

GIUSEPPE VIVIANO

IL RIFIUTO DELL'HIKIKOMORI
Contro la prestazione

Collana

DIRITTO & PSICOANALISI

PER UNA MEDICINA DELLA *THEORIA*

diretta da *Michele Giacinto Bianchi e Vincenzo Rapone*



Alpes Italia srl - Via G. Gatteschi, 23 - 00162 Roma

tel. 06-39738315 – e-mail: info@alpesitalia.it – www.alpesitalia.it

© Copyright

Alpes Italia srl - Via G. Gatteschi, 23 – 00162 Roma, tel. 06-39738315

I Edizione, 2026

GIUSEPPE VIVIANO, psicologo clinico, dottore di ricerca in filosofia del diritto e psicopatologia clinica, membro del laboratorio Recherches en psychopathologie et psychanalyse (RPpsy), svolge un post-doc presso l'Università degli Studi di Salerno e si occupa delle interazioni tra diritto, psicopatologia e società.

In copertina: foto "*Architettura dell'anima*" di Flavio Califano.

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

Tutti i diritti letterari e artistici sono riservati.

È vietata qualsiasi riproduzione, anche parziale, di quest'opera.

Qualsiasi copia o riproduzione effettuata con qualsiasi procedimento (fotocopia, fotografia, microfilm, nastro magnetico, disco o altro) costituisce una contraffazione passibile delle pene

previste dalla Legge 22 aprile 1941 n. 633

e successive modifiche sulla tutela dei diritti d'autore.

Indice generale

PREFAZIONE

<i>Qualcosa di meglio del padre di Adalgiso Amendola</i>	VII
--	-----

INTRODUZIONE

<i>Il Giappone sul divanetto</i>	XV
I. LA CULTURA MADRE	XV
II. LA PSICOANALISI CON IL KIMONO	XXI
III. DAL PADRE ALLA MADRE: LA SUPPOSTA UNICITÀ GIAPPONESE	XXX
IV. FANTASIE DEL GIAPPONE	XXXV
V. L'ABBAGLIO DECLINISTA	XL

1 RIORGANIZZAZIONE DI UNA SOCIETÀ, RIORGANIZZAZIONE DI UN DISAGIO

	1
--	---

I. DELINEAMENTI DEL MALESSERE NIPPONICO	1
II. NUOVI IDIOMI PER VECCHI SINTOMI	4
III. LA VIOLENZA DELLA QUOTIDIANITÀ PERFORMANTE	14
IV. IL DISAGIO IN UNA STANZA	25

2 IL MONDO PERDUTO

	51
--	----

I. INTRODUZIONE AL DISAGIO	51
II. IO POSSO, DUNQUE SONO: LE MODERNITÀ	55
III. UN MONDO MELANCONICO	67

3 LA STRUTTURA DELLA SOGGETTIVITÀ

	73
--	----

I. L'INSEGNAMENTO FREUDIANO: IL LINGUAGGIO	73
II. IL SOGGETTO STRUTTURALISTA	82
III. IL DECLINO DELLA CASTRAZIONE.....	102

4 LO SCRUTATORE

	109
--	-----

I. I DISCORSI E IL DISCORSO DEL CAPITALISTA	109
II. L'OCCHIO CASTRANTE	118
III. I FONDAMENTI PSICOLOGICI DELLA CULTURA DELLA SORVEGLIANZA	134
IV. IL DISCORSO DEL CAPITALISTA: DAL PADRE-TALPA AL PADRE-SERPENTE	150

CONCLUSIONI

LA STANZA O IL RIFIUTO DELL'IO PRESTAZIONALE	161
---	------------

POSTFAZIONE

<i>L'hikikomori e le soggettività contemporanee: il passaggio alla stanza come risposta alle problematiche identificatorie e societarie di Giorgia Tiscini</i>	173
--	-----

BIBLIOGRAFIA	177
---------------------------	------------

Ringraziamenti

Potrei limitarmi a ringraziare l'intellettualità sociale che ha reso possibile la scrittura di questo libro. Dopotutto nessuno elabora autonomamente i propri pensieri. La conoscenza è sempre conoscenza condivisa. Tuttavia, alcuni ringraziamenti devono prendere forma in nomi propri: relazioni che hanno inciso, orientato, reso possibile questa traiettoria.

Adalgiso Amendola, per aver reso il sapere qualcosa di vivo e necessario.

Michel Grollier, per l'accoglienza, il dialogo e l'orientamento rigoroso nella costruzione di questo lavoro.

Giorgia Tiscini, per la precisione dei consigli e per le collaborazioni passate e future.

Vincenzo Rapone, senza il cui sostegno questo libro non avrebbe trovato forma.

Mariangela Gariano, per la pazienza della rilettura, che ha reso ogni passo meno solo e più possibile.

Fabrice Bourlez, per il confronto e per l'impegno a rinnovare la psicoanalisi, mantenendone aperta la dimensione sovversiva.

Ai revisori della tesi di dottorato – Clotilde Leguil, Luigi Pannarale, Federico Chicchi, Maria Rosaria Marella – per le osservazioni, le critiche e le discussioni che mi hanno permesso di migliorare il lavoro.

Al Lab. Communalia – Sandro Luce, Antonio di Stasio, Mariangela Milone, Massimo Villani, Francesco Raparelli, Daniel Cujabán Artunduaga, Gaia Sirchia, Omaira Bejarano Tunjano, Luca Tarantini, Giuseppe Micciarelli – per aver mostrato, nella pratica, che il sapere è sempre un prodotto comune e mai un possesso individuale.

Alla parentela, per l'affetto quotidiano che mi sostiene senza chiederne conto.

Alla palestra, a quel kimono che non metterò più ma indosserò sempre.

Al desiderio, al suo essere gioia collettiva.

*A chi si è perso,
e alla forza di ritrovarsi*

PREFAZIONE

QUALCOSA DI MEGLIO DEL PADRE

Adalgiso Amendola

Nei percorsi di ricerca, capita, come del resto quando abbiamo a che fare con qualsiasi nostro progetto, di dover fronteggiare contingenze che ci costringono a deviare in modo anche molto rilevante dall'idea originaria che ci guidava.

Se non esiste alcuna dimensione progettuale senza un'idea che la guidi, è proprio questa tensione verso il futuro, verso la necessaria realizzazione di ciò che è stato pensato in potenza, che però genera un rapporto problematico con le contingenze che ci accadono.

La tensione tra l'idea e la materialità degli eventi in cui questa idea è chiamata progettualmente a realizzarsi viene spesso risolta dal ricercatore ignorando, per quanto più è possibile, l'imprevisto o, se non è possibile cancellarlo rendendolo il quanto più possibile esterno rispetto al proprio progetto, riducendolo a incidente di percorso che non tocca il cuore dell'impresa.

È possibile però reagire diversamente: far entrare le contingenze più o meno sfortunate nel proprio percorso, farle diventare generative di correzioni rilevanti o anche di direzioni impreviste. Usarle per ridurre quell'aria un po' imperativa che un progetto finisce sempre per assumere nei confronti dell'ambiente in cui si inserisce, per limitare la tendenza a chiudersi nella propria intenzione e a guardare solo alla prima idea progettuale. In questo studio di Giuseppe Viviano, la contingenza che ha impresso un cambiamento di direzione al progetto iniziale non è di poco conto, anzi: l'ostacolo, che Viviano ha saputo metabolizzare con intelligenza, è stato nientemeno che la pandemia. Il libro era stato progettato essenzialmente come un esercizio etnografico. Doveva trattarsi di un'immersione nel mondo degli hikikomori giapponesi e nel contesto che li circonda, sia quello familiare, sia quello politico-sociale, sia, infine ma non ultimo, quello dei linguaggi e delle pratiche di cura, in particolare quelli psicanalitici.

La pandemia ha costretto a rinunciare all'immersione etnografica. Ma la rinuncia ha prodotto un impegno teorico che ci consegna ora un volume che, a partire sempre dall'esperienza degli hikikomori come nucleo iniziale dell'indagine, non nasconde la sua ambizione di contribuire a elaborare pezzi di interpretazione generale sull'impatto della trasformazione neoli-

berale e sulle continuità e gli scarti che i nostri tempi stanno producendo all'interno degli stessi dispositivi – ma Viviano già qui forse correggerebbe: della stessa struttura – di quello che chiamiamo controllo sociale.

Il moltiplicarsi dei comportamenti di isolamento sociale, pressoché radicale da parte di persone giovani, non è certo ormai una specificità del Giappone. Gli hikikomori sono, anzi, entrati a far parte non solo dell'attenzione da parte degli esperti del disagio mentale, ma anche del discorso pubblico più generale e assunti spesso essi stessi come “sintomo” di un disagio che travalica il mondo della psiche, per investire le trasformazioni sociali in atto. Del resto, già nell'esperienza giapponese, come mostra Viviano dopo un viaggio nelle specificità dei percorsi della psicoanalisi in Giappone, è stato chiaro immediatamente che il fenomeno degli hikikomori andava letto all'interno dell'impatto delle politiche neoliberali. Pur non essendo offerta spesso in questi dibattiti una definizione sufficientemente chiara di neoliberalismo, l'idea di fondo è che l'isolamento volontario può essere letto come una risposta a un'intensificazione delle richieste di continua performatività, di continua ricerca del successo personale, accompagnate da una altrettanto continua pressione valutativa. La stanza degli hikikomori andrebbe letta quindi, come suggerisce il titolo del libro, come una stanza del rifiuto, una protesta, giocata usando come arma la propria esistenza, contro la società della prestazione, contro la costrizione a diventare “imprenditore di sé stesso” notoriamente individuata da Foucault come modello dei processi di soggettivazione nel neoliberalismo.

