

Discussione di «Le même et l'autre, le sens et la liberté» di Marc Augé

CLAUDIO NERI

Il discorso di Marc Augé possiede tre caratteristiche che me lo hanno fatto apprezzare molto. È un discorso appassionato: trasmette timori, speranze ed un costruttivo ottimismo di fondo. È un discorso aperto: procede per rapidi cenni che considerano da diverse angolature il tema su cui cerca di portare luce. È un discorso in movimento: prende per oggetto, l'ignoto, non ciò che già si conosce.

UNA CHIAVE DI LETTURA

La chiave di lettura più generale, impiegata da Augé, è il binomio di concetti: «senso sociale», «libertà individuale». Egli scrive (2006, 42, 25):

«il principale oggetto [dell'antropologia] è la tensione tra [...] senso sociale e libertà individuale da cui procedono tutti i modelli di organizzazione sociale, dai più elementari ai più complessi».

«Il senso [sociale può venire inteso] come l'insieme delle relazioni pensabili, e la libertà [individuale] come lo spazio concesso all'iniziativa individuale».

ALCUNI PUNTI DI INTERESSE

Augé – nella sua relazione di oggi – tocca numerosi punti che meriterebbero di essere discussi ed approfonditi.

. Il multiculturalismo inteso, non come compresenza di mondi diversi, ma come ricerca dei cammini che li attraversano. «Il multiculturalismo per superare la contraddizione tra cultura e universalismo, non dovrebbe venire definito come coesistenza di culture-monadi decretate uguali in dignità, ma come possibilità offerta sempre agli individui di traversare universi differenti» (Augé, 2004; 2008a).

Quali sono i cammini di libertà tra i diversi universi culturali ai quali allude Augé? Penso ai matrimoni inter-culturali ed inter-etnici: feconde ed ardue esperienze di meticcio corporeo, intellettuale ed affettivo. Mi vengono in mente anche i due programmi Socrates ed Erasmus che fanno transitare centinaia di migliaia di studenti ed alcune migliaia di professori tra le università di diversi paesi.

. Gli effetti della porosità della personalità degli individui quando questi sono messi a confronto con eventi che non possono venire riportati ad un ordine. Tale porosità fa sì che « il disordine individuale sia [o appaia] come la conseguenza o il riflesso di un [più generale] disordine storico che intacca la società. L'esistenza di un grande Altro – [che in molte culture di diversi continenti è stato ed è] il colonizzatore – intacca l'identità intima di ognuno di quelli che gli sono assoggettati» (Augé, 2008a; cfr. anche Anzieu, 1985 e Lacan, 1936, 1949).

. La solitudine come dimensione sociale e psicologica che caratterizza l'individuo nel tempo della «sopramodernità». L'apparizione ed il proliferare dei non-luoghi [e delle comunità virtuali del web] impongono alle coscienze individuali esperienze e prove del tutto nuove di solitudine» (Augé, 2004 1992, 86).

A questa solitudine contribuisce anche la grande quantità di immagini in cui siamo immersi. «L'essere umano, bombardato da tante immagini, si trova sempre più lontano da qualsiasi sfera

collettiva; i bisogni collettivi diminuiscono [...]. È una condizione di estremo isolamento o narcisismo, che immerge gli individui in una realtà di immagini artificiali, preconfezionate, fittizie [...]. Le immagini ed i messaggi ci circondano e ci assicurano, ci allenano al nuovo ordine delle cose senza darci necessariamente i mezzi di comprenderlo» (Augé, 2008b, 53).

L'IDENTITÀ E L'ALTRO

Augé (2008a), proseguendo, approfondisce il discorso sul rapporto tra sé ed altro e scrive:

«Il tema che mi è sembrato, però, più ricco di possibili sviluppi è quello del rapporto tra l'individuo e l'altro».

Augé (1992, 22) definisce accuratamente il senso che attribuisce al termine «altro», presentandone diversi aspetti: l'altro esotico, l'altro degli altri, l'altro sociale, l'altro intimo.

