostra che le suddivisioni, le disuguaglianze, le differenze radicali, si organizzano secondo nuovi e ben più devastanti livelli di sviluppo.

Altra questione importante: nel cuore della violenza non si situa solo la disuguaglianza, ma, come del resto Freud scriverà nello stesso testo, quella dimensione paradossale che prende il nome di narcisismo delle piccole differenze. «Sono proprio le piccole differenze nella somiglianza abituale a provocare i sentimenti di estraneità e di ostilità fra gli individui. Sarebbe allettante dar seguito a quest'idea e far risalire a questo “narcisismo delle piccole differenze” l'ostilità che, in ogni relazione umana, vediamo combattere con successo contro il senso di solidarietà e sopraffare il comandamento dell'amore universale», scrive Freud (1927, 439). Analogamente, nel *Disagio della civiltà* (Freud, 1929, 602), laddove scrive che «si tratta di un comodo, relativamente innocuo soddisfacimento dell'inclinazione aggressiva, in virtù del quale è facilitato l'accordo tra i membri di una comunità», aggiungendo, ironicamente, che «Il popolo ebraico, disperso per ogni dove, si è acquistato in questo modo meriti altissimi rispetto alle civiltà dei popoli che lo hanno ospitato; purtroppo tutti i massacri degli Ebrei nel Medioevo non sono bastati a rendere quest'epoca storica più pacifica e sicura per i loro com-

pagni cristiani». E tuttavia, come ha ben mostrato Appadurai (2005), le piccole differenze non sono più, attualmente, tratti distintivi eventualmente da privilegiare nella costituzione di una soggettività incerta, ma categorie pericolose capaci di attestare o provocare un passaggio sentito come inaccettabile fra maggioranze e minoranze e che si esprimono nella brutalità e nella disumanizzazione che ha accompagnato la violenza etnicizzata in questi anni. Il che probabilmente è all'origine di un narcisismo predatorio che considera la differenza come un problema da estirpare, cancellare, in una modalità arcaica dove l'altro è necessariamente messo a morte, gettato via. Poiché tuttavia non vi è alcuna isola culturale, neanche nel sogno più radicale di costruzione totalitaria di una nuova identità, e dunque alcuna speranza di vedere sparire per sempre la differenza, ecco che la violenza risorge ancora più brutale, come in un'iperbolica caccia a tutto ciò che potrebbe mettere in crisi il progetto originario.

Che l'umanità si pensi e pensi il reale a cui essa ha accesso tramite la differenza, questo non ci sorprende. Alto/basso, duro/molle, nero/bianco, giorno/notte, maschile/femminile: la serie potrebbe continuare e dare luogo ad una serie di svariate riflessioni. *In primis*, così come cerchiamo di pensare in questo numero di *Psiche*: quali sono i meccanismi che permettono o obbligano di passare da una differenza necessaria, o invece già fonte di misconoscimento identitario, alla disuguaglianza? Cosa fa sì che una differenza venga avvertita come inaccettabile e si trasformi in disuguaglianza? Quale soglia può essere tollerata nel campo delle differenze fra noi e gli altri? Dove, al contrario, nasce un eccesso insopportabile? E quali risposte determina l'eccedenza? Probabilmente, se prendiamo in considerazione il campo clinico, essa può assumere forme diverse, per esempio quella di una rappresentazione vittimaria, nei termini di una soggettività limitata che assume in sé, inghiotte, potremmo dire, le caratteristiche di quella condizione di vita in cui si è immersi e la cancellazione di ogni possibilità alternativa di sviluppo. Oppure la forma di una teoria del destino, di una teoria organizzata intorno ad uno scenario melanconico, di un impossibile lutto della mancanza. Quella di una potenzialità paranoica o, invece, di una rivolta che può dispiegarsi secondo direttrici le più varie, fino all'autosacrificio

in nome di un ideale finalmente raggiunto in una nuova configurazione religiosa o politica, da cui probabilmente prende origine – per esempio – l'enorme massa di arruolati nello stato islamico che, qui e là, si preparano alla costruzione di un punto zero della storia (attraverso la distruzione del passato, di ciò che esiste, di tutto ciò che non è assimilabile al principio di un'identità assoluta). Ritroviamo qui il problema posto da Freud sulle masse «incolte»: la distruzione che scorgiamo, dove cultura, vite, arte, monumenti, libertà di pensiero e di critica sono accumulate in un enorme falò dalle proporzioni inaudite, rende conto della giustezza dell'osservazione freudiana secondo cui l'ignoranza non è una lacuna, ma una *passione*, quella dell'odio verso il sapere, verso sé e l'altro che tendenzialmente può incarnarlo. Di qui probabilmente la passione distruttiva verso tutto ciò che definisce uno spazio di pensiero, cultura, libertà. Altre strade ovviamente sono sempre possibili: la dimensione dei conflitti identitari non esclude la lotta per una cancellazione assoluta di ogni alterità, di ciò che potrebbe mettere in gioco il principio di unicità che genera le guerre sanguinarie a cui assistiamo nel mondo.