Lo schema di quest'interpretazione potrebbe sembrare molto occidentale, ma in realtà è capace di cogliere effettivamente l'impatto del passaggio dalla società fordista a quella postfordista, dalla produzione ad accumulazione rigida a quella flessibile. Il passaggio che vede da un lato le reti produttive estendersi al di fuori della fabbrica e dall'altro la comunicazione, le relazioni, i linguaggi trasformarsi direttamente in fattori di produzione, anche nella società giapponese, è stato colto e messo a valore da politiche fondate sulla valorizzazione della concorrenza e sulla costruzione del soggetto performativo, impattando violentemente sulle protezioni di una società che conservava modelli tradizionali, specie nella educazione e nell'organizzazione familiare, che hanno subito quindi ancor più duramente la trasformazione.

Viviano quindi, a buona ragione, può criticare il relativismo di alcuni discorsi sull'Estremo Oriente e leggere il rifiuto degli hikikomori sullo sfondo di una transizione sociale che non è certo esclusiva del Giappone. Il punto decisivo della sua interpretazione è, però, il fatto che proprio l'insistenza sull'assoluta differenza giapponese è servita a sostenere un'interpretazione fuorviante. E che proprio questa interpretazione “orientalistica” degli hikikomori ha finito per incoraggiare interpretazioni simili, e

allo stesso modo infelici, anche per quanto riguarda gli analoghi fenomeni occidentali. Molto spesso spunta nel discorso antropologico sul Giappone un'interpretazione rigidamente binaria: civiltà della vergogna contro civiltà della colpa, o, nel campo psicanalitico, complesso di Edipo contro complesso di Ajase. Una civiltà del maternage e dell'intimità contro una società occidentale costruita sui valori della paternità, e, in definitiva, della castrazione e della capacità di controllare gli istinti sublimandoli. L'impatto dell'individualizzazione in una società tradizionale come quella giapponese ha rotto le sicurezze costruite attorno all'ordine familiare, qui segnato soprattutto dal lato del materno, producendo l'impossibilità di processi di individualizzazione sani, moltiplicando il ricorso alla scelta del rifiuto come estremo rimedio a un'estrema fragilità. Viviano però non segue la strada binaria e relativista: sottolinea invece che proprio questo tipo di interpretazione finisce per oscurare quanto quel rifiuto ci racconti di processi analoghi in Occidente e in Oriente, ci conduca in vicoli ciechi interpretativi. L'interpretazione dell'hikikomori come sintomo del crollo della struttura tradizionale familiare è, infatti, paradossalmente, mantenuta, anche per l'Occidente, proprio da chi più sottolinea la dualità delle civiltà, come se quello schema binario alla fine servisse per far passare, in entrambi i casi, una comune interpretazione. Sia che si guardi all'emotivo e materno Giappone, nel segno di Ajase, sia che si guardi al paterno e autocontrollato Occidente, nel segno di Edipo, e anzi tanto più si enfatizza queste generalissime e astratte differenze culturali, tanto più si legge il rifiuto degli hikikomori come il segno del declino, dell'evaporazione, della struttura simbolica della società. Gli hikikomori sarebbero il segno della morte del Padre in Occidente, o della Madre in Oriente, poco importa: che l'evaporato sia l'occidentale Edipo o l'orientale Ajase, il nocciolo di questa lettura, a un tempo differenzialista ed essenzializzante, è che il rifiuto si manifesta all'interno di un venir meno di una struttura fondamentale. O, per dirla più volgarmente, come del resto è effettivamente detto nel dibattito pubblico, che il malessere della società e delle giovani generazioni in particolare è tutto da iscriversi sul conto di una "perdita": della perdita di un centro, della perdita dei valori, della perdita di un senso comune, o, per dirla nel modo più spiccio e più schiettamente reazionario, della perdita di una disciplina condivisa.

Questo è il vero, fondamentale obiettivo di Viviano: utilizzare gli hikikomori come una lente per mostrare quanto problematiche siano – e politicamente reazionarie – queste ipotesi "decliniste", quelle che cioè utilizzano come chiave per l'interpretazione delle trasformazioni della soggettività contemporanea il tramonto dell'ordine simbolico. Il soggetto contemporaneo, secondo le ipotesi decliniste, è caratterizzato da una fragilità

costitutiva e da una debole capacità di integrazione sociale in ragione della “morte del Padre”, della rottura di un ordine simbolico capace di strutturare le soggettività. Secondo Viviano, è al contrario la permanenza di un ordine simbolico ancora legato alla legge del Padre, più che il tramonto del Padre, a non permettere l’elaborazione di un nuovo ordine simbolico, non legato alla sua forma tradizionale e patriarcale.

Qui Viviano incrocia bene – e sarebbe interessante aggiornarne il suo discorso alle trasformazioni più recenti, all’intensificarsi del regime di guerra globale e all’avanzata delle estreme destre negli USA e in Europa – il dibattito recente intorno alle trasformazioni del neoliberalismo. Effettivamente, l’immagine della morte o dell’evaporazione del Padre, della perdita della trascendenza e dell’eclissarsi dei valori, non riesce certo a restituire la tendenza contemporanea, che in tutta evidenza presenta, al contrario, un irrigidirsi delle gerarchie sociali. Si irrigidiscono le linee di conflitto di classe, con l’inasprirsi di diseguglianze e di sfruttamento, ma si inaspriscono le linee di genere, rendendo decisamente intempestive le diagnosi troppo lineari di crisi o superamento del patriarcato. Per non dire, infine, di quel che accade lungo la linea della razza, con l’inasprimento della guerra ai migranti e con il suprematismo bianco che si fa motore delle forze reazionarie. Davanti a questo quadro, le interpretazioni tradizionali del neoliberalismo rischiano di finire del tutto fuori quadro. Sono interpretazioni, infatti, del tutto dipendenti da una fase espansiva e “promissiva” del neoliberalismo, che poteva leggere le soggettività come soggette a un continuo incremento di produttività, a una certa effervescenza “desiderante”, certo captata poi dai dispositivi di prelievo e di messa a valore capitalistici. Nei termini del discorso di Viviano, questa interpretazione legittimerebbe evidentemente, almeno a una prima lettura superficiale, un’immagine post-edipica del neoliberalismo. Già il fatto di essersi concentrato sugli hikikomori, e quindi sul Giappone, permette a Viviano di indicare nella compresenza di autoritarismo e neoliberalismo il tratto principale del nostro presente, insistendo sulla somiglianza strutturale piuttosto che sulla retorica delle differenze assolute. La fase promissiva e “capacitante” del neoliberalismo è evidentemente superata, anche in un Occidente dove alle euforie post-politiche e incentivanti, in qualche misura anche “libertarie”, almeno nelle apparenze, è subentrato un duro *rappel à l’ordre*, un ritorno a casa incentrato dapprima sulla durezza delle politiche di austerità e della presunta eticità fondata sul debito/colpa, e in seguito sull’avanzata delle nuove (ed estreme) destre: le quali vivono più nell’ossessione autoritaria del vietare e sanzionare che in quella classicamente neoliberale.

In questo quadro in cui a elementi post-edipici di indebolimento dei riferimenti valoriali tradizionali si sovrappone l’emergere di richiami ul-

tranormativi, nel segno di una rinnovata presenza di legge, ordine e disciplina, gli hikikomori possono essere quindi letti da Viviano secondo una grammatica *doppia* e non necessariamente conciliabile. Restano comunque un caso specifico di produzione di soggettività neoliberale: la loro stanza è un tentativo di rifiuto rispetto alle forti richieste in termini di prestazione individuale da parte di una società che impone il principio di concorrenza non soltanto come principio di regolazione del mercato, ma anche come dispositivo di produzione di soggettività. In questo senso, si confermano ancora utilizzabili i riferimenti al dibattito sul neoliberalismo, a partire evidentemente dagli studi di Michel Foucault sulla governamentalità neoliberale. La letteratura sulla società della prestazione offre uno sfondo convincente all'interpretazione del comportamento degli hikikomori e permette a Viviano di mettere alla prova questi studi, elaborati evidentemente in un'ottica occidentale, all'interno di un quadro di riferimento differente, riuscendo così ad avere risultati interessanti anche nell'ambito specifico degli studi sulla governamentalità neoliberale e sulle resistenze che essa produce.

