



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

l'inconscio digitale

ISSN 2499-8729

Lucilla Albano / Adriano Bertollini / Martina Ceccarini / Pierre Dalla Vigna / Deborah De Rosa /
Salvatore Diodato / Marianna Esposito / Domenico Licciardi / Alfonso Lombardi / Pietro Montani /
Gabriella Ripa Di Meana / Lorenzo Urbano / Maria Rosaria Vitale /



UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 11 - L'inconscio digitale
Giugno 2021

Rivista pubblicata dal
Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come *L3* dall'ANVUR
Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)
Area 11 (Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche)

Registrazione in corso presso il
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2000

ISSN 2499-8729

L'inconscio.

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 11 - L'inconscio digitale
Giugno 2021

Direttore
Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico
Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia,
Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa
Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio
Manfreda, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo
Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla
Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattore
Deborah De Rosa

Segretario di Redazione
Claudio D'Aurizio

Redazione
Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione,
Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva,
Roberto Revello, Arianna Salatino, Andrea Saputo,
Emiliano Sfara

Responsabile della comunicazione
Nello Maruca

*I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di
double blind peer review*

Indice

Editoriale

*L'inconscio digitale: limiti e opportunità
di una fertile provocazione*

Deborah De Rosa, Fabrizio Palombi.....p. 8

L'inconscio digitale

L'inconscio digitale: uno sguardo estetico.

Intervista a Pietro Montani

Lucilla Albano, Fabrizio Palombi.....p. 21

*Sostegno psicologico online per gli utenti di
un servizio di tossicodipendenze:
una nuova sfida*

Martina Ceccarini.....p. 49

Sfida pandemica e rivoluzione digitale

Pierre Dalla Vigna.....p. 62

Dall'analogico al digitale.

Su inconscio e linguaggio nell'era dei Big Data

Deborah De Rosa.....p. 72

Non è stata la pandemia...

Gabriella Ripa di Meana.....p. 95

Inconsci

- Sinderesi e inconscio. Un dialogo fra Tommaso d'Aquino e Jacques Lacan*
Salvatore Diodato.....p. 118
- All'appuntamento di Lascaux in tempo di pandemia*
Alfonso Lombardi.....p. 132

Note critiche

- Note su Il mistico. Sentimento del mondo e limiti del linguaggio di Stefano Oliva*
Adriano Bertolini.....p. 148
- Un sapere d'esperienza. A partire da La carta coperta. L'inconscio nelle pratiche femministe*
Marianna Esposito.....p. 156
- Teleplastia*
Domenico Licciardi.....p. 168
- Una storia (e una politica) dei «vinti»? Riflessioni su L'impero del trauma e sulla nozione di vittima*
Lorenzo Urbano.....p. 179
- Quale posto per le religioni? Considerazioni su Religioni e media. Un'introduzione ad alcune problematiche, a cura di Michele Olzi e Roberto Revello*
Maria Rosaria Vitale.....p. 193
- Notizie biobibliografiche sugli autori**p. 205

Una storia (e una politica) dei «vinti»? Riflessioni su *L'impero del trauma* e sulla nozione di vittima

Lorenzo Urbano

«Un libro di scienze sociali si colloca sempre in una doppia temporalità: quella del suo oggetto e quella del suo pubblico» (Fassin, Rechtman, 2007, p. 5). Con queste parole si apre *L'impero del trauma. Nascita della condizione di vittima*, a sottolineare la peculiare relazione che il testo ha con la sua dimensione temporale. Nel momento della sua pubblicazione, gli autori, Didier Fassin e Richard Rechtman, notano che l'oggetto della loro indagine - l'emersione di una categoria diagnostica e morale di trauma e della corrispondente condizione di «vittima» - è in diversi contesti o al centro di attenzione e interesse accademica, o bersaglio di ironia a causa di una percepita inflazione della sua presenza nel discorso pubblico. La recente pubblicazione della sua prima traduzione italiana (2020), a cura di Luigigiovanni Quarta, ci offre l'occasione di introdurre un'altra temporalità, e riflettere sulla posizione che la categoria di trauma ha assunto nel nostro spazio pubblico, e sul ruolo politico e morale che ricopre.