Lungo un'altra direttrice si dispiega invece il campo della lotta per il riconoscimento, per l'accoglimento di diritti, spazi, posizioni. Ma anche qui si apre una vasta serie di problemi: non è solo la disuguaglianza a rappresentare un *eccesso*, ma la stessa giustizia, verso cui il movimento di riconoscimento si muove, finisce di fatto per essere «un di più». Sammadar, ad esempio, ha proposto di considerare la giustizia come un eccesso del diritto, un eccedente che trova origine sia nel fatto che essa reclama molto più che dei semplici aggiustamenti amministrativi per inverarsi, sia nel fatto che essa non può mai essere l'oggetto di una semplice amministrazione o mediazione di conflitti di interesse.

«Il mondo giuridico genera il soggetto della giustizia, ma il soggetto che persegue la realizzazione della giustizia nel momento in cui esso è preso nel “gioco” dell'apparato giudiziario chiede qualcosa in più che una soluzione giuridica. La giustizia essendo precisamente ciò che all'interno del diritto eccede il diritto» (Sammadar, cit. in Balibar 2013, 22). Come a dire: la forma giuridica trova – tendenzialmente – una soluzione equa per il regolamento dei conflitti, ma a patto di stendere un

velo di ignoranza sulla maggior parte delle pratiche e dei generi di vita della gente. Questa eccedenza però definisce, inversamente, una mancanza nel campo stesso del diritto, che spinge il diritto medesimo verso la costituzionalizzazione di nuovi diritti. Ci si può chiedere ovviamente se la questione della differenza e della disuguaglianza non possa trovare una sua pensabilità nella teoria del riconoscimento di Honneth secondo cui «Mentre le rivendicazioni avanzate dai gruppi sociali mutano storicamente, il fatto [...] che gli esseri umani siano sempre disposti a lottare per condizioni sociali nelle quali possano ottenere riconoscimento e rispetto di sé può [...] essere considerato una costante dello sviluppo storico» (Honneth 2011, 155). La lotta per il riconoscimento costituirebbe dunque il vero motore dei conflitti, cosicché esso finisce per istituire il campo di possibilità di una vita buona, nei termini, per Honneth, di un'eticità formale. Ma se il modello del riconoscimento si propone come una sorta di metamodello dei conflitti, come pensare allora il conflitto che nasce non dalle differenze, ma dall'eccesso di uguaglianza alla radice dell'*homo homini lupus* hobbesiano, in cui l'essere umano (nella lotta per la supremazia), tenta di allontanare da sé ad ogni costo lo spettro dell'uguaglianza (quello della capacità di autogoverno e della non necessità di dipendenza dall'altro)?

Se l'uguaglianza, inversamente, deve poter contenere in sé le differenze e il processo medesimo della produzione di differenze, come evitare la loro proliferazione fino alla dissoluzione della stessa uguaglianza? Ed ancora, come poter accettare di vivere una vita *giusta*, vera, in un mondo retto da disfunzionamenti massicci, da profonde ingiustizie? Per questo motivo, la Butler aveva ripreso la celebre affermazione di Adorno: non esiste vita *vera* nella falsa, interrogandosi sulle possibilità di una vita *buona*. «La domanda più individuale che concerne la moralità scrive Butler (2015) – come vivo questa vita che è mia? – è connessa a questioni biopolitiche concentrate nelle seguenti forme: quali vite sono importanti? Quali vite non sono importanti in quanto vite, non sono riconoscibili come viventi, o lo sono soltanto in maniera ambigua? Tali domande presuppongono che non si possa dare per scontato che tutti gli esseri umani viventi abbiano lo status di soggetti degni di diritti, protezione, libertà e senso di appartenenza

politica; al contrario, questo status va garantito attraverso mezzi politici e, quando viene negato, la deprivazione va resa manifesta. Uno dei miei suggerimenti è che, al fine di comprendere la modalità differenziale con cui questo status è assegnato, ci si debba chiedere: quali vite sono degne di lutto e quali non lo sono? La suprema ingiustizia, si potrebbe dire, risiede nel fatto che molteplici vite non sono degne di lutto, non sono accompagnate dal senso della loro perdita, e dunque dal riconoscimento del loro valore, del senso della loro esistenza e della loro utilità, sorta di vite infami per cui non vi sono abbastanza racconti, attestazioni della loro presenza e della loro storica o affettiva necessità. Questo non significa necessariamente che non ci sarà nessuno che ne piangerà la morte, ma esprime la percezione di quella vita come «non degna di cura, protezione e valore», una vita che si definisce pertanto come «una penombra della vita pubblica, espressione di una svalutazione di fondo che istituisce zone di non interesse, di non valore, di non protezione».