Allo stesso tempo, però, Viviano può approfondire il tema della “permanenza del Padre”, articolandolo nei termini di una sociologia giuridica e politica critica delle tendenze “decliniste”: il risultato è di mostrare in modo convincente che il neoliberalismo non è interpretabile come passaggio lineare da società fondate sulla sovranità e sulla disciplina a società costruite intorno a modalità di governo “minime”, limitate e liberali. Se ancora, e a questo punto forse è lecito il dubbio che la parola non sia più adeguata alla cosa, si vuole usare il termine neoliberalismo, il neoliberalismo può risultare compatibile con la conservazione di forti elementi disciplinari. E il capitalismo contemporaneo non “liofilizza” l'elemento del comando nella presunta orizzontalità della governance, ma lo mantiene e anzi lo radicalizza, in un rapporto sempre meno facilmente armonizzabile con il “libero scambio” e il mercato, mettendo anzi in discussione la stessa linearità storica del passaggio tra le forme “premoderne” delle gerarchie (a cominciare da razza e patriarcato) e la costruzione del mercato mondiale. Individualizzazione estrema e principio di prestazione, quindi, letti insieme al ritorno del comando e degli imperativi sovranisti, patriarcali e razzisti: questo è il quadro che emerge dall'analisi antideclinista di Viviano e dal suo rifiuto coerente di leggere come una successione storica lineare e senza permanenze e sovrapposizioni il passaggio tra società disciplinare e società del controllo, tra Edipo e post-Edipo.

Questa lettura all'incrocio tra sociologia e psicoanalisi non nasconde però l'obiettivo ultimo di questo lavoro, che si dà in realtà sul piano della metapsicologia e della teoria. Per Viviano è decisivo non tanto criticare le rappresentazioni decliniste sul piano delle fenomenologie sociali, quanto

contestarne direttamente la plausibilità teorica. Il suo argomento fondamentale, infatti, si muove su un piano di astrazione più alto e per molti aspetti decisivo: l'interpretazione declinista presenterebbe la crisi in quanto crisi dell'ordine simbolico in sé, non di un ordine simbolico specifico. Legge la crisi della Legge del Padre come un crollo della struttura: ma, ricorda Viviano (con una tenace professione di strutturalismo), la struttura, di per sé, non cade, anche se si trasformano radicalmente le relazioni di cui è composta. In questo caso, l'ordine simbolico paterno finisce non per declinarsi in un'assenza di struttura, ma in una permanenza di una struttura che non riesce più a permettere di creare nuove relazioni sociali, fossilizzando quelle vecchie. L'immaginare il declino dell'ordine simbolico in sé finisce invece per disarmarci: perché in questo modo non riusciamo ad afferrare il vero problema, che è saper "lavorare" in modo nuovo la struttura, invece di darla per declinante e rifugiarci nella nostalgia di un impossibile ritorno del Padre. Sapere di avere a che fare con la permanenza della struttura non è un atteggiamento conservatore, ma è al contrario quello che chiude la porta ai nostalgismi che piangono la morte del Padre, sognandone una impossibile restaurazione. Si tratta di affermarne, invece, una invadente permanenza, incapace ormai di produrre rapporti e relazioni sociali, e aprire il campo alla possibilità di "lavorare" la struttura simbolica in modo che riprenda a legare, a connettere e a produrre relazione in modo che siano valorizzate e non represses le nuove forme di soggettivazione. Si tratta di aprire gli spazi a questi nuovi processi, piuttosto che deprecare una società in cui la soggettivazione è diventata impossibile, se non nella chiusura reciproca e nella patologia.

Questo insistere sul dato dell'inaggrabilità della struttura è molto utile a reagire a troppo precipitose e "spontaneistiche" fughe in avanti sulle capacità delle nuove soggettività, una volta rotta l'"opprimente" sopravvivenza della struttura simbolica, di sviluppare nuovi rapporti sociali, nuove relazioni significative e, infine, sperimentazioni di nuovi corpi intermedi e nuove istituzioni. Tutto questo non può essere affidato solo a una totale immanenza degli incontri: può avvenire solo se le soggettività lavorano, insieme, a un orizzonte di possibilità che permetta questi nuovi incontri e questi nuovi concatenamenti. Su questo Viviano insiste, e fa bene. Occorre progetto, una nuova dimensione anche temporale, una capacità di futuro, non basta adagiarsi più o meno felicemente sulle sperimentazioni sul livello semplicemente "micro" e orizzontale. Occorre riaprire una qualche idea di totalità. Eppure l'insistere di Viviano su un'eliminabilità appunto "strutturale" della struttura non riesce a fuggire una certa impressione di formalismo. Se la morte del Padre non elimina certo il livello della struttura, della mediazione, di ciò che "rende possibile" il rapporto, è altrettanto certo che

quel livello ne esce certamente e radicalmente “criticato” nelle sue pretese di trascendenza. Non sarà più il richiamo a un impianto trascendentale della norma a rendere possibile il rapporto sociale: semmai, sarà la capacità di dar vita a nuovi rapporti trasformando le soggettività, criticando i dispositivi proprietari e di comando che le isolano, a rendere possibile un nuovo modo di pensare l’ “essere”, l’insieme, la totalità dei rapporti, o se proprio si vuole mantenere il nome augusto, la “struttura”. Lavorare in modo inedito la struttura e la sua legge significa sperimentare la possibilità di nuovi rapporti: quello che non può che andare in crisi insieme alla legge del Padre è il presupposto stesso per cui non esiste rapporto sociale, o, meglio, per cui le soggettività non sarebbero capaci di rapporto sociale se non passando per le tradizionali forme della civilizzazione, per forme di sublimazione o di castrazione. La crisi della legge del Padre comporta evidentemente anche un ripensamento radicale della forma stessa della struttura: e se Viviano ha ragione a ricordare che chi pensa nuove forme di rapporto sociale o nuove istituzioni sta comunque pensando forme e strutture, è altrettanto necessario essere capaci di pensare queste relazioni, queste forme e queste strutture come macchine e concatenamenti, anche come nuove forme di organizzazione, che non replichino la misura di trascendentalità delle istituzioni della sublimazione e della castrazione, ma sappiano sperimentare una nuova misura, non un nuovo ordine simbolico, seppur non-paterno, ma qualcosa di finalmente migliore dell’ordine simbolico.

INTRODUZIONE

Il Giappone sul divanetto

La cultura madre

La realtà sociale in quanto culturale va pensata, ed è pensabile, tramite l'utilizzo di segni analoghi al linguaggio. Come in quest'ultimo, ogni oggetto, per quanto particolare e unico possa essere, è inconcepibile – o meglio mal concepito – se preso individualmente, se creduto dotato di una sua essenza. L'animale umano, per quanto possa concepire come ovvia la sua quotidianità, vive in un mondo impregnato di significanti, cosicché ciò che potrebbe essere un mero movimento fisico può essere, ad esempio, un gesto di gentilezza, un'espressione di una passione, oppure un atteggiamento che si presenta estraneo al soggetto stesso e, per questa ragione, motivo tanto di preoccupazione quanto di curiosità. Di conseguenza, se si vuole «comprendere il nostro mondo sociale e culturale, non dobbiamo pensare a oggetti indipendenti ma a strutture simboliche, sistemi di relazioni che, conferendo un significato a oggetti e azioni, creano un universo umano»¹.

Dei due milioni di specie conosciute sul pianeta, l'essere umano, tramite la cultura, è l'unico a essersi insediato in ogni parte della Terra², installando le sue civiltà con i rispettivi disagi. È sulla scia di questi presupposti che Boas, nella sua opposizione al determinismo biologico, contribuisce a smantellare il concetto di razza, creando le fondamenta di quella che viene ricordata come la scuola di «Cultura e Personalità», i cui affiliati si propongono di rilevare le condizioni culturali che influenzano la personalità dei membri di una società: «secondo il loro postulato tutti i membri di una "società" [...] condividono, fin dalla prima infanzia, esperienze che portano alla formazione di una personalità propria»³.

In sintesi, è prendendo in considerazione la realtà sociale in cui i soggetti sono inseriti che si può comprendere il loro modo di agire, di pensare ed esperire. Tale verità, oltre a disfare il pregiudizio etnocentrico, porta non pochi a concludere e accettare un relativismo *tout court*, creando altrettanti pregiudizi e, quindi, altri problemi.

1 Culler J. (1977), *In Pursuit of Signs*, in *Daedalus*, Vol. 106, No. 4, p. 99 [le traduzioni di questo lavoro sono personali].

2 Robbins R.H. (2009), *Cultural Anthropology: A Problem-Based Approach*, *Antropologia Culturale*, UTET, Torino, 2009, p. 8.

3 Delière R. (1996), *Anthropologie de la famille et de la parenté*, trad. it., *Antropologia della famiglia e della parentela*, Borla, Roma, 2008, p. 214.

Cosciente di tale logica, Bollas tenta di eseguire un'analisi della cosiddetta mente orientale, evitando una ripartizione troppo semplicistica e ingenua del mondo. Se esiste una suddetta mente, per lo psicoanalista britannico, è perché migliaia di anni fa nella cultura indoeuropea si assiste a una scissione, la quale dà avvio a due modalità di pensare: una orientale e una occidentale. È possibile notare la diversità tra le due, ad esempio, nella composizione dei poemi, in quanto se in Oriente si tende a porre in risalto l'aspetto effimero della vita, gli istanti di questa, in Occidente si narrano invece l'astuzia e le intemperie che l'eroe deve affrontare con coraggio.