1. Il trauma, un fatto morale

Gregory Bateson, nella sua etnografia sulla popolazione iatmul della Nuova Guinea (1936), propone una specifica declinazione del concetto di *ethos*, che definisce come una forma di organizzazione culturale delle emozioni e degli istinti degli individui. Riflettere in termini di *ethos*, di «espressioni di un sistema standardizzato di atteggiamenti emotivi» (Bateson, 1936, p. 114), ci consentirebbe, secondo Bateson, di denaturalizzare, di situare culturalmente e storicamente, i nostri atteggiamenti, i nostri comportamenti, le nostre emozioni. Facendo esplicitamente riferimento al concetto batesoniano di *ethos*, Didier Fassin si propone di utilizzarlo per cogliere le dimensioni fondamentali che determinano il nostro spazio (e discorso) politico. E, ponendosi in questa prospettiva, cerca di far emergere la preminenza di una specifica dimensione del linguaggio politico contemporaneo, quella legata a «un'attenzione estrema alla sofferenza e [...] una singolare disposizione all'ascolto» (Fassin, 2006, p. 93). Indubbiamente, attenzione pubblica alla sofferenza e all'universo emotivo e morale ad essa collegato non è una caratteristica specifica della contemporaneità; tuttavia, nota Fassin, a partire dall'ultimo decennio del XX secolo in particolare, quello che chiama «*ethos* compassionevole» sembra aver acquisito progressivamente una posizione egemonica, e questo ha inevitabilmente influenzato il modo in cui la sofferenza viene rappresentata e, entro una certa misura, esperita.

Esprimere la sofferenza attraverso parole o immagini presuppone [...] un'operazione sociale che, come tale,

deve essere appresa [...]. Detto altrimenti: la sofferenza non è semplicemente un fatto naturale, iscritto nelle profondità del corpo fisico o psichico, essa è anche un fatto culturale, che caratterizza un «momento» delle società contemporanee (*ivi*, p. 96).

Il progetto de *L'impero del trauma* è in continuità con questa prospettiva. Coniugando gli interessi di ricerca dei due autori, le politiche della sofferenza e l'evoluzione delle categorie psichiatriche, il testo ricostruisce, da un lato, la genealogia di quella che si è poi solidificata come la categoria diagnostica di PTSD, disturbo post-traumatico da stress e, dall'altro, l'emersione di un concetto di «trauma» come fatto sociale e *morale*, che caratterizza una specifica declinazione della soggettività di vittima. Oggi, ci appare assolutamente normale che psichiatri e psicologi siano parte degli interventi umanitari in contesti di guerra o di catastrofe, ci appare normale che la sofferenza sia diventata oggetto di interesse e di intervento della biomedicina, che sia espressa attraverso il linguaggio della salute mentale. Ancora più significativo, ci appare normale, *naturale*, parlare di «trauma» quando vogliamo indicare le tracce (spesso considerate indelebili) che l'esperienza della sofferenza lascia non soltanto nel corpo ma anche, soprattutto, nella psiche delle persone.

Ma questo significato di «trauma» si è diffuso soltanto relativamente di recente, e non si è originato soltanto all'interno del discorso psichiatrico o psicologico. Le due dimensioni di questo concetto, diagnostica e morale, non sono scindibili né comprensibili separatamente; al contrario il successo della categoria nosografica di trauma, nella forma del PTSD, può

essere compreso soltanto alla luce del processo storico che l'ha resa la rappresentazione più comunemente accettata dei segni che gli eventi tragici lasciano nella nostra esperienza e nella nostra soggettività. Questo non significa negare la validità della ricerca scientifica che ha portato alla codificazione del PTSD; significa, tuttavia, inserire quella ricerca, e le forme di intervento che ne sono derivate, all'interno del loro contesto storico-culturale, all'interno di uno specifico *ethos* nel quale sono radicate.