«La ricerca antropologica [...] si occupa [...] della questione dell'altro. [...] Ne tratta in più sensi [...]. Essa tratta tutti gli altri: l'altro esotico, definito in rapporto a un «noi» che si suppone identico (noi Francesi, Europei, Occidentali); l'altro degli altri, cioè l'altro etnico o culturale che si definisce in rapporto a un insieme d'altri supposti identici, un «essi» il più delle volte riassunto con un nome di etnia; l'altro sociale, l'altro interno in riferimento al quale si istituisce un sistema di differenze [...]. L'altro intimo, infine, da non confondere con il precedente [altro interno ...], la cui rappresentazione, [...], risponde al fatto che l'individualità assoluta è impensabile [...]. Le rappresentazioni dell'alterità intima situano la necessità [dell'altro] al centro stesso dell'individualità».

«Vi è una stretta connessione] tra costruzione di sé (*même*) e costruzione dell'altro (*autre*) [...] [Intendo dire che] l'identità individuale [...] si costruisce sempre in relazione e nella negoziazione con l'alterità. [...] [Ciò che vale per l'individuo, vale anche per la comunità:] tanto l'identità individuale, quanto quella collettiva sono sempre relative all'altro, sono sempre relazionali».

L'individuo o più precisamente la sua natura umana – aggiunge Augé (2008) – sono nutriti dalla relazione.

«L'identità congelata, stereotipa è già la solitudine; e viceversa: meno sono solo, più esisto».

Il vero problema, dunque, non è mai quello dell'identità, ma sempre quello dell'altro e della relazione con l'altro.

«l'antropologia mi insegna che in realtà non abbiamo a che fare con problemi di identità, ma di alterità. Per esempio, quando nelle nostre società parliamo di crisi di identità, in realtà siamo in preda a crisi di alterità [...] ossia, non riusciamo a pensare all'altro, non solo ad accettarlo, ma – nel vero senso della parola – a concepirlo» (Augé, 2004).

Leggendo queste pagine di Augé mi sono venuti in mente due pensieri che riporterò a margine del discorso principale. Il primo riguarda la condizione attuale in Italia. Mi è venuto da pensare che nel «bel paese» o «paese della Politica» – come lo chiama Goffredo Parise (1981-82) – larga parte della popolazione rientra in una di queste due categorie: «Identità forti con alterità deboli» e «Alterità forti con identità deboli». Le «Identità» hanno enormi problemi di alterità: la paura degli extra-comunitari e dei diversi. A guardare un po' più attentamente, infatti, le loro «Identità forti» sono costituite da slogan, pezzi giustapposti, a metà clonati, disparati e raccogliatici: «Metiamoci al lavoro!», «Mi godo la vita!», «Essere un vincente!», «Io rispetto la famiglia!». Le «Alterità forti con identità deboli», al contrario, idealizzano ed amano «I diversamente abili», la bi-sessualità, l'Africa. Le loro identità, però, sono così labili da tendere a scomparire; sono «Identità post-comuniste» o «Mai state comuniste», «Non-machiste» etc. (Bernabei, 2008).

Il secondo pensiero è stato a proposito dell'importanza del riconoscimento non soltanto dell'altro, ma anche di se stesso. Il paziente deve essere aiutato dall'analista a liberarsi progressivamente da identificazioni alienanti e trovare la propria voce. Certamente il riconoscimento di se stesso avviene all'interno di un rapporto di rispecchiamento e dialogo con un altro ed è essenziale che l'altro dia risposte adeguate ed empatiche (Neri, 2008).

Dopo queste due osservazioni a margine, tornerò al filo centrale del discorso.

ASCOLTO ANTROPOLOGICO ED ASCOLTO PSICOANALITICO

A partire dalle affermazioni di Marc Augé su identità ed alterità, svilupperò due linee di riflessione. La prima è relativa all'ascolto: condizione indispensabile per entrare in rapporto con l'altro. La seconda riguarda l'influenza che il contesto esercita sull'ascolto e sulla possibilità che possa avvenire l'incontro.

L'antropologo e lo psicoanalista esercitano la funzione di osservare, ascoltare e comprendere in modi differenti, ma tuttavia confrontabili.