Così, nonostante i molteplici scambi che la Cina ha con viaggiatori provenienti da ogni dove, essa, come altri, mantiene un isolamento, se non geografico, culturale. Tale isolamento non dipende, dunque, da presunzione e non è neanche effetto di politiche, bensì è legato al fatto che gli orientali fondamentalmente pensano diversamente dagli occidentali.

Ciò sarebbe possibile non tanto perché esisterebbero menti diverse quanto, piuttosto, perché esistono diverse parti della mente. Le basi di questa differenza, che può presentarsi come assoluta, poggerebbero sull'inclinazione che gli orientali hanno verso l'ordine materno, differentemente dagli occidentali che propendono verso l'ordine paterno.

Il primo ordine riguarda le conoscenze comunicate al soggetto in quell'arco di tempo in cui esso è feto e neonato. Queste conoscenze consentono di presentare il mondo al nuovo arrivato, lasciando su di lui le prime incisioni. La madre, o chi incarna tale funzione, inserisce il bambino nelle sue relazioni, insegna tramite le sue azioni, i suoi movimenti, le sue gestualità, permettendo al piccolo di assumere le prime forme che lo governano e che gli permetteranno di stare tra gli altri.

Quanto avviene perdurerà e, in un'ottica di sviluppo, fungerà da *trait d'union* all'ordine paterno, contraddistinto da una comunicazione basata sul linguaggio e che dà la possibilità di assimilare le leggi della società.

Detto altrimenti, il pensiero orientale è contraddistinto dalle forme di relazioni preverbalì o non verbali, mentre quello occidentale si caratterizza per la preferenza delle espressioni verbali per consacrare sé stessi. Pertanto, si riscontra che il «pensiero orientale utilizza il linguaggio per creare possibili interpretazioni di significato e funziona in modo implicito piuttosto che esplicito. Il pensiero occidentale cerca definizioni lucide che siano esplicite e non siano aperte all'interpretazione»⁴. I due sistemi di pensiero appaiono non solo come l'uno l'inverso dell'altro, ma sembrano presentarsi anche come opposti, incompatibili tra di loro. La storia dell'uno è segnata dalla transitorietà, dalla caducità del singolo; la storia dell'altro

⁴ Bollas C. (2012), *China on the Mind*, trad. it., *La mente orientale. Psicoanalisi e Cina*, Raffaello Cortina, Milano, 2013, p. 14.

enfattizza la continuità, il perdurare, dove il tempo lineare è esperito non tanto per i suoi attimi, ma in base agli obiettivi che devono essere raggiunti, alle imprese compiute o che devono essere fronteggiate. Infatti, le due mentalità si palesano tramite le logiche delle lingue, in quanto, come ricorda Rygaloff, se da un lato si può far riferimento a «lingue personali (o soggettive), egocentriche, si ammetterà l'esistenza di lingue impersonali, e che tra queste possono figurare le lingue lococentriche. Il cinese e il giapponese potrebbero essere di questo ultimo caso»⁵. Queste lingue identificano il soggetto sempre in base alla situazione, alla relazione con l'altro; viceversa in Occidente si tende ad affermare l'identità, indipendentemente dal contesto. L'eternità del tempo è sempre declinata e vissuta in base al luogo, che dispone le relazioni e, quindi, definisce le varie identità, le quali hanno, così, una solidità provvisoria. Tale caratteristica, ricorda Nakagawa, si esteriorizza dal modo in cui le due mentalità analizzano gli eventi storici. In effetti, per gli storici europei: «sono gli individui che prendono l'iniziativa di intervenire nel corso della storia. Imbevuti come sono della tradizione giudaico-cristiana, concepiscono questo intervento sul modello, per così dire, dell'azione dell'Elohim, il Dio che “ha creato i cieli e la terra” e che dice: “Sia la luce!”. Un evento è dunque il risultato di un atto di volontà. Secondo l'analisi di Maruyama, invece, in Giappone nessun evento storico viene spiegato come prodotto di volontà individuali; la storia viene interpretata, per principio, come se:

- a) tutte le cose venissero in essere per sé stesse,
- b) in successione,
- c) con forza.

Spetta a ciascuno storico mettere l'accento su uno dei tre fattori della formula precedente»⁶.

Ciò che viene messo in risalto è il rapporto tra l'individuale e il collettivo, questione molto sentita, come testimonia la letteratura scientifica, ad esempio, in Cina, Corea e Giappone.

Nonostante tale tema non sia appannaggio del solo Oriente, ma all'inverso coinvolge ogni forma di cultura – si pensi ai vari studi antropologici, o al movimento anti-psichiatrico che ha messo al centro del suo discorso il rapporto che sussiste tra la famiglia e la politica – lo sforzo di Bollas, e non solo il suo, è quello di ritenere e dimostrare che la supposta mente orientale si è sviluppata proprio per fronteggiare il conflitto tra il soggetto e la società, conflitto che viene risolto tramite delle connessioni armoniose tra il mondo interno e il mondo esterno.

⁵ Rygaloff A. (1997), *Existence, possession, presence* (“être” et “avoir”), in *Cahiers de linguistique d'Asie orientale*, Vol. 1, p. 13.

⁶ Nakagawa H. (2005), *Introduction à la culture japonaise*, trad. it., *Introduzione alla cultura giapponese. Saggio di antropologia reciproca*, Bruno Mondadori, Milano, 2006, pp. 21-22.

Qui il sociale è avvicinato all'ordine materno, così come lo evoca Lao Tzu tramite il *Dao*, ma, nel farlo, non si può che fallire poiché le parole si presentano come inadeguate. Questo perché esso è una realtà incondizionata, ossia innominabile, in quanto se potesse avere un nome sarebbe un oggetto e, in quanto tale, una realtà condizionata e di per sé finita. Ma ciò non deve illudere: il discorso di Lao Tzu non si riduce a una mistica, o a un puro pensiero magico-religioso meramente speculativo, ma ben al contrario indirizza verso pratiche concrete, che mostrano il legame che sussiste tra la cosmologia, il governo e la cura del sé. Ogni agire che riguarda la propria soggettività coinvolge, sempre, la sfera politica e viceversa. La presenza di uno implica la presenza dell'altro e, infatti, *dao* vuol dire anche «via che conduce al conseguimento di qualcosa»⁷.

Il richiamo alle teorie psicoanalitiche diventa forte, in particolar modo se si fa riferimento a Winnicott, partendo dalla constatazione che non può esistere il bambino in quanto essere a sé stante, ma che per descrivere e analizzare quest'ultimo lo si deve sempre riferire a qualcuno. Un bambino non può esistere autonomamente, ma egli è sempre parte del rapporto con chi detiene la funzione materna. In questo modo, Winnicott mostra la differenza che sussiste tra la madre in quanto oggetto sessuale, così come Freud l'ha scoperta e delineata, e la madre-ambiente. Così, si possono usare i concetti di madre-oggetto e di madre-ambiente per cogliere la differenza che esiste per l'infante fra i due aspetti della cura e cioè «fra la madre come oggetto, proprietaria dell'oggetto parziale che può soddisfare i suoi bisogni urgenti, e la madre come persona che allontana l'imprevedibile e che fornisce attivamente l'assistenza nella manipolazione e nel trattamento in genere»⁸.

Detenere la funzione materna implica, quindi, anche iniziare il bambino al mondo degli oggetti, a relazionarsi con questi. Ed è in questa occasione che si viene a creare ciò che Bollas ha definito inconscio ricettivo, quello spazio mentale in cui risiedono questi primi incontri con questi oggetti e i rispettivi desideri e sentimenti. Ciò forma la matrice dei desideri, in quanto tale conoscenza «inizia con le origini del nostro universo quando siamo all'interno della madre e continua più intensamente durante il primo anno di vita. Saremo sempre influenzati, in parte, dall'inconscio ricettivo, ma non più di quanto accada durante i primi anni, quando si forma il sé»⁹.

Lao Tzu si rivolge alla vita che è stata vissuta nell'ordine materno, la mette in risalto affinché si possa vedere la sua centralità, affinché si possa

7 Tzu L. Andreini A. (a cura di) (2018), *Daodejing. Il canone della via e della virtù*, Einaudi, Torino, p. XXXIV.

8 Winnicott D.W. (1963), *The development of the capacity for concern*, in, *The maturational processes and the facilitating environment*, trad. it., *Lo sviluppo della capacità di preoccuparsi*, in *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando, Roma, 1963, p. 92.