L'obiettivo di Fassin e Rechtman è dunque la ricostruzione non del progresso del sapere biomedico, ma della storia sociale del trauma: se la ricezione della «nevrosi traumatica» alla fine del XIX secolo e la ricezione del «disturbo post-traumatico da stress» nelle ultime due decadi del XX secolo sono così differenti, ciò non è necessariamente dovuto a un affinamento della diagnosi, ma a una maggiore «corrispondenza tra lo *Zeitgeist* [...] e le preoccupazioni degli operatori, tra l'economia morale¹⁹ e la teoria medica» (Fassin, Rechtman, 2007, pp. 38-39). E questa corrispondenza ha a che fare primariamente con la definizione, e il posizionamento sociale, della vittima. Siamo passati, nel giro di qualche decennio,

da un regime di veridizione, nel quale i sintomi del soldato ferito o dell'operaio che ha subito un incidente sul lavoro erano sistematicamente messi in dubbio, a un regime di veridizione dove le loro sofferenze [sono] divenute incontestate (*ivi*, p. 16).

¹⁹ La specifica accezione del concetto di economia morale qui adottata indica «the production, circulation, and appropriation of values and affects with regards to a given social problem» (Fassin, 2015, pp. 202-203).

2. Dall'individuale al collettivo all'individuale

L'individuazione di questo processo trasformativo della soggettività della vittima è forse uno degli aspetti di maggiore interesse de *L'impero del trauma*. In primo luogo, per il già citato mutamento del regime di veridizione all'interno del quale il discorso vittimario si dispiega: alla vittima è sempre attribuita una posizione di credibilità e legittimità. Non soltanto questo: se nel caso della nevrosi traumatica era spesso individuata come causa dei sintomi una «personalità fragile», nel caso del PTSD non è più ricercata una qualche forma di «anormalità» della vittima; al contrario, i sintomi sono una conseguenza «normale», ordinaria, dell'esperienza traumatica.

Ancora più significativo, si allarga notevolmente il confine della condizione di vittima, che non include soltanto persone che abbiano subito direttamente qualche forma di violenza, o siano state coinvolte in una qualche catastrofe. D'altra parte, già all'origine della categoria di PTSD questo confine si fa complesso: a essere diagnosticati con questa patologia sono i veterani (americani) della guerra in Vietnam, che vedono in questo modo le proprie sofferenze - in quanto perpetratori di violenza - accomunate, almeno sul piano psichico, a quelle della popolazione vietnamita. Comincia a farsi strada l'idea che il trauma sia il segno dell'indicibile e dell'intollerabile, che esso rimanga iscritto nei corpi e nelle menti di tutti coloro che vivono in situazioni estreme - qualsiasi sia la loro posizione - perché a essere traumatico è l'evento, più che l'azione. E, allo stesso tempo, il trauma diventa anche testimonianza della sopravvissuta umanità di queste persone, che pure si sono macchiate di atti

efferati. L'inaccettabile non può che segnare la soggettività di chi ne rimane coinvolto.

Un altro caso di estensione dei confini dell'esperienza traumatica è l'attentato dell'11 settembre 2001 - caso che apre l'introduzione del testo di Fassin e Rechtman. Gli autori rilevano infatti una forte presenza di specialisti della salute mentale intervenuti a offrire supporto alla popolazione «traumatizzata», fatto che di per sé potrebbe costituire elemento di interesse ai fini della loro argomentazione - come Didier Fassin aveva già notato, non è scontato che queste specifiche forme di sofferenza individuale siano oggetto di intervento dei professionisti della salute mentale, psichiatri e psicologi in primo luogo (cfr. Fassin, 2006). Il linguaggio del trauma si impone immediatamente come quello più adatto, in maniera che pare così evidente da non essere mai messa in discussione, per parlare del segno che l'attacco al World Trade Center aveva lasciato nelle coscienze di chi era sopravvissuto. Ma, e questo è forse il tratto più significativo del discorso attorno all'11 settembre, non soltanto di chi era sopravvissuto, o meglio di persone la cui incolumità fisica era stata concretamente messa a rischio dalla collisione dei due aerei con le Torri Gemelle; anche le coscienze di chi aveva assistito direttamente erano state segnate dal trauma, e in molti casi persino le coscienze di chi aveva visto le immagini dell'attacco in diretta televisiva. In un certo senso, tutti i cittadini americani erano dei «sopravvissuti». Il discorso sul trauma si estende quindi da una dimensione più strettamente esperienziale, legata alla storia di vita di una singola persona, a una dimensione collettiva, potenzialmente condivisa e corale. Con l'11 settembre, molto più che con il ritorno dei veterani del

Vietnam, a essere stata segnata dal trauma non era la coscienza di un gruppo di individui, ma di un'intera comunità morale.

Il sociologo Jeffrey Alexander parla di *trauma culturale* per indicare ciò che accade quando «members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness» (Alexander, 2012, p. 6), che influenza non soltanto il loro futuro, i loro orizzonti immaginativi, ma anche il modo in cui viene ricordato e raccontato il passato. Memoria - intesa come fatto culturale e sociale (cfr. Di Pasquale, 2018) - e trauma sono indissolubilmente legati, non soltanto sul piano individuale, ma anche, soprattutto, su quello collettivo. Il caso senza dubbio più significativo di trauma culturale è quello legato all'Olocausto: il processo di trasformazione delle memorie da «private» a «pubbliche», legate inizialmente alla comunità ebraica ma progressivamente inserite all'interno di una grande narrazione della modernità e del Novecento condivisa a livello globale, ha universalizzato il significato morale dell'Olocausto, facendolo ascendere a trauma storico dell'intera umanità. La costruzione di un repertorio memoriale sull'Olocausto, e l'emersione di un discorso morale attorno a tale repertorio, rappresenta un esempio paradigmatico di individuazione di un «trauma culturale», che possa essere sentito da tutti coloro che sentono di appartenere alla medesima comunità, che si mettano in un rapporto di continuità, morale o storica, con chi è stato vittima dell'evento traumatico in questione.

C'è un altro processo significativo che si mette in moto nello stesso periodo dell'emersione di discorsi che intrecciano memoria e trauma e della solidificazione della categoria diagnostica di PTSD. Proprio nel corso degli anni Sessanta,

infatti, e più precisamente con il processo ad Adolf Eichmann tenutosi a Gerusalemme nel 1961, si apre quella che la storica Annette Wieviorka ha chiamato «l'era del testimone» (Wieviorka, 1998). Siamo anche in questo caso assistendo al mutamento di un regime di veridizione, ma che riguarda qui lo statuto della testimonianza diretta di chi ha assistito o vissuto in prima persona un qualche evento storico: la testimonianza, e con essa la figura del *testimone*, acquisiscono legittimazione all'interno dello spazio pubblico come portatori della versione più «autentica» di una qualsiasi narrazione storica, più vicina alla «realtà» rispetto alle ricostruzioni storiografiche. Nuovamente, il caso paradigmatico è quello della memoria e delle narrazioni della Shoah; tuttavia, questa figura pubblica del testimone come veicolo della più profonda autenticità dell'evento storico è divenuta centrale in molti altri contesti di racconto della storia del Novecento.

Possiamo individuare una continuità fra questi processi. Di fronte all'inaccettabile, parlare di trauma e di memoria traumatica ci consente di parlare, nel caso dei veterani del Vietnam come dei sopravvissuti della Shoah, della resilienza dell'umanità al disgregamento del suo terreno esistenziale. Inquadrare, comprendere, raccontare eventi storici attraverso la testimonianza e l'esperienza ci consente di «incarnare» questi eventi, di porre epistemologicamente sullo stesso piano il linguaggio asettico del sapere accademico (biomedico, psicologico, storiografico) e il linguaggio emotivo della storia di vita. Estendere i confini della categoria di trauma, sia orizzontalmente all'intera comunità morale (come nel caso dell'11 settembre), sia diacronicamente, agli «eredi» di chi ha subito il trauma originario (come nel caso dell'Olocausto), fa di

questo trauma una forma di appartenenza, in grado di coniugare una dimensione collettiva e aggregativa con un'attenzione sempre concentrata sull'individuale, sui singoli percorsi biografici ed esperienziali. E, allo stesso tempo, garantisce a chi possa identificarsi come «sopravvissuto» la possibilità di prendere parola, legittimamente e con autorevolezza, all'interno dello spazio pubblico.

3. Trauma e riconoscimento

Il trauma, scrivono Fassin e Rechtman, «sceglie le sue vittime» (Fassin e Rechtman, 2007, p. 407). Per quanto possa ammantarsi di scientificità, tramite il linguaggio biomedico e psicologico, e di universalità, rappresentandosi come il segno «ordinario» dell'evento straordinario, la categoria è applicata in maniera disomogenea, con significative differenze a seconda dei momenti storici e dei contesti sociali e culturali. Questa disomogeneità ha delle conseguenze concrete: se la vittima ha uno statuto di legittimità a parlare all'interno dello spazio pubblico, se la vittima ha autorevolezza nel costruire una narrazione della propria condizione e dei fattori che l'hanno determinata, allora l'attribuzione dello stato di vittima può costituire un significativo capitale sociale. Simmetricamente, la ricerca di riconoscimento passa anche attraverso l'applicazione della categoria di trauma - casi come il racconto consolidatosi sulla Shoah oppure, con traiettorie molto diverse, il discorso sulle conseguenze della violenza sui carnefici, come per i veterani della guerra in Vietnam, sono in questo senso significativi per illustrare gli spazi

comunicativi e narrativi che si aprono di fronte all'umanità traumatizzata.

Ma questi casi ci permettono di evidenziare altre due dimensioni intrecciate alla popolarizzazione del concetto di trauma, che testimoniano dell'utilità di continuare a riflettere attraverso il testo di Fassin e Rechtman. In primo luogo, segnano una trasformazione del nostro rapporto prevalente con la storia. L'altra faccia della medaglia dell'ethos compassionevole e del discorso vittimario è un'inversione delle modalità attraverso le quali rappresentiamo il passato. «Dal racconto dei vincitori, si è modificato in una “storia dei vinti” [...] [attenta] alla memoria ferita dei drammi moderni» (*ivi*, p. 397). In un momento in cui ci rivolgiamo al passato sempre più in maniera critica, in cui le grandi narrazioni sul corso della storia sembrano aver perso la loro autorevolezza e la loro capacità aggregativa, il linguaggio del trauma diventa uno strumento per inquadrare e comunicare l'esperienza dei «vinti», di quei gruppi sociali che hanno subito forme di violenza di massa, che sono stati marginalizzati o discriminati, che non hanno avuto accesso allo spazio pubblico o non hanno avuto posto nelle grandi narrazioni della modernità. Il trauma richiede un posizionamento che Webb Keane definisce «di seconda persona» (Keane, 2015), richiede un riconoscimento e un'interlocuzione attivi con le vittime, richiede una *risposta etica*.

Proprio per questo motivo, la categoria di trauma costituisce, potenzialmente, terreno di tensioni e conflittualità politiche oltre che morali. Se la condizione di vittima è una condizione che garantisce l'accesso a risorse simboliche nello spazio pubblico, se consente di acquisire capitale relazionale e autorevolezza, ha anche dei risvolti più strettamente materiali, come la possibilità

di ricevere assistenza (nell'ambito, ad esempio, della salute mentale, ma anche dell'accoglienza e dell'asilo) e di avere diritto a forme di indennizzo. Guardando al passato, il trauma ridefinisce i confini delle nostre narrazioni canoniche e dei soggetti che ne devono essere protagonisti; guardando al futuro, il trauma richiede, invoca, giustizia sociale, la riparazione dei «drammi moderni» che esso stesso ci consente (o, a seconda delle prospettive, pretende) di raccontare: a una storia dei vinti corrisponde una politica dei vinti.

È qui importante ribadire che non è intenzione di Fassin e Rechtman, e nemmeno di chi scrive, offrire un giudizio sulla legittimità del linguaggio del trauma, né sul piano nosografico, né sul piano morale e politico. L'obiettivo, per quanto sia possibile, è primariamente descrittivo, è la comprensione delle modalità in cui «le società contemporanee problematizzano il senso della loro responsabilità morale nei confronti delle sventure del mondo» (Fassin, Rechtman, 2007, p. 411) - cosa che avviene sempre più frequentemente attraverso un dispiegamento della categoria di trauma e del portato semantico che essa si trascina al proprio seguito. E, allo stesso tempo, mettere in evidenza i molteplici piani su cui questa categoria agisce, piani che non sono mai distinti o distinguibili ma inestricabilmente intrecciati. Lo stesso Fassin ha notato che l'attenzione antropologica ai discorsi morali non può prescindere dalla consapevolezza che lo spazio della morale e dell'etica non è mai «puro», ma interagisce, influenza ed è influenzato da obiettivi politici, rivendicazioni economiche, tensioni sociali (cfr. Fassin, 2015). La stessa cosa potremmo dire della ricerca scientifica, mai completamente immune dallo spirito del proprio tempo. *L'impero del trauma* è perciò un invito, forse sempre più valido, a riconoscere che

l'efficacia e la popolarità di questa categoria sta anche nella sua capacità di articolare lo specifico ethos in cui siamo immersi, e di rispondere alle poste in gioco del nostro spazio pubblico.

Bibliografia

- Alexander, J. (2012), *Trauma. A Social Theory*, Polity, Cambridge.
- Bateson, G. (1936), *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, tr. it. Einaudi, Torino 1988.
- Di Pasquale, C. (2018), *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*, il Mulino, Bologna.
- Fassin, D. (2006), *Un ethos compassionevole. La sofferenza come linguaggio, l'ascolto come politica*, in *Antropologia*, vol. 6, n. 8, pp. 93-111.
- Id. (2015). *Troubled waters. At the confluence of ethics and politics*, in Lambek, Das, Fassin, Keane (2015), pp. 175-210.
- Id., Rechtman, R. (2007), *L'impero del trauma. Nascita della condizione di vittima*, tr. it., Meltemi, Milano 2020.
- Keane, W. (2015), *Varieties of ethical stance*, in Lambek, Das, Fassin, Keane (2015), pp. 127-173.
- Lambek, M., Das, V. Fassin, D., Keane, W. (2015), *Four Lectures on Ethics*, HAU Books, London.
- Wieviorka, A. (1998) *L'era del testimone*, tr. it., Cortina, Milano, 1999.

Abstract

A history (and a politics) of the vanquished? Notes on *Empire of trauma* and the notion of victimhood

Didier Fassin and Richard Rechtman's *Empire of trauma*, first published in 2007, has been hugely influential in the way the social sciences, and especially anthropology, conceptualize and talk about trauma and the condition of victimhood. In this paper, I try to reflect on these concepts, focusing on their moral and ethical dimensions and tracing the way they influence our collective narratives of our past, and how they assign legitimacy to those that are identified as «victims».

Keywords: Trauma; Victimhood; Ethos; Recognition; Witness.