«Dobbiamo, per così dire – scrive sempre la Butler –, essere degni di lutto prima di scomparire, prima che si ponga la questione di essere dimenticati o abbandonati. Dobbiamo essere capaci di vivere una vita sapendo che la perdita di questa vita sarà pianta, e dunque che verranno prese tutte le misure per prevenirla» (*ibidem*, 15). Ora, quali sono le conseguenze psichiche o giuridico-amministrative di questa situazione? In che misura noi riusciamo ad incontrare, pensare, trattare, le domande o la scomparsa delle domande che una vita senza lutto ci pone? In che modo le vite *infami*, le vite non vere, non giuste, non buone possono essere accolte, senza chiederci allo stesso tempo che ne è del loro destino nel momento in cui la realtà o la violenza della storia le espropria, costringendole alla perdita di memoria, speranza, patria, casa, famiglia, diritti? In che modo l'orrore del mondo che ci circonda entra nelle nostre stanze d'analisi e che riusciamo a fare di esso?

Allo stesso tempo, se è vero che le disuguaglianze diventano un limite alla possibilità di accoglimento delle differenze, esse non si definiscono però solo come un estremo della curva, ma come regimi di pensiero niente affatto omogenei, non sono cioè solo la rappresentazione di una rottura del sociale, o della sua diversificazione, ma l'espressione di pa-

radigmi epistemici e storici differenti. È quello che sostiene ad esempio in questo numero Levin quando scrive che

il discorso dell'«uguaglianza» e «disuguaglianza» è in un qualche senso più «primitivo» di quello della differenza. Per quanto la percezione di una differenza possa apparire come un processo molto trasparente, connotato alle forme più fondamentali della cognizione, la differenza, in quanto concetto generale, rappresenta una maniera più evoluta di categorizzare ciò che in prima istanza viene codificato in termini di opposti e di sistemi binari di differenziazione. A livello del percepito possiamo immaginare che una minuscola differenza possa essere colta e registrata in termini pragmatici. Ma sul piano del discorso e del linguaggio sociale, a meno che non vengano soddisfatte certe condizioni di base, verranno ricordate, pensate e significate principalmente le differenze codificate.

Analogamente, Dei osserva il mutamento teorico che discende dal passaggio dal paradigma antropologico articolato intorno alle differenze, secondo cui «interpretare come disuguaglianza (arretratezza, incompletezza, limite) ciò che dipende invece da una originaria differenza è un malinteso etnocentrico», al paradigma articolato intorno al rifiuto delle differenze e privilegiante invece quello della disuguaglianza, in cui appare centrale non più il rapporto differenziale e rispettoso delle singolarità, ma un'attenzione invece nuova e radicale al «linguaggio del potere rispetto a quello della cultura (dunque la disuguaglianza rispetto alla differenza), e dove il dialogo tra scienze sociali e psicoanalisi è soprattutto incentrato su quella che potremmo chiamare una teoria del soggetto dominato». Ora, per Dei, e la proposta mi appare assolutamente condivisibile,

stare nella storia vuol dire naturalmente avere a che fare in ogni momento con rapporti di potere e di dominio. Ma da ciò non discende affatto che le differenze siano un «effetto» o un sottoprodotto del potere (non più di quanto sia vero il contrario). Un classico argomento anticulturalista è che ammettere la non riducibilità delle differenze rispetto al potere significa naturalizzarle, pensarle cioè come un dato neutrale e prepolitico. Al contrario, scrive ancora Dei, è il determinismo economico-politico che naturalizza un soggetto utilitariorazionale come protagonista di universali desideri e strategie di potere.

Se psicoanalisi e antropologia possono incontrarsi (ma io allargherei la questione anche alle altre discipline qui convocate), è dunque sul terreno di un'ermeneutica – di una lotta per l'interpretazione delle differenze –, che se non abolisce la disuguaglianza, tenta quantomeno, ponendosi come uno scavo all'interno dei processi giuridici, psichici o economici, di interrogarla, respingendo la sempre facile conclusione di un'omogeneizzazione dei processi sociali e culturali nella visione di un potere onnideterminante e esplicativo di qualunque fenomeno umano. O, come scrive Galli, «L'alternativa, in fondo è di rendere le disuguaglianze gestibili oppure di rovesciarle in un orizzonte di maggiore uguaglianza. Purtroppo, entrambe lontane, mentre la cattiva uguaglianza dall'insensata ostilità si avvicina».

Bibliografia

- Appadurai A. (2005), *Sicuri da morire*, Roma, Meltemi.
- Balibar E. (2013), *La justice ou l'égalité. Pascal, Hegel, Marx*, in J. Christ e F. Nicodème (a cura di), *L'injustice sociale*, Paris, Puf, p. 22.
- Freud S. (1927), *L'avvenire di un'illusione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.
- Freud S. (1929), *Il disagio della civiltà*, Torino, Bollati Boringhieri, 1971.
- Honneth A. (2011), *La logica dell'emancipazione – sull'eredità filosofica del marxismo*, in Id., *Riconoscimento e conflitto di classe*, Milano, Mimesis.

