

ANTONIO CARNEVALE
OLTRE LE RAGIONI DI UN INCONTRO

BREVE EXCURSUS CON GEORGES LAPASSADE SU UN PROBLEMA DI “REIFICAZIONE”

Ho avuto l'avventura di incontrare Lapassade quasi per caso, solo successivamente pervenendo a comprenderne il ruolo che ha avuto nel mio processo di formazione.

Tutto è cominciato nell'autunno del 2006, grazie all'amico Vito D'Armento che me ne suggerì la lettura per motivi del tutto occasionali, o almeno così allora mi sembrò. Peraltro in quel periodo Lapassade era a Lecce, dove spesso “svernavo” a casa del sociologo Piero Fumarola e così si creò la circostanza di un incontro non programmato. Lapassade ebbe curiosità dei miei studi che andavo compiendo nell'ambito del dottorato e mi incalzò con mille domande che forse gli servivano per farsi un'idea di taluni ambiti delle ricerche in Italia (almeno questa fu la mia sensazione). Ma negli approfondimenti a cui indusse la nostra conversazione, constatò di alcune conoscenze che avevo dell'analisi istituzionale di Felix Guattari e qui si mostrò generoso di suggerimenti che, in effetti, mi sono poi valsi per la mia stesura della tesi di dottorato. Stette una serata intera a darmi spiegazioni sull'analisi istituzionale e sulla sua evoluzione concettuale, sulle sue “applicazioni” sia per la comprensione delle dinamiche sociali che per l'organizzazione di modelli teorici che in qualche modo ne segnalavano gli sviluppi. Stette lì a farmi una nutrita rassegna bibliografica di testi di riferimento, per molti dei quali mi proponeva delle veloci sintesi (perché potessi orientarmi) e delle correlazioni con altri testi – facendomi così scoprire la sua forte vocazione didattica, oltre che la sua conoscenza analitica di un dibattito di cui mi apparve un sicuro quanto “centrale” protagonista. E tuttavia, d'improvviso si mostrò stanco e chiese a D'Armento di fornirmi alcuni testi, soprattutto alcune riviste di Paris 8 in cui erano riportati alcuni momenti interessanti del dibattito sull'analisi istituzionale.

Più tardi ho compreso che quelle indicazioni mi portavano nel suo specifico territorio, mentre io ero interessato più ai quadri teorici dell'analisi istituzionale – magari a quelli già consolidati e in parte anche a quelli ancora in via di elaborazione. Ma di questo mi resi conto solo quando ero già tornato a Milano – e di certo quando Lapassade era ormai tornato a Parigi. Infatti, telefonai a D'Armento e chiesi se potevo ancora incontrarlo a Lecce, perché avevo molte cose di cui discutere con lui a chiarimento delle questioni che mi si evidenziavano a mano a mano che andavo leggendo i testi che mi aveva suggerito per approfondire la mia conoscenza dell'analisi istituzionale.

Nella primavera del 2007, vedendomi in un vicolo cieco, bloccato e assillato da problematiche interne al tema della mia tesi (lavoravo ad una revisione critica di alcuni aspetti della *dialettica del riconoscimento*, soprattutto in Axel Honneth), chiesi a D'Armento in che modo potessi far ricorso ad un aiuto da parte di Lapassade.

Mi telefonò qualche giorno dopo per dirmi che si era sentito telefonicamente con Lapassade il quale si era dichiarato disposto ad incontrarmi a Parigi, oppure che potevo inviargli le questioni sotto forma di un *entretien* a cui lui mi avrebbe risposto per iscritto. D'Armento ipotizzò che questa corrispondenza avrebbe potuto essere in seguito pubblicata come un documento – alla maniera dei diari di Remi Hess. Ritenni di dover concertare la cosa direttamente con Lapassade e chiesi a D'Armento se rientrava nelle sue abitudini avere contatti telefonici. *Prova* – mi disse, nel senso che era nota la quasi totale irreperibilità di Lapassade per i tempi che dedicava alla dialisi e per la stanchezza che accumulava per questa pratica medica a cui si sottoponeva un giorno sì ed uno no, per tre volte alla settimana, cosa che gli rendeva ormai complicato viaggiare. Ma, contrariamente ai dubbi che legittimamente erano insorti, Lapassade accettò di calendarizzare qualche conversazione telefonica piuttosto che impegnarsi a scrivere risposte alle mie domande. *Perché* – mi disse – *per risponderti avrei bisogno di andare ogni volta allo studio universitario e questo mi farebbe accumulare molto ritardo.*

E fu così che, per quasi tre settimane, ebbi modo di stabilire con Lapassade dei puntuali contatti telefonici, a cui mancò solo un paio di volte – ma per i quali ebbe sempre l'accortezza di “raggiungermi” nel giro

di poche ore per ri-fissare l'appuntamento al di fuori del calendario già fissato (per recuperare le occasioni mancate).