9 Bollas C. (2013), *La mente orientale. Psicoanalisi e Cina*, op. cit., pp. 85-86.

seguire la sua via. Ma tale via non viene di solito perseguita o proseguita e, seguendo il discorso di Bollas – cercando quindi di delineare e illustrare la mente orientale – si può sostenere che Confucio ne prende atto. Si può affermare, quindi, che se con il primo filosofo si ha la possibilità di poter scrutare la realtà incondizionata, la forma che definisce le relazioni e i pensieri, il secondo, invece, ha ben presente la fine delle illusioni infantili, infrante da una legge che le proibisce perché essa esorta il soggetto a partecipare alla vita sociale, a stare ai suoi costumi. Insomma, è come se egli prendesse atto del risveglio edipico e del conflitto che questo comporta. Non può fare a meno di constatare che, alla fine, la società è governata dai riti, questi, disposti dall'ordine paterno, dal suo subentrare sul materno. La soluzione confuciana al conflitto – o meglio, la sua strategia affinché quest'ultimo non si sviluppi – sarebbe allora quella di una organizzazione sociopolitica basata sulla pietà filiale. Prima che il conflitto possa instaurarsi, avviene tutta una operazione affinché si costituiscano sottomissione e dedizione al padre. Detto altrimenti, la fase edipica porta il soggetto alla subordinazione all'autorevolezza paterna. Come disse il Maestro You, «un uomo che rispetta i genitori e i più anziani sarà difficilmente portato a sfidare i superiori. Un uomo che non ha tendenza a sfidare i superiori non fomenterà mai la ribellione. Il gentiluomo opera alla radice. Quando la radice è salda, la Via si rivela. Il rispetto dei genitori e dei più anziani è la radice dell'umanità»¹⁰.

In sintonia con lo spirito del suo tempo, Confucio si preoccupa principalmente della politica, di una politica che sappia mettere in armonia cosmo e società. Per tale motivo risulta fondamentale rispettare con rigore i riti. Colui che governa, infatti, deve essere sempre capace non solo di conservare, ma anche di incentivare la riproduzione dei riti e della musica.

Secondo Bollas, ciò che caratterizza la mente orientale, ossia l'ordine materno, può essere letto soprattutto nei non detti del filosofo cinese. Questa importante tendenza, che si ritrova in particolare nel vuoto in pittura e in architettura, così come nell'utilizzo del silenzio nella musica, è una inclinazione accentuata della cultura cinese. Non a caso Confucio considera che quando si approda a una riflessione densa e ricca non può che emergere il silenzio. Infatti, colui che è riuscito a disporre della virtù assoluta, suprema, è restio a parlare, tanto che il suo miglior discepolo parla così poco che, chi non lo conosce, può scambiare per un idiota. Ma tale mutismo, che egli insegnava a raggiungere, non esprime un disinteresse per determinati argomenti. Al contrario, Confucio «non negò la realtà di quel che è al di là delle parole, si limitò a mettere in guardia contro

¹⁰ Leys S. (2016), *I detti di Confucio*, Adelphi, Milano, p. 37.

la stupidità dei tentativi di raggiungerla con le parole. Il suo silenzio era un'affermazione: *c'è un regno del quale non si può dire nulla*¹¹.

Non sorprende, quindi, sapere che diversi studi sociopsicologici, avvenuti nel secondo dopoguerra in Cina, rileva che i bambini figli di tale cultura risultano avere una fase orale non solo più lunga ma anche più intensa, a differenza del complesso edipico, il quale si configura come una sottomissione alla figura paterna, piuttosto che nel conflitto verso quest'ultima¹².

Il pensiero confuciano si è diffuso in tutta l'Asia orientale e ciò permette di scorgere meglio come l'Oriente, esattamente come l'Occidente, nonostante si caratterizzi per essere governato dall'istituzione del paterno, si differenzi da quest'ultimo. Il segno della differenza risiede nel fatto che il primo mantiene vivi il prestigio e l'importanza della forma sul contenuto, del preverbale sul verbale. Nell'impossibilità di poter ricordare, causa rimozione, gli assiomi materni – i suoi gesti, il suo ritmo, la sua sonorità – questi continuano a vivere nelle singole soggettività. Con un linguaggio winnicottiano, se «Lao Tzu si occupa della vita privata del vero sé e Confucio della formazione di un presunto falso sé, possiamo vedere nella lunga, lenta evoluzione di queste due filosofie un'integrazione all'interno della mente orientale di ciò che è profondamente privato ed emotivo con ciò che è sociale e controllato»¹³.

Tale tratto sarebbe presente nelle culture dell'Asia orientale, le quali nelle loro diversità danno, appunto, valore alla dimensione non verbale. Detto diversamente, queste ultime tendono a parlare del soggetto sempre in rapporto con il sociale, mentre l'Occidente si concentra a trasmettere i pensieri delle singole soggettività. Da una parte la forma, dall'altra il contenuto.

Lo psicoanalista nipponico Takeo Doi, tramite l'utilizzo del concetto di *amae*, rende ancora più esplicita tale differenza, tale declinazione della mente. Egli, infatti, esamina nel dettaglio quello che presenta come il carattere giapponese. La diversità assoluta di questo – differenza non solo tra l'Oriente e l'Occidente, ma tra il Giappone e il resto del mondo – proverebbe dal rapporto madre-bambino. L'*amae* è l'amore passivo, come *ameru* qualcuno significa dargli un amore incondizionato. Così, la mente giapponese è portata a occuparsi e a preoccuparsi dell'altro, senza che qualcuno chieda esplicitamente di farlo. Pertanto, gli psicoanalisti giapponesi hanno constatato che questo rapporto ha prolungato radicalmente «le modalità

¹¹ *Ivi*, p. 32.

¹² Kirsner D., Snyder E. (2009), *Psychoanalysis in China*, in, Akhtar S. (a cura di) *Freud and the Far East: Psychoanalytic Perspectives on the People and Culture of China, Japan, and Korea*, trad. it., *La psicoanalisi in Cina*, in, *Freud e l'estremo Oriente. Prospettive psicoanalitiche per le popolazioni e le culture di Cina, Giappone e Corea*, O Barra O, Milano, 2017, p. 81.

¹³ Bollas C. (2013), *La mente orientale. Psicoanalisi e Cina*, op. cit., p. 108.

dell'ordine materno nella vita quotidiana. Osamu Kitayama e altri hanno commentato come questa forma profonda e duratura di essere e relazionarsi abbia posticipato – anzi modificato – il classico conflitto edipico che rappresenta un importante punto di riferimento per la mente occidentale»¹⁴.

La psicoanalisi con il kimono

L'era Meiji segna non solo la riapertura del Giappone al mondo, ma anche la sua entrata nella modernità e, con essa, una grande diffusione dei saperi occidentali. A partire da quel periodo, infatti, sono stati molti i giapponesi inviati all'estero per studiare le varie dottrine, affinché potessero essere conosciute e assimilate. Nel caso del ministero dell'Educazione, l'obiettivo è quello di ispirarsi ai vari sistemi europei e americani per fondare un'istituzione educativa giapponese. Tra le discipline importate vi è anche la psicologia, la quale, a partire dal 1867, è stata elaborata principalmente come una teoria per l'educazione. Così venne inaugurato il primo corso di psicologia, all'Università di Tokyo, nel 1873, la cui cattedra fu presieduta dal filosofo e sociologo Toyama Masakazu. Colui che però viene riconosciuto come il fondatore della psicologia giapponese è Motora Yujirō, il quale aveva studiato con Stanley Hall alla Johns Hopkins University. Egli, infatti, con la collaborazione di un suo allievo, Matsumoto Matatarō, allievo di Wundt, non solo diede l'avvio al primo laboratorio di psicologia sperimentale, ma riuscì anche a creare, negli anni Venti, la Japanese Psychological Association.

Si deve aspettare, però, la fine della Seconda Guerra Mondiale per assistere a una espansione della disciplina. Se prima di allora vi era stato un lungo blocco degli scambi culturali, con il secondo dopoguerra, nonostante la miseria e le grandi sofferenze che affliggevano il paese, i vari intellettuali ricominciarono a viaggiare all'estero per formarsi. In contemporanea, si diede inizio a una massiccia ricostruzione e al ripensamento delle istituzioni scolastiche e universitarie, basandole sui principi di democrazia americana. Le nuove leggi che si andavano configurando sull'educazione posero la psicologia infantile, dell'adolescente e dell'educazione alla base dell'insegnamento¹⁵.

Questa nuova concezione dell'insegnamento ha fatto crescere la domanda di psicologi, i quali, di conseguenza, continuano sempre più a essere specializzati in educazione e in pedagogia. Tale tendenza non può che aumentare, visto che in parallelo al forte sviluppo economico si è assistito

¹⁴ *Ivi*, p. 173.

¹⁵ Fumino Y. (2005), Establishment of new universities and the growth of psychology in postwar Japan, in *Japanese Psychological Research*, Vol. 47, No. 2, p. 145.

anche al *baby boom*. Nonostante altre branche della psicologia vadano via via sempre più sviluppandosi, come la psicologia clinica, la discendenza educativa persiste e rimane ancora oggi. Per questo, si può «considerare che la crescita della professione dello psicologo clinico, e quella della psicologia clinica in quanto disciplina, siano dunque intrinsecamente legate alla istituzionalizzazione del sistema di consulente scolastico, che si è diffuso in modo considerevole tra il 1995 e i nostri giorni»¹⁶.

Ma una figura in particolare ha caratterizzato la psicologia clinica giapponese, ossia Kawai Hayao. Oltre a essere professore all'Università di Kyoto, nominato nel 2002 dal primo ministro Koizumi Jun'ichirō come capo degli affari culturali, è stato uno psicoterapeuta che ha combinato le pratiche junghiane con diverse forme di buddismo, riscuotendo non poco successo. Egli era molto vicino allo scrittore Murakami Haruki, che a suo dire il solo a poterlo realmente capire: «parliamo lo stesso linguaggio. Noi andiamo su dei registri diversi – lui in psicologia, io come romanziere – a cercare ciò che c'è di più profondo nell'anima umana»¹⁷.