«Lo sguardo etnologico è stato talvolta definito distante e partecipe, esterno ed interno. Ma la realtà è insieme più semplice e più complessa. [È più semplice perché] la posizione dell'antropologo è sempre una posizione di esterioresità nei confronti del gioco di relazioni da lui studiato. Questa esterioresità è ciò che lo definisce, sia dal punto di vista del metodo (contattare informatori, cercare di farsi accettare e comprendere, imparare la lingua etc), sia dal punto di vista dell'oggetto: egli non sarà mai uno degli individui che sta studiando.

[È più complessa perché] la presenza dell'antropologo ed il suo tentativo di avvicinarsi e capire hanno un effetto sulle persone con cui entra in rapporto.

Egli – l'antropologo – non è dei loro, però tenta di avvicinarvisi; e anche loro si avvicinano a lui, nel bene e nel male. [...] Gli si assegna un posto, un ruolo [...].

Accade inoltre che questa [sua] posizione di [relativa] esterioresità introduca tra gli interlocutori un certo grado di libertà nei confronti del loro [stesso] ambiente culturale e produca un cambiamento del loro punto di vista. L'etnologo osservatore vede allora tornargli indietro le sue domande: "Che cosa ne pensa, lei che non è di qui?"; oppure: "E voi come fate, nel vostro paese?"» (Augé, 2006, 26 e 28).

L'ascolto dell'analista – diversamente da quello dell'antropologo – non è guidato soltanto dall'impegno di comprendere un gioco di relazioni, ma anche e soprattutto da quello di portare alla luce qualcosa che è dietro le cose: qualcosa che determina il comportamento ed i vissuti del paziente, senza che questi ne sia consapevole.

Segnalerò alcuni punti nodali dello sviluppo del pensiero psicoanalitico a proposito dell'ascolto. Il momento inaugurale coincide con l'introduzione da parte di Freud (1899 e 1913-14) e Jung (1928) del metodo delle libere associazioni e dell'attenzione liberamente fluttuante.

Bion (1970) – circa cinquant'anni dopo – illustra alcune caratteristiche importanti dell'assetto mentale dell'analista in seduta. L'analista – afferma Bion – deve imparare ad ascoltare e capire ciò che il paziente gli sta comunicando, ma deve anche imparare a «non capire». Sforzarsi di capire, infatti, può essere una resistenza, che viene messa in atto specialmente quando nella seduta si sta verificando un'evoluzione poco o affatto controllabile. Il «non capire» – di cui parla Bion – non è un assetto mentale passivo; non corrisponde al chiudersi in se stesso e distanziarsi; consiste al contrario nel restare in rapporto con ciò che è incomprensibile, contraddittorio e misterioso, senza cercare di uscire da tale condizione aggrappandosi a spiegazioni o costruendo ipotesi. L'esercizio del «non capire» fa sì che l'analista non dia prematuramente forma a ciò che sta evolvendo e che potrà prendere forma nel campo analitico. Alla capacità dell'analista di restare nel dubbio e nella confusione, Bion ha dato il suggestivo nome di «capacità negativa». Capacità perché è espressione di doti naturali che sono state sviluppate attraverso un training, negativa perché non si traduce nel fare ma nell'astenersi dal fare (cfr. anche Neri, 2007). Kohut (1971, 5) – quasi contemporaneamente a Bion – dà un importante contributo a proposito di un diverso aspetto dell'ascolto psicoanalitico: il rapporto tra osservazione ed empatia, tra conoscenza ed affetti, tra essere se stesso ed identificarsi con un altro.

«[L'empatia dello psicoanalista è il risultato di] un processo mentale lento e faticoso. [È] un contributo specifico della psicoanalisi l'aver trasformato l'empatia intuitiva degli artisti e dei poeti nello strumento d'osservazione di un ricercatore scientifico addestrato».

L'INFLUENZA DEL CONTESTO

Dirò adesso qualcosa a proposito dell'influenza che il contesto esercita sulla possibilità che si possa stabilire o meno una valida relazione con l'altro.