In attesa del primo dei colloqui telefonici ero abbastanza in ansia, a dire il vero, e mi detti da fare a predisporre una sfilza di domande che intendevo proporgli – per non dire della difficoltà che mi si parò dinanzi, quando dovetti arrendermi all'idea di registrare le conversazioni. Lo stesso D'Armento non mi fu gran che di aiuto allorquando, a fronte del mio confidargli il mio blocco emotivo, se ne venne a dirmi di mie difficoltà che stavo incontrando per il mio essere troppo prigioniero di schemi concettuali che cercavo di fissare con la mia scrittura. E che dunque, secondo lui, avrei dovuto affrontare la questione analizzandola come una situazione assai più complessa di quel che mi appariva, una situazione il cui significato andava oltre il semplice essermi arenato su una qualche secca della riflessione astraente.

“Come Georges Lapassade sostiene - mi disse infatti D'Armento - *lascia perdere gli atteggiamenti che ti paiono disposizioni naturali e concentrati per comprenderne il meccanismo generale. Cerca di agire nelle pieghe di ogni processo che si istituzionalizza*”. Così “trascrissi” questo suo suggerimento, credendo di averlo fatto con la fedeltà a cui ero assuefatto per la mia pratica di prendere appunti a lezione – anche se ora, rileggendone il testo, credo di averne travisato il senso per quel mio stato d'ansia che mi prendeva ogni qual volta pensavo a cosa fare, e come farlo, per utilizzare al meglio questa occasione di dialogo con Lapassade.

Peraltro, andando via da Lecce D'Armento mi aveva riempito il bagaglio e la pendrive di libri e documenti ancora inediti *suoi* (gli Atti dell'ultimo Colloquio della Société Européenne d'Ethnographie de l'Education, tenuto a Taranto l'anno precedente), *di Lapassade* (la traduzione in italiano di *La découverte de la dissociation*), ma anche *suoi e di Lapassade* (il volume *Decostruire l'identità* che era in corso di pubblicazione presso la Franco Angeli), e addirittura testi di Patrick Boumard e di Remi Hess, numeri delle riviste *Pratiques de formation* e di *Les irraductibles*.

Mentre le mie letture si allargavano, cambiava anche la luce attraverso la quale osservare quei problemi che prima avevo visto come irrisolvibili e che costringevano la mia scrittura ad una fase di stallo. L'intera au-

rea di reificazione assumeva nuove tonalità emotive ed intellettuali e mi resi conto così di come, riflettendo su questi schemi grazie ai nuovi codici che apprendevo leggendo Lapassade e approfondendo l'analisi istituzionale, in realtà ne modificavo contemporaneamente anche la chiave di lettura. Infatti, prima di allora avevo sempre pensato che ogni scrittura, ogni pratica, fosse fundamentalmente inserita in un mondo e che, in quanto lì inserita, di quel mondo dovesse dividerne qualcosa, fondersi con una parte di esso, fino a diventarne – nei casi estremi – un suo sostituto, come avviene per i *segni* di un linguaggio (che, appunto, significano lo *stare al posto di* qualche altra cosa).

Confrontandomi poi con Lapassade, ho imparato a capire come ogni fusione con il mondo, o con una parte di esso, non è mai un'operazione originale, ma è solo ciò che lui definiva *entrismo* (recuperando e alterando una nozione politica del trotskismo), vale a dire una modalità dell'azione tramite la quale non si entra realmente in un'affiliazione con il mondo, non ci si fonde totalmente con esso, ma si *fa finta di* entrarvi. E qui devo dire che le conversazioni telefoniche con Lapassade sono state davvero illuminanti – nel senso che mi hanno illuminato un percorso che altrimenti avrei continuato a svolgere nel buio più totale, mentre la sua didattica esplicativa è risultata un susseguirsi di chiarimenti e di spiegazioni che mi consentivano di procedere in quegli approfondimenti per i quali – ora lo so – è sempre necessario un maestro-guida.

Devo dire che all'inizio mi è costata non poca fatica ad uscire dal mio schematismo. Dal punto di vista delle definizioni, l'accezione del “*far finta di*” come espressione dello scambio con il mondo sociale, mi lasciava all'inizio un po' perplesso. In altre parole, vedevo proiettata in essa una certa funzione epistemologica assegnata al soggetto conoscente, come se già il soggetto avesse alle spalle la competenza di assumere una *posizione morale* sul mondo, agendo in maniera dinamica tra gerarchie di valori e linguaggi culturali. In questo modo, mi dicevo, le strutture del sociale dentro le quali avvenivano le esperienze di identificazione (ma anche di induzione alla dissociazione) dovevano sempre precedere il soggetto, il quale così si disponeva *ex-post* a far proprio un riferimento al mondo in maniera prettamente attoriale.