Lo psicoterapeuta giapponese ha contribuito a diffondere l'idea che sia lo stato di coscienza sia il rapporto con l'inconscio degli occidentali siano diversi da quelli giapponesi¹⁸. Questo perché l'Io occidentale avrebbe una funzione di taglio, separa qualsiasi cosa, al contrario dell'Io nipponico che «ha la forza di “contenere” senza “tagliare”»¹⁹. Questa opposizione diventerebbe chiara, a suo dire, analizzando i sogni, i quali permetterebbero al soggetto di ritrovarsi nella propria cultura e, quindi, di ritrovarsi nei miti e nelle leggende.

Seppur Kawai tragga queste conclusioni facendo riferimento soprattutto alla sua analisi personale, estende questo discorso a tutti i giapponesi. Non a caso, egli è visto come uno dei più importanti rappresentanti del *nihonjin-ron*, detto altrimenti dell'identità giapponese. Per comprendere come tale narrazione funzioni nella sua teoria e terapia, basta fare riferimento al suo primo paziente, un ragazzo di tredici anni, il quale si trova in una situazione di assenteismo scolastico. In una seduta, l'adolescente gli racconta un sogno che ha fatto: «stavo camminando in un campo con un trifoglio più grande di me. In seguito c'era una grande spirale o vortice di carne. Sono quasi stato trascinato al suo interno. Mi sono svegliato nel terrore»²⁰. L'interpretazione di Kawai presenta questo vortice che tende a mangiare ogni cosa, rigenerandosi, e simbolizza l'archetipo della Madre. Quest'ultimo lo si ritroverebbe anche, ad esempio, nelle figure della dea

16 Tajan N. (2017), *Génération Hikikomori*, l'Harmattan, Parigi, p. 41.

17 Pons P. (2013), *Murakami joue le jeu de la célébrité*, www.lemond.fr, 9 maggio 2013.

18 Kawai H. (20089), *Buddhism and the Art of Psychotherapy*, Texas A&M University Press, College Station, p. 34.

19 *Ivi*, p. 21.

20 *Ivi*, p. 24.

della Terra-Madre del Giappone, ma, inoltre, rappresenterebbe l'impotenza del paziente di fronte a sua madre, la quale lo assorbirebbe. Kawai è senza perplessità: «quando ho ascoltato il sogno di questo ragazzo, ho intuitivamente riconosciuto che c'era una costellazione della Grande Madre negativa dappertutto in Giappone. Non solo lui, ma tutto il Giappone – me compreso, ovviamente – è sotto l'influenza della Grande Madre. Penso che una delle sue manifestazioni sia la diffusione dell'assenteismo scolastico»²¹.

Si nota come la sua teoria mira a determinare, a prescrivere ciò che è giapponese e ciò che non lo è. Il suo pensiero si rivela una narrazione che definisce l'identità giapponese, differenziandola da ogni altra. Senza dubbio, tale pratica elaborata tramite delle coordinate che si rifanno tanto allo junghismo quanto al buddismo ha degli effetti, sia sui soggetti che si recano in terapia, sia su coloro che – tramite la diffusione di questi discorsi – ne vengono influenzati. Non a caso, «si tratta di una pratica che utilizza la suggestione e richiama degli elementi di ordine religioso al suo interno, tramite dei protocolli [...] e delle interpretazioni»²².

Ma la psicoanalisi in Giappone non nasce solo sotto il segno della psicologia di matrice junghiana. Infatti, già nel 1907 appare un libro di stampo psicoanalitico sui sogni, scritto da Ishibashi Gaha, mentre nel 1912, due psicologi si rifanno direttamente a Freud: Otsuki Kaison, che illustra il metodo psicoanalitico, spiegando come mira, tramite l'associazione di idee, a constatare le attività psichiche rimosse, e Kimura Hisaichi, il quale presenta la psicoanalisi come un metodo scientifico che porta alla guarigione dell'isteria tramite esplorazione – simile a un metodo investigativo – dei pensieri, al fine di svelare un segreto che il soggetto ha nascosto. Nonostante, però, questa rapida diffusione della psicoanalisi, essa non viene apprezzata a pieno in quanto, nonostante le numerose traduzioni, queste vengono elaborate così velocemente da risultare superficiali. Non c'è da meravigliarsi della reazione giapponese, «perché, durante la modernizzazione massiccia della civiltà e dell'industria del paese che è iniziata nel 1868, tutto è successo con una velocità formidabile e gli intellettuali avevano il furore di conoscere, nulla scappava a loro rispetto alle novità delle scienze occidentali»²³.

Probabilmente, i lavori più importanti di quel periodo sono quelli di Ueno Yoichi e Kubo Yoshiteru. Entrambi, durante un'esperienza alla Clark University, si imbattono in Stanley Hall e, influenzati dal suo insegnamento, vengono attratti dalla psicoanalisi. Così, di ritorno in Giappone,

²¹ *Ivi*, p. 25.

²² Tajan N. (2017), *Génération Hikikomori*, op. cit., p. 58.

²³ Tsuiiki K. (2006), *La psychanalyse au Japon. Entretien avec Kosuke Tsuiiki*, in *Psychanalyse*, 3, No 7, p. 70.

il primo inizia «il primo profilo sistematico della psicoanalisi»²⁴, mentre il secondo, insegnante alla Hiroshima Bunri Daigaku, «pubblica nel 1917 un'opera su *Il metodo psicoanalitico* largamente ispirata all'approccio americano»²⁵.

Da lì a poco Freud viene citato in ogni dove, in particolar modo dai sessuologi, che semplicizzano e volgarizzano la sua teoria, presentandola come pansessualismo. Ma, tra il 1929 e il 1933, l'attenzione si sposta principalmente su tre figure.

Laureato in lettere, Otsuki Kenji è probabilmente lo psicoanalista più audace, nella prima generazione del freudismo nipponico, che pubblica e traduce opere psicoanalitiche. I primi testi si presentano, prevalentemente, orientati su due assi: quello educativo, improntato alla correzione dei difetti di carattere e al lavoro sulla presunta immaturità dei soggetti giapponesi, con lo scopo di orientare il paziente – in altre parole, conformarlo alla figura del terapeuta – e farlo identificare con un assoluto, quale la Natura, la Madre, il Giappone, perché questi sono delle entità ideali che permettono di trovare il vero sé; quello religioso, in quanto l'analista si presenta come un nuovo dio che permette di percorrere la strada che porta al Nirvana²⁶.

Yabe Yaekichi è il primo cittadino del Sol Levante a essere stato non solo analizzato, ma a diventare anche analista titolare dell'IPA. All'età di sedici anni parte per gli Stati Uniti dove consegue gli studi in psicologia e, di rientro in Giappone in seguito alla vittoria della guerra contro la Russia, inizia a lavorare al ministero delle ferrovie dello Stato, come psicologo. Ma allora sorge una domanda: «uno psicologo al ministero delle ferrovie dello Stato? È un mistero. Si dice che faceva delle ricerche sull'efficacia del lavoro dei ferrovieri, o sui disturbi psicologici dovuti agli incidenti ferroviari. Non se ne sa di più. Ma un curioso *tyché* avviene all'interno di questo ministero dove si trovava a lavorare ugualmente Kenji Otsuki! Quale treno è passato nel destino della nostra storia, affinché una delle due correnti freudiane giapponesi dell'anteguerra sia nata nel ministero che si occupava del simbolo stesso della nuova industria del giovane Giappone moderno?»²⁷. Lo stesso ministero, inoltre, invia Yabe in Inghilterra, dove ha la possibilità sia di iniziare un'analisi con Edward Glover, sia di seguire delle lezioni tenute da Ernest Jones. Ma la durata del soggiorno è limitata, così il periodo d'analisi non dura più di tre mesi, mentre le lezioni che può seguire non sono più di una decina. Nonostante queste difficoltà, anzi, riconoscendo l'eccezionalità del

24 Okonogi K. (2009), *La psicoanalisi in Giappone*, in Akhtar S. (a cura di), *Freud e l'estremo Oriente. Prospettive psicoanalitiche per le popolazioni e le culture di Cina, Giappone e Corea*, op. cit., p. 21.

25 Claire V. (1997), *La psychanalyse selon Ajase*, in *Ebisu*, No 15, p. 31.

26 *Ivi*, p. 33.

27 Tsuike K. (2006), *La psychanalyse au Japon. Entretien avec Kosuke Tsuike*, op. cit., p. 72.

caso, Yabe viene ammesso all'IPA. Questa decisione non è, però, né un atto di carità né un gesto di pietà. Si tratta proprio di eccezionalità, perché nel poco tempo a sua disposizione lo studioso nipponico si fa conoscere per la sua lucidità, al punto che lo stesso Jones ne rimane colpito. Oltre a ciò, Yabe ha anche l'occasione di incontrare personalmente Freud, il quale è molto compiaciuto per aver ricevuto la traduzione del suo *Al di là del principio di piacere* – scritto che riceve ancora troppo poco successo tra la sua cerchia di discepoli – fatta da un allievo di Yabe.