Nella sezione del suo testo dedicata all'identità digitale Augé (2008a, 5) scrive:

«Il rischio [implicito all'entrata a fare parte di una comunità virtuale] è quello di esistere soltanto sotto la maschera di un'identità fittizia e di un nome preso a prestito: *avatar, alias*. [Fare parte di una comunità virtuale, significa dunque] esistere esclusivamente nel confort di un mondo cibernetico chiuso in se stesso. Un mondo, che certamente è aperto ad altri, ma ad altri che sono anche loro mascherati e concepiti per esistere in questo mondo».¹

Questo rischio è – almeno in parte – accostabile a quelli cui va incontro chi vive nei non-luoghi.

NON-LUOGHI

Iniziando a presentare la nozione di «non luoghi», segnalerò che Augé (1992, 75), seguendo Maurice Merleau-Ponty, distingue:

«uno spazio “geometrico” da uno “spazio antropologico” inteso come spazio “esistenziale”, luogo di una esperienza di relazione con il mondo da parte di un essere essenzialmente situato “in rapporto ad un ambiente”».

I «non-luoghi» sono contemporaneamente «spazi geometrici» e «spazi antropologici». Con questa denominazione, Augé indica infatti spazi architettonici che sono caratterizzati dal fatto di essere privi di alcune importanti funzioni antropologiche e psicologiche. Funzioni che caratterizzano invece i «luoghi»: funzioni di riferimento e sostegno dell'identità individuale e sociale, funzione di supporto della rete delle relazioni, funzione di collocazione dell'individuo e dei suoi incontri nella storia e nella memoria. Tali funzioni, assenti nei non-luoghi, sono, ad esempio, dalle città tradizionali.

«La città è paesaggio, cielo, ombra e luce, movimento. È odore: un odore che cambia a seconda delle stagioni, delle situazioni, dei luoghi e delle attività. Questa dimensione sensoriale svolge un ruolo innegabile nei fenomeni della memoria. In una città ritroviamo, con nostro diletto o dispiacere, ciò che vi avevamo lasciato. Potrebbe essere ad esempio l'odore stantio e misto al disinfettante dei corridoi della metropolitana, o l'odore di carbone che aleggia su alcune città dell'Est europeo, o una luce particolare come a Bruxelles, dove talvolta il cielo è talmente azzurro e plumbeo da far pensare che Magritte fosse un pittore realista» (Augé, 2002).

Una città tradizionale (un luogo) (diversamente da un «non luogo»), proprio per le sue caratteristiche di attivare la memoria e di collocarsi nella storia, appartiene alla modernità e non alla super-modernità. Ricorderò, a questo proposito, questa la bella definizione di modernità data da Starobinski:

«Presenza del passato nel presente che lo supera e lo rivendica: è in questa conciliazione che Jean Starobinski scorge l'essenza della modernità» (Augé, 1993, 71).

«Luoghi» e «non luoghi» differiscono per molti aspetti:

«Se un luogo [– la città tradizionale –] può definirsi come identitario, relazionale, storico, uno spazio che non può definirsi né relazionale né storico, è un *non luogo*» (Augé, 1992, 73).

«I non luoghi sono identici a Milano, a New York, a Londra o a Hong Kong» (Prestinzenza Puglisi, 2003).

«I non-luoghi [– le catene dei grandi alberghi, gli ipermercati, gli aeroporti –] si misurano a partire dalla loro “capacità di essere finzione”. [...] Disneyland ne costituisce l'archetipo, con le sue finte strade, una finta città americana, falsi saloon, un finto Mississippi, un falso castello della Bella Addormentata. Vari personaggi disneyani corrono tra questi luoghi fittizi e nell'insieme si forma una finzione al cubo» (Augé, 2002).

Nelle comunità virtuali e nei differenti non-luoghi l'altro che possiamo incontrare è comunque anonimo ed omologato. Il rapporto che stabiliamo con questo altro non rende più ricca ed articolata l'identità, ma al contrario la fa divenire più confusa e disarticolata (Lombardozi, 2008).

«La doppia dimenticanza degli altri e di se stessi rischia di uccidere contemporaneamente la relazione e l'identità, come ha osservato Freud (1905) a proposito delle crisi adolescenziali» (Augé, 1992, 35; 2008).