Ebbene, è stato proprio Lapassade, nel corso dei nostri “appuntamenti telefonici”, a correggere il tiro di queste mie osservazioni.

Devo peraltro qui dar conto di quella che mi viene di definire la “strategia didattica di Lapassade”: quasi ad ogni telefonata, infatti, rimanevo in qualche modo impressionato dal suo prendersi il tempo necessario per pormi delle domande (quando invece io mi aspettavo più semplicemente delle risposte). Talvolta le sue domande sembravano volte a chiedermi dei chiarimenti, ma in realtà erano già a metà strada nel lavoro di riflessione; domande, insomma, che attraversavano i dispositivi che corredano le argomentazioni, per abbracciarli e condurli sul fondo delle questioni, dove il confronto con la verità emergeva come confronto tra punti di vista.

Una volta afferrata quale fosse la natura dei miei dubbi, esponeva in maniera concisa la sua posizione e, ascoltandolo, comprendevo che le sue considerazioni non avevano alcun riferimento ad un eventuale contenuto – come a dire che la sua strategia era volta a sollecitare la mia energia psichica a formulare delle risposte. Giusto come accadde a proposito di una nostra conversazione sul concetto di *entrismo* che, come egli mi “spiegò”, non aveva assolutamente nulla di morale. Per di più, lui stesso mi chiarì che se fosse stato così, non avrebbe avuto senso parlare di qualità istituzionale dell’interazione e l’esperienza in genere sarebbe risultata un *fissarsi* ogni volta in un dato stato della “coscienza infelice” del soggetto. All’opposto di ciò, la sua posizione era esattamente il contrario di ogni “fissazione” della coscienza nel proprio stato.

L’entrismo è quindi una via filosofica e sociale per cercare di uscire dalla “reificazione”. Se, da una parte, in ogni forma in cui si reifica, la coscienza può essere interpretata come un irrigidimento della mobilità storica dell’esistenza, come se si trattasse di una sospensione del senso dell’*essere-avanti-a-sé* dell’esistenza, dall’altra parte la funzione emotiva di queste sospensioni è da intenderla nell’oscillare tra forme di azione come sacrificio e forme di azione calcolata. La reificazione, dunque, non è mai unica, anche quando si presenta con connotati e fattezze che la riconducono ad un’unica eziologia possibile. E in effetti, ripensando qui a posteriori alla mia situazione di allora, posso dire che se esistenzialmente non ero altro che un soggetto preso dalla difficoltà di non riusci-

re a scrivere la propria tesi di dottorato, con lo sguardo lapassadiano il mio stato empirico acquisiva invece le caratteristiche di una reificazione a più livelli ontologici, attraversati dalla dinamica della mia azione-scrittura. Non solo, dunque, Lapassade esibiva in tal modo la robustezza del suo profilo filosofico (cosa che gli viene riconosciuta nelle biografie che se ne vengono facendo, sempre meglio curate nel dettaglio e nella ricostruzione dei suoi studi e dei contributi offerti ai diversi comparti di saperi di cui si è occupato non in maniera filologica quanto piuttosto da militante e testimone – da autentico costruttore ed inventore del cambiamento), ma addirittura mostrava la sua attitudine a esercitare mirabilmente la funzione magistrale del docente universitario.

Strutturando il discorso ad un piano più generale – oltre i miei problemi con la scrittura – Lapassade in quel frangente credo volesse farmi capire che ogni pratica umana non è mai la semplice riuscita di sé come strumento. Ogni pratica è un artificio da cui emerge una strumentalità aggiuntiva rispetto a quella autoreferenziale, qualcosa che serve a connettere più piani di spiegazione del fenomeno e che fa diventare ogni ontologia delle reificazioni, anche di quelle patologiche, qualcosa di ritualizzato, codificato e socializzato. In questo senso, il negativo non sta dentro la persona o la personalità, ma nelle relazioni che lui intrattiene con il mondo attorno a lui. Di conseguenza, rimettere a posto una situazione reificata, non significa ricondurre la situazione alle condizioni iniziali, in modo da epurare la struttura emotiva del soggetto dall’influenza del negativo della reificazione. Occorre invece recuperare un valore dissociativo e psicoantropologico della reificazione, che sta nel fatto che ogni stato in cui la coscienza si aliena e si reifica, conserva comunque qualcosa del suo processo costitutivo che, se compreso, può servire a sorpassarla. “*Per capirlo – mi disse – fai riferimento alla nozione di ‘breaching’ dell’etnometodologia di Garfinkel. Così puoi vedere che nelle reificazioni esiste un’attitudine naturale ma, accanto a queste, la reificazione può anche essere osservata come un elemento non-naturale di ‘breaching’, di ‘rottura delle regole’, che fa saltare le norme di comportamento acquisite e collaudate*”. E qui, piuttosto che trascrivere “a memoria” la sua affermazione, la scrissi quasi sotto dettatura, nel senso che gli chiesi di “ripetere” questo passaggio, così che ebbi conferma-