Così, ritornando a Tokyo, Yabe ha la possibilità di creare, facendola poi riconoscere dall'IPA, la *Japan Psycho-Analytical Society*, alla quale Otsuki si affilia, creando la prima corrente freudiana nipponica. Yabe si dimostra uno psicoanalista molto serio, creando una clinica residenziale all'interno della quale accoglie i suoi pazienti, a cui si dedica ogni giorno, compresa la domenica. Ciò non basta per essere apprezzati e accettati dall'élite, perché il primo psicoanalista giapponese dell'IPA non è un medico.

Marui Kiyoyasu invece lo è. Psichiatra, durante uno stage alla Johns Hopkins University, studiando con Adolf Meyes, nota l'influenza che la psicoanalisi esercita sulla psichiatria statunitense. Durante questo soggiorno, intraprende un'analisi con Paul Federn e, al suo ritorno, in quanto professore dell'Università di Tohoku, pone al centro delle sue lezioni di psichiatria la psicoanalisi. Questo fa dei suoi studenti «la prima generazione di psichiatri giapponesi a orientamento psicoanalitico, noti collettivamente come la Scuola di Tohoku»²⁸. Nella fiera di essere l'unico vero scienziato a usare la psicoanalisi nel suo paese, evita di unirsi al gruppo formato da Yabe e Otsuki, e crea un'altra branca locale dell'IPA, la *Sendai Psycho-Analytical Society*.

Queste due istituzioni, nonostante siano due ramificazioni della stessa associazione, «sono di colori ben diversi: il gruppo di Yabe riunisce principalmente dei non universitari, mentre quello di Marui ingloba degli universitari, soprattutto degli universitari di medicina»²⁹. Marui pubblica manuali di psicoanalisi mostrando la sua importanza per spiegare la formazione dei sintomi, tanto nevrotici quanto psicotici, ma, nello spiegare ciò, non si dedica alla comprensione della sessualità dell'inconscio, ritrovandosi impotente davanti al transfert e alle resistenze dei pazienti. Insomma, non solo la tecnica si dimostra in tutti i suoi limiti, ma anche la teoria si rileva completamente sbagliata.

La psicoanalisi, in una versione certamente peculiare, si diffonde e diversi intellettuali dell'epoca la utilizzano come lente di interpretazione per analizzare gli oggetti del loro campo di lavoro. La guerra tra i medici e i

28 Okonogi K. (2009), *La psicoanalisi in Giappone*, in Akhtar S. (a cura di), *Freud e l'estremo Oriente. Prospettive psicoanalitiche per le popolazioni e le culture di Cina, Giappone e Corea*, op. cit., p. 23.

29 Tsuiiki K. (2006), *La psychanalyse au Japon. Entretien avec Kosuke Tsuiiki*, op. cit., p. 74.

laici, come un po' ovunque questa giovane scienza è introdotta, si fa viva e gli psichiatri, per marcare la loro differenza, contribuiscono non poco a rivisitare, rimodellare e conformare la psicoanalisi alla presunta mentalità giapponese. Eliminando gli elementi sentiti come perturbanti, essa è buddista, o meglio, nipponizzata. In questo lavoro di addomesticamento del pensiero psicoanalitico si osserva quanto: «non si parla più di sessualità infantile, né di pulsione di morte e ancora meno di castrazione; l'umanesimo buddista sarà il punto di riferimento più sicuro per servire gli interessi sociali e politici nel campo della salute mentale [...] essa sarà destinata a perdere il suo carattere rivoluzionario o perturbante e a iscriversi nel movimento generale che tenta di sviluppare una presa in carico dei malati domandando loro di essere responsabili e rinforzando il sentimento di debito verso l'altro»³⁰.

In questo movimento, i limiti della teoria di Marui si fanno sempre più evidenti ai suoi discepoli, i quali lo seguono e lo sostengono sempre meno. Nella messa in discussione del suo metodo, un suo allievo, senza abbandonare lo spirito di addolcimento della scienza freudiana, viene preso sempre più in considerazione: Kosawa Heisaku. L'importanza che egli riceve è tale che alcuni lo considerano il padre della psicoanalisi in Giappone, l'ennesimo. Se però si arriva ad affermare ciò, ancora una volta, non è perché vi è un'ignoranza generale di quanto sia accaduto. Tale affermazione può essere presa come vera, infatti, non perché si omette la storia del pensiero psicoanalitico giapponese, ma perché l'allievo di Marui crea le fondamenta di una teoria che, ancora nel XXI secolo, è sentita viva, per quanto mutata.

Insoddisfatto della teoria e della pratica fino a quel momento insegnategli, Kosawa lascia il paese con l'intento di apprendere senza mediazioni il metodo psicoanalitico e si reca all'Istituto Psicoanalitico di Vienna, dove svolge un'analisi con Richard Sterba e una supervisione con Paul Federn. Nello stesso periodo incontra Freud, al quale presenta le basi teoriche del complesso che, per lo psicoanalista nipponico, starebbe alla base della mentalità giapponese, ossia del complesso di Ajase, che si contrappone a quello occidentale edipico. A differenza di Yabe, che sa entrare in sintonia con il padre della psicoanalisi, la formulazione che adesso gli viene esposta non gli procura alcun grande interesse.

Di ritorno in Giappone, nel 1933, Kosawa lascia definitivamente il gruppo di Marui e apre una propria clinica a Tokyo, iniziando a praticare la terapia psicoanalitica così come l'aveva elaborata. Sebbene sia in arrivo la Seconda Guerra Mondiale e, con essa, il patto Roberto, egli porta avanti il suo lavoro, malgrado le difficoltà che gli vengono presentate. L'alleanza

30 Claire V. (1997), *La psychanalyse selon Ajase*, op. cit., p. 35.

con la Germania nazista, infatti, mette in cattiva luce la psicoanalisi, perché ritiene tale «psicoterapia un pericoloso sistema di pensiero ebraico. Kosawa [è] tenuto costantemente sotto sorveglianza da un reparto speciale della polizia. Ciò nonostante, [continua] a praticare privatamente durante tutto il periodo della guerra»³¹.

Con la fine del conflitto, gli Stati Uniti invadono letteralmente la cultura giapponese, influenzando radicalmente la società e le sue istituzioni, comprese, quindi, la psicologia e la psichiatria. In questo grande cambiamento, si crea una generazione di psichiatri che segue l'orientamento dinamico americano³² e, di conseguenza, in gran numero chiedono a Kosawa di intraprendere con lui un'analisi. In altre parole: «la psicoanalisi giapponese è diventata *U.S. orientated* [...]. L'America è allora diventata, per così dire, un Super-io della nostra nazione, perché sono loro, gli americani, che hanno salvato l'imperatore Hiroito, malgrado la sua evidente responsabilità rispetto alla Guerra, e ciò per fare del Giappone uno sbarramento contro i comunisti sostenuti dalla molto minacciosa URSS di Stalin!»³³

Questa americanizzazione, però, non fa perdere la peculiarità, la riformulazione che la psicoanalisi aveva assunto prima della guerra. Se Freud, ormai, è letto solo attraverso le categorie dell'*ego psychology* – fondata sull'ipotesi di una potenziale integrazione tra il soggetto a una società e «dopo il 1970, a una identità sessuale, a una differenza (follia, margine), a un colore, a una etnia»³⁴ – queste sono utilizzate per dare più consistenza alla riscrittura della psicoanalisi che si diffonde in Giappone. Su questa scia molti analisti giapponesi si recano per la propria formazione alla Menninger Clinic, Kansas, tra cui Doi Takeo, celebre per la sua formulazione e diffusione dell'*amae*, il cuore, a suo dire, della mentalità giapponese. Detto diversamente, questa teorizzazione, popolarizzata e acclamata a livello internazionale, è diventata il «capolavoro della sciocchezza analitica»³⁵. L'americanizzazione va di pari passo con la ricostruzione del Giappone, chiedendo ai suoi professionisti della salute mentale di riformare lo spirito dei suoi cittadini, gli stessi che vengono educati all'ideologia ultra-nazionalista. Così, la psicoanalisi si presenta come un utile strumento per svolgere questo compito.

Seppur la Scuola di Kosawa non sia l'unico filone psicoanalitico presente sul territorio, è questo a occupare il centro della scena. Il metodo che

31 Okonogi K. (2009), *La psicoanalisi in Giappone*, in, Akhtar S. (a cura di), *Freud e l'estremo Oriente. Prospettive psicoanalitiche per le popolazioni e le culture di Cina, Giappone e Corea*, op. cit., p. 25.

32 Va sottolineato che in Giappone la psichiatria ha stretto fin da subito un forte legame con la psichiatria tedesca, sia con il suo orientamento kraepeliniano, sia con l'orientamento fenomenologico, il quale, anche se si oppone alla nosologia classica, non collabora nemmeno con il freudismo.

33 Tsuiiki K. (2006), *La psychanalyse au Japon. Entretien avec Kosuke Tsuiiki*, op. cit., p. 78.

34 Roudinesco È., Plon M. (2011), *Dictionnaire de la psychanalyse*, Fayard, Paris, p. 367.

35 Tsuiiki K. (2006), *La psychanalyse au Japon. Entretien avec Kosuke Tsuiiki*, op. cit., p. 78.

viene insegnato è una sintesi di vari orientamenti, quali quello di Reich, Ferenczi, Klein e Anna Freud. Ma ciò che viene messo in luce è «l'importanza della relazione madre-bambino che provoca una regressione più rapida nei pazienti giapponesi rispetto agli occidentali: per distinguere il problema centrale dei giapponesi, egli parla del “complesso di Ajase” come di una colpa pre-edipica fondamentale nelle patologie che incontra»³⁶.

Diventa chiaro il motivo per cui Kosawa è sentito come padre della psicoanalisi nipponica, cioè per la sua capacità di dare un'interpretazione originale dei conflitti psichici. Oltre a questo, è visto come colui che, effettivamente, rende possibile un dialogo tra Oriente e Occidente, ossia tra il pensiero buddista e quello giudaico-cristiano. Egli, infatti, senza rinunciare ai «principi dell'universalismo freudiano, porrà le basi di una ricerca comparativa sulle differenze tra la famiglia giapponese e la famiglia occidentale, e propone di interpretare i miti della Grecia antica, tanto commentati da Sigmund Freud, alla luce delle leggende buddiste»³⁷.

Tale racconto rientra a pieno titolo nelle ricerche sulla mitologia, che psicoanalisti come Otto Rank hanno compiuto, rafforzando ancora di più la tesi freudiana del romanzo familiare. Infatti, tale espressione indica una costruzione fantastica che il soggetto compie modificando i legami genealogici della propria famiglia, dando a questa tutt'altra storia da quella comunemente raccontatagli. Se, quindi, con tale esposizione il bambino si libera della sua famiglia d'origine per affidarsi a un'altra più conforme al suo desiderio, laddove nel mito è la famiglia stessa che abbandona il piccolo, accolto da una famiglia adottiva³⁸, allora Ajase non può che consolidare l'argomentazione del padre della psicoanalisi. Per questo motivo, Kosawa utilizza tale mito per definire ciò che nomina il complesso di Ajase, ossia la dipendenza del figlio dalla madre. Questo tipo di legame – dipendenza, sottomissione, disciplina, sacrificio – si troverebbe alla base dell'organizzazione familiare giapponese³⁹.

L'Edipo del Sol Levante, Ajase, sarebbe quindi diverso da quello occidentale, perché non si fonda sul senso di colpa sorto dal parricidio, ma, al contrario, sulla colpevole e ostile dipendenza che i figli provano verso la loro madre.

I primi anni di vita, in Giappone, sono effettivamente caratterizzati da una grande indulgenza verso il bambino. Spesso, ad esempio per lavoro, il padre si trova lontano, fisicamente assente, e riesce a essere presente solo con discontinuità. È la madre che, di solito, si dedica completamente alle cure del bambino, creando una simbiosi con lui e, per controllarlo, evita

36 Claire V. (1997), *La psychanalyse selon Ajase*, op. cit., p. 37.

37 Roudinesco È., Plon M. (2011), *Dictionnaire de la psychanalyse*, op. cit. p. 863.

38 *Ivi*, p. 864.

39 Pinguet M. (1983), *L'Oedipe japonais*, in, *Le Débat*, 1 No 23, p. 47.

di utilizzare punizioni per non entrarci in conflitto. Piuttosto che interdire direttamente il desiderio del figlio, ella lo ammonisce avvertendolo, facendogli immaginare cosa mai possano dire gli altri se continuasse ad avere un determinato atteggiamento. La madre, mettendo in guardia il piccolo affinché non venga deriso, cioè mettendo in causa sia i rischi esterni che lo sguardo dei terzi dimostra «implicitamente la sua solidarietà con il bambino: non è la collera di mamma che è da temere, non è davanti a lei che si rischia di avere vergogna ma davanti a tutti gli altri, e prima di tutto davanti al padre. [...] Alla vergogna si lega la colpa, in questo svegliarsi del Super-io giapponese».

Se quindi, per qualche azione commessa dal piccolo, è necessario scusarsi, sarà lei, la madre, a farlo al posto suo, cercando di fargli riconoscere e ricordare che è lei ad assumersi la responsabilità di quanto è accaduto, che è lei a ricoprirsi di vergogna. Questa tipologia di educazione fa in modo che l'aggressività del soggetto trovi poche possibilità di potersi scaricare sugli oggetti esterni e venga invece, ritenuta e contenuta, creando sentimenti di responsabilità e di ansia. La colpa sarebbe incontrata, per il bambino giapponese, senza uscire dal rapporto duale con la madre, così come la gelosia edipica gli sarebbe, in larga parte, evitata.

Rispetto alle norme educative occidentali incentrate sulla punizione e sulla separazione, che pongono il soggetto davanti alla autorità, alla legge castrante, al padre che sa intervenire affermando ciò che è possibile fare e ciò che non è possibile, quelle nipponiche sarebbero più delicate: svezzamento tardivo, controllo degli sfinteri incorporato senza punizioni o castighi.

Se queste pratiche non eludono di certo l'Edipo, la declinazione giapponese sarebbe più mite in quanto questo è immerso nella simbiosi madre-bambino. In Occidente il lassismo edipico è giudicato pericoloso: «la simbiosi con la madre ci appare di natura a stringere dei legami di alienazione che i nostri dogmi individualistici ci fanno temere. La nostra scuola di genitori colpevolizza la dipendenza (captazione, castrazione) e butta la colpa sulla madre possessiva e il padre abusivo. La tendenza giapponese è di lasciare stabilire da sé una intimità stretta e di colpevolizzare l'indipendenza (ingratitude, slealtà) buttando la colpa sul figlio infedele e frivolo»⁴⁰.

Tale paradiso che il bambino condivide con la madre, e solo con lei, resta inciso, marchia la sua giovane psiche, si iscrive nella sua storia come il momento mitico dell'armonia. Ma per quanto tenera l'educazione voglia essere, non può far a meno di far vivere al soggetto i suoi momenti di frustrazione, di rabbia e disperazione. E verso chi può portare le sue sofferenze, le sue an-

⁴⁰ *Ivi*, p. 48.

gosce, le sue paure se il padre non è lì, se è fuori? Ovviamente, verso colei che fino a quel momento ha sempre dato il suo tempo e la sua disponibilità: la madre. Lei è lì con la sua pazienza a sostenere, a elaborare e a subire le disposizioni d'animo del figlio. Lei è l'oggetto, nominato dalla politica culturale nipponica, a cui il piccolo può sempre fare affidamento.

Ancora una volta la contrapposizione con l'Occidente risulta netta. Qui, infatti, il Super-io prende forma dopo il conflitto che il soggetto vive con il rivale, con colui che interviene con i suoi interdetti e punizioni affinché si lasci il corpo materno. È quando l'odio, l'avversione e il risentimento che il bambino dirige verso il padre vengono fermati, ritornando al soggetto, quando cioè, si introietta l'autorità paterna per l'angoscia di castrazione, che si forma il Super-io. Diversamente, in Giappone, il bambino deve prendere coscienza dell'astio che indirizza al suo oggetto d'amore, all'oggetto dal quale dipende, affinché si formi tale istanza punitrice⁴¹. Detto altrimenti, ciò che è culturalmente delineato come masochismo materno «avrà raggiunto il suo obiettivo provocando la nascita del Super-io e del sentimento di responsabilità. [...] La funzione del padre giapponese è quella dello sguardo che procura vergogna, ma è nella relazione con la madre che l'angoscia di colpevolezza prende tutta la sua acutezza»⁴².

Se i processi psichici sono universali, cambia il modo in cui questi sono educati, ossia normalizzati. Partendo da tale ovvietà, è possibile affermare che alcune culture regolarizzano a tal punto una passione da creare una differenza assoluta con le altre culture? Detto altrimenti, è possibile che un'area culturale si fondi interamente su un elemento che possa spiegare l'intera organizzazione di una società?

Dal padre alla madre: la supposta unicità giapponese

Lo psicoanalista Takeo Doi riceve un'illuminazione sulla peculiarità dell'identità giapponese grazie allo shock culturale vissuto studiando psichiatria in America. La quotidianità statunitense mette in luce le differenze nelle pratiche di cortesia: ad esempio, ringraziando il suo supervisore, Doi non dice semplicemente «grazie», ma «mi dispiace» – implicando «mi dispiace averla disturbata e la ringrazio per il tempo dedicato» – lasciando interdetto l'americano perché non sa che il concetto di grazie viene espresso solitamente in una relazione di confidenza.

41 Si noti quanto tale descrizione è simile, se non identica, alle scoperte di Melanie Klein. Questo richiamo non può che contribuire ad alimentare i dubbi rispetto ai discorsi della differenza assoluta della cultura orientale o giapponese che sia, senza dimenticare che l'organizzazione maschilista dell'accudimento appena descritta è reperibile non solo nel paese nipponico.

42 *Ivi*, p. 49.

Consapevole che le differenze linguistiche riflettono il modo di pensare e relazionarsi, Doi si concentra sul termine *amae* quando, parlando con la madre di una paziente isterica anglo-giapponese, questa passa dall'inglese al giapponese per parlare dell'infanzia della figlia, dicendo: «*konokowa amari amaemasendeshita*, "Non aveva una gran tendenza a