NOTE CLINICHE

È tempo che mi avvicini a concludere; lo farò andando verso la clinica ed il lavoro in seduta. I pazienti ed anche gli psicoanalisti sono molto cambiati rispetto a come erano nella Vienna della fine del 1800 ed anche rispetto alla fine della seconda guerra mondiale oppure al periodo subito dopo il 1968 (Gaddini, 1984; Kaës, 2005). Anche la stanza d'analisi – apparentemente identica – in effetti è mutata. I muri ed il setting non isolano completamente la stanza rispetto all'esterno. Le mentalità collettive come le onde radio attraversano le pareti. Tensione, mancanza di fiducia, fretta immotivata la pervadono e fanno sentire i loro effetti. Mi riferisco qui per primo ai fenomeni – mentalità di gruppo di lavoro, assunti di base – sui quali Bion (1961) ha portato l'attenzione.

Tuttavia, nella stanza d'analisi, qualcosa di essenziale non è mutato: l'analista è uno che ascolta; ed il paziente uno che parla e che – a sua volta – ascolta o dovrebbe ascoltare. Il carattere intimo, franco e possente della relazione stabilita dall'ascolto psicoanalitico è evocato da questa scultura di Louise Bourgeois: *Listening One*.²

Le due figure sono erette, non si toccano, ma una è leggermente inclinata verso l'altra. Tra di loro si è creato un intenso e dinamico spazio comune e condiviso (Kaës, 2002).

È possibile che il paziente stia parlando all'analista della propria vita sessuale e sentimentale oppure del rapporto che ha avuto con la propria madre e con il padre.

Nella stanza di analisi si starebbero allora rianimando i sentimenti propri del mondo di Edipo: un universo interiore e relazionale, intriso di potenti affetti e tormentato da irriducibili conflitti (Riolo, 2005).

È però possibile (ed anche probabile) che il paziente – specialmente se è una donna – stia parlando non soltanto della propria vita sessuale e sentimentale, ma anche della continua mancanza di tempo, dell'infinita stanchezza, del correre dalla scuola alla piscina dove accompagna i bambini, dalla scuola all'ufficio, dell'apparente inutilità degli sforzi che fa a casa e che nessuno sembra notare (Virilio, 2004).

In una parola, i pazienti nel 2008 parlano molto in seduta del «mondo concreto e quotidiano», delle difficoltà che incontrano ad orientarsi, del non riuscire a trovare senso e soddisfazione in ciò che fanno.

Un'altra possibilità ancora è che il paziente stia parlando del lavoro. Aziende ed istituzioni sono oggi così idealizzati e contemporaneamente così disprezzati, così totalizzanti e così imperscrutabili da richiedere una gran

parte delle energie delle persone. Addirittura, qualcuno resta intrappolato, mentalmente ed emotivamente, nel mondo-azienda, anche dopo che l'orario di lavoro è terminato.

L'analista, a volte, può percepire che un paziente – senza peraltro mostrare alcun segno di funzionamento psicotico – non riesce a differenziare adeguatamente l'esperienza che ha dell'azienda (e di ciò che accade in azienda), dall'esperienza dei propri vissuti, sentimenti e fantasie.

Cercherò di spiegare meglio che cosa intendo portando un esempio dell'opposto, cioè raccontando di un «informatore dell'antropologo» perfettamente in grado di fare le necessarie distinzioni ed articolazioni.

Mi riferisco all'incontro avvenuto in Dahomey a Bokono tra l'antropologo francese Bernard Maupoil ed il Babalawo Gedegbe. Babalawo, nella cultura Yoruba, è un titolo che appartiene a chi ha sviluppato il sapere ed i poteri della divinazione:

«Maupoil [ad un certo punto] pone una domanda che ai suoi occhi riassume quanto Gedegbe gli ha appena spiegato: “Perché offrire delle cerimonie ad antichi morti? I loro corpi non sono che terra e le loro anime si sono sicuramente già reincarnate. A chi rivolgete le vostre preghiere e i vostri canti?” E Gedegbe risponde: “A dei ricordi che ci sono cari”.

Risposta che può sembrare bella e che in effetti lo è, in quanto risveglia un'eco in ognuno di noi, ma che va anche intesa come il riassunto di una concezione immanente per la quale la vita non si oppone alla morte più di quanto il presente si opponga al passato, il medesimo al diverso e il dio all'antenato» (Augé, 2006, 39).

Gedegbe tiene separati e nello stesso tempo articola: a) la realtà fattuale («I loro corpi non sono che terra»); b) i sentimenti («ricordi che ci sono cari»); c) la relazione con le persone scomparse (offrire cerimonie e canti ad antichi morti). Questa capacità di separare ed articolare è in larga misura carente nei miei pazienti che confondono l'esperienza dell'azienda da quella dei loro vissuti. Essi confondono i propri sentimenti con le atmosfere della azienda in cui lavorano (Bion, 1948).

COME PROCEDERE?

In questi casi, il fatto che l'analista riconosca la realtà di quei mondi – a volte così alterati, da sembrare costruzioni deliranti oppure la condizione descritta nel magnifico e terribile testo di Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, è preliminare alla possibilità di ogni altro sviluppo (Lugones, 2008).

L'apporto offerto dall'antropologia dei mondi contemporanei risulta particolarmente utile per tale riconoscimento. L'analista – che è a conoscenza di descrizioni fatte a partire da un'angolazione completamente diversa da quella che gli è propria – ha una sorta di visione tridimensionale di ciò di cui il paziente sta parlando in seduta.

Dopo che ne avrà riconosciuta la realtà (o la parziale realtà), l'analista è nella condizione di poter maggiormente condividere i racconti e la vita del paziente nell'azienda, nell'ospedale, nel Centro di salute mentale, nella fabbrica, nella rete di servizi in cui lavora. L'analista – ascoltandolo – entra con lui nel posto di lavoro dove questi trascorre grande parte della giornata.

È importante riconoscere insieme al paziente le caratteristiche del suo luogo di lavoro. Soltanto dopo che avrà capito dove si trova, il paziente potrà comprendere cosa prova e quali siano le sue fantasie. È pertinente a questo proposito ricordare l'osservazione di Augé (1992, 37):

«Il mondo della surmodernità non si commisura esattamente a quello in cui crediamo di vivere; viviamo, infatti, in un mondo che non abbiamo ancora imparato a osservare».

Riconoscendo la realtà dei non-luoghi, ascoltando e condividendo il vissuto del paziente l'analista certamente mette a rischio la propria identità consolidata. L'identità consolidata dell'analista richiederebbe piuttosto che egli indaghi ed interpreti perché il paziente vive in quel modo ciò che vive. Quali sono le sue fantasie? Quali i traumi infantili? Tale perdita di identità professionale consolidata, da parte dell'analista, però, è compensata dalla possibilità di provare un'inedita empatia per la vita del paziente nei non-luoghi.

Questi mondi (le aziende, i non-luoghi), a poco a poco, divenendo oggetto del loro discorso in analisi, si

umanizzano. La parola – impregnata di affettuoso humour dell'analista – sottrae loro una parte della loro finta serietà e del loro brutale e rozzo potere di intimidazione (Arendt, 1960).

Si arriva allora a comprendere che vi sono due modi per non soffrire di un'esistenza trascorsa in larga parte nei non-luoghi. Il primo (illusorio) è accettarli, lasciarsene attrarre e diventarne parte fino al punto da non vederli più. Il secondo (rischioso, ma efficace) è riconoscerli nella loro realtà e contemporaneamente individuare e dare spazio a chi ed a ciò che comunque offre una possibilità di scambio e di relazione affettiva (Calvino, 1972; Gaburri, 2007).

Dopo che l'analista avrà accompagnato a lungo il paziente nel viaggio attraverso luoghi e non-luoghi di un mondo che è sovra-moderno, ed anche estremamente primitivo, talora avviene qualcosa di sorprendente. L'interesse del paziente improvvisamente si dirige in un'altra direzione, come se ciò di cui ha tanto parlato avesse perso il suo fascino. Da qualche ripostiglio della mente – di cui non si conosceva l'esistenza – emerge un tema inedito, un altro modo di esprimersi. Affiora una nuova sorgente di creatività.

L'analista ed il paziente iniziano – in modo nuovo e più vitale – a vivere e ri-vivere un'infanzia che non era stata vissuta, un'infanzia nella quale il bambino o la bambina era stato lasciato troppo solo e non era stato adeguatamente protetto, rispetto ad esperienze e vissuti che lo sovrastavano.

Ho parlato di accompagnare, condividere, riconoscere. Non ho parlato invece di interpretare. Alcune interpretazioni possono venire alla mente dell'analista, ma a mio avviso, è meglio non comunicarle al paziente. Il collegamento tra l'efficacia destrutturante e deprimente dei non-luoghi e la sollecitazione di un'area di minore resistenza della identità del paziente, ad esempio, è una spiegazione attendibile della cupezza, facile scoraggiamento, perdersi, lamentarsi manifestato dal paziente. Tuttavia, quando il paziente è molto confuso, parlargli del collegamento tra infanzia e vissuto nei non-luoghi può ostacolare il riconoscimento della realtà dell'esperienza del non-luogo che è invece essenziale. Il paziente con una interpretazione che rimandi alle sue fantasie potrebbe essere confermato nell'idea che si tratta di suoi vissuti, limiti e difficoltà.

CONCLUSIONE

Si può forse individuare una sequenza in queste note cliniche: 1) dimenticare (allontanare, elaborare) il pensiero eccessivamente ingombrante della vita nei non-luoghi; 2) aprire in analisi nuovi spazi di relazione; 3) ritornare all'infanzia; 4) inaugurare inedite forme di creatività ed esistenza. Tale sequenza potrebbe corrispondere alle tappe di un piccolo rito di rinascita potrebbe corrispondere ad un piccolo rito di rinascita. Un rito che si attua in analisi, ma che peraltro corrisponde in larga misura ai riti conosciuti in molte culture e corrispondenti al superamento di importanti tappe della vita (Augé, 2008c).

TITOLO INGLESE

PAROLE CHIAVE: Ambiente sociale, cyberspazio, modernità, tecnica psicoanalitica.

KEY WORDS: Cyberspace, modernity, psychoanalytic technique, social environment.

BIBLIOGRAFIA

ANZIEU D. (1985). *L'io-pelle*. Roma, Borla, 1987.

ARENDETT H. (1960). *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*. Milano, Cortina, 2006.

AUGÉ M. (1992). *Non luoghi: introduzione ad una antropologia della surmodernità*. Milano, Elèutera, 1993.

AUGÉ M. (2002). *La città dall'immaginario alla funzione*. <http://www.undo.net/cgi-bin/openframe.pl?x=/Pinto/auge.htm>

AUGÉ M. (2004). Intervista con Marc Augé. In Molino A (a cura di), *Cultura soggetto psiche. Dialoghi fra antropologia e psicoanalisi*. Torino, Antigone, in corso di stampa.

AUGÉ M. (2006). *Il mestiere dell'antropologo*. Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

AUGÉ M. (2008a). *Le même et l'autre, le sens et la liberté*. Relazione presentata al XIV Congresso della SPI su «Identità e cambiamento. Lo spazio del soggetto». Roma, 23-25 maggio 2008. In Augé M. *Il medesimo e l'altro, il senso e la libertà*, Riv. Psicoanal., 54, ...

AUGÉ M. (2008b). *Où est passé l'avenir?* Paris, Editions Du Panama [parz. trad. ital., Le utopie hanno rubato il futuro, *Corriere della Sera*, 19 aprile 2008, 53].

- AUGÉ M. (2008c). Contributo alla discussione. XIV Congresso della SPI su «Identità e cambiamento. Lo spazio del soggetto». Roma, 23-25 maggio 2008.
- BERNABEI M. (2008). Comunicazione personale.
- BION W. R. (1948). *Esperienze nei gruppi*. Roma, Armando, 1971.
- BION W.R. (1970). *Attenzione e interpretazione*. Armando, Roma 1973.
- CALVINO I. (1972). *Le città invisibili*. Torino, Einaudi.
- FREUD S. (1899). *L'interpretazione dei sogni*. O.S.F., 3.
- FREUD S. (1905). *Tre saggi sulla teoria sessuale*. O.S.F., 4.
- FREUD S. (1913-14). *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi, 1. Inizio del trattamento*. O.S.F., 7.
- GABURRI E. (2007). Il panico e la città. Presentato al Convegno «Il tempo del panico». Milano, 6 ottobre 2007.
- Gaddini E. (1984). Se e come sono cambiati i nostri pazienti fino ai nostri giorni. In *Scritti 1953-1985*. Milano, Cortina, 1989.
- JUNG C.G. (1928). *L'io e l'inconscio*. Torino, Bollati-Boringhieri, 1989.
- KAËS R. (2002). *La polifonia del sogno, L'esperienza onirica comune e condivisa*. Roma, Borla, 2004.
- KAËS R. (2005). Il disagio del mondo moderno e la sofferenza del nostro tempo. Saggio sui garanti metapsicologici. *Psiche*, 2, 57-67.
- KOHUT H. (1971). *Narcisismo e analisi del sé*. Torino, Boringhieri, 1976. Citato secondo La Forgia M. (2001), *Empatie radicali e distali*. Manoscritto inedito.
- LACAN J. (1936). Au-delà du «Principe de réalité». In *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.
- LACAN J. (1949). Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'Io. In *Scritti*, vol. I, Torino, Einaudi, 1974.
- LOMBARDOZZI A. (2008). Recensione a Molino A (a cura di), *Culture Subject Psyche. Dialogues in Psychoanalysis and Anthropology*, <http://www.psychomedia.it/jep/number23/ombardozzi.htm>.
- LUGONES M. (2008) Comunicazione personale.
- MAUPOIL B. (1943). *La geomancie à l'ancienne Cote des Esclaves*. Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie, de l'université de Paris. Citato secondo Augé M (2006), *Il mestiere dell'antropologo*. Torino, Boringhieri, 2007.
- NERI C. (2005). What is the function of faith and trust in psychoanalysis? *Int. J. Psycho-Anal.*, 8, :79-97.
- NERI C. (2007). La capacité négative du psychothérapeute de groupe. Presentato al XIe Congrès de Psychothérapie de groupe d'enfants et d'adolescents « Le thérapeutique dans les groupes ». Auxerre, 8-9 giugno 2007.
- NERI C. (2008). Authenticity as an aim of psychoanalysis. *The Am. J. Psychoanal.*, in corso di stampa.
- NERI C. ET AL. (1990). *Fusionalità*. Roma, Borla.
- PARISE G. (1981-82). *L'eleganza è frigida*. Milano, Adelphi, 2008.
- PRESTINENZA PUGLISI L. (2003). *Augé – Non luoghi: introduzione ad una antropologia della surmodernità*. http://www.prestinenza.it/scrittibrevi/articoliDomus/Non_Luoghi.htm.
- RIOLO F. (2005). Eidolopoiesi. *Psiche*, 2, 147-150.
- STAROBINSKI J. (1990). Les cheminées et les clochers. *Magazine littéraire*, 280. Citato secondo Augé M (1992), *Non luoghi: introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèutera, 1993.
- VIRILIO P. (2004). *Città panico. L'altrove comincia qui*. Milano, Cortina, 2004.

NOTE

- 1 Nel mondo informatico, il termine Avatar assume un duplice significato: in un sistema Unix rappresenta un utente al quale sono stati dati i diritti di accedere a tutte le directory e tutti i files; in un ambiente tridimensionale o virtuale (come nelle chat o in alcuni giochi), l'avatar è la rappresentazione di chi sta visitando l'ambiente. Alias è una parola di origine latina, che significa «in un altro tempo, in altre circostanze». Nel mondo informatico, il termine indica lo pseudonimo con il quale un utente partecipa a gruppi di discussione quali, forum, chat, etc.
- 2 Listening One è un grande bronzo (203 x 50,8 x 30,5) del 1947, dipinto in bianco.