della conformità tra scrittura e dichiarazione. Quando le norme saltano, non significa per forza che si è gettati nel caos. Potrebbe, al contrario, essere l'inizio di un livello superiore di organizzazione (come poi mi è capitato di leggere da qualche parte, questa eventualità è così intrisa col significato che gli individui danno alle proprie azioni condivise, che anche nella *dissociazione*, secondo Lapassade, una parte del soggetto vive l'esperienza e l'altra parte osserva l'esperienza. E qui Lapassade si richiama esplicitamente alle teorie sulla dissociazione di Ernest Hilgard).

Ma vediamo ora, in particolare, in cosa sia consistito il *valore aggiunto* che Lapassade ha rappresentato non (in quanto mera sensazione) sul piano di una emozionante quanto astratta suggestione culturale, ma concretamente – ovvero in evidenti *segni di scrittura* quali si sono riversati nella mia tesi, soprattutto sulla spinosa questione della “*dialettica del riconoscimento*”. Ebbene, per concludere questo mio veloce *excursus*, voglio menzionare sinteticamente due aspetti significativi del riconoscimento (e delle forme di reificazione ad esso collegate) i quali, grazie all'incontro con Lapassade, hanno subito una notevole e proficua *politica di ricollocazione*.

1) *Il problema delle credenze nel riconoscimento*. Se c'è una qualità della dialettica del riconoscimento è che tramite questo modello di azione si riescono a far emergere le capacità dei soggetti di usare la *morfologia* sociale dei loro atteggiamenti, commisurando questo uso non agli interessi egoistici degli agenti ma alla qualità dei *riconoscimenti riusciti*. Quello che però manca, in questo quadro, sono gli strumenti teorici in grado di capire quando un riconoscimento “è” effettivamente “riuscito”, e quando invece si può *essere indotti a credere* che lo sia. In altri termini, si corre il rischio di scambiare il desiderio di qualcuno di essere riconosciuto per qualcosa con l'assunzione di uno stereotipo in un sistema di convinzioni diffuso.

Lapassade ci mette più al sicuro da questo rischio, aiutando a svincolare l'identità riconosciuta dall'influenza delle credenze. Come egli ha sostenuto a proposito delle culture *diasporiche* dei gruppi giovanili francesi del *rap* e dell'*Hip Hop*, esiste una realtà ambigua delle identità, una realtà che assorbe l'oggettività di alcuni *habitus*, di alcuni *status*, dei riconoscimenti riusciti, per farne nuove identità, identità seconde e rico-

struite, come appunto quella dei ragazzi del *rap*, che non vogliono assomigliare né alle tradizioni dei loro genitori africani, né ai modelli europei, ma appartengono ad un'etnia immaginaria e in divenire.

Esiste quindi un modo di essere oggettivo delle cose in cui crediamo – della musica, del denaro, della proprietà, dei matrimoni, dei governi – che sta però in relazione con la fenomenologia delle relazioni sociali. Tutto ciò che è tradizione e costume sembra, infatti, avere per noi un carattere “naturale” e non creduto. Più che dal soggetto ogni credenza sembra essere limitata dal suo interno, dalle cose stesse e dal fatto che esse *stanno così*. Nella realtà però la struttura delle credenze sociali è un'istituzione creata da noi, per i nostri scopi (per questo direttamente intellegibile): ogni credenza è cioè anch'essa una forma di risposta data al mondo. Meglio: ogni credenza è una forma *particolare* di risposta. Essa non tende ad entrare in conflitto con il mondo, ma rimanere in rapporto con esso in maniera acritica, in una prima e insolita simbiosi di superficialità e radicamento, la quale, data la sua costruzione nell'immediatezza, acquista i caratteri della “naturalità”.

2) *Non compiutezza delle tappe del processo sociale*. Un secondo aspetto su cui la lezione lapassadiana ha notevolmente inciso è quello di considerare ogni tappa di un processo non come qualcosa di stabile. Sia che si tratti di una reificazione, sia che si tratti di una conquista della dialettica del riconoscimento, come egli già negli anni settanta sosteneva nel suo *Il mito dell'adulto*, non esiste un unico rito per passare dall'adolescenza all'età adulta, e perciò non esiste un unico modo per passare da forme di esistenza mancata (o mancante) a forme di esistenza più emancipate. Anzi alla fine si può dire che entrare in una condizione di compiutezza da adulto è esso stesso un mito, un mito che nessuno può incarnare come corpo collettivo, ma che nell'immaginario rimane a disposizione per una prassi che sia anche in grado di cambiare il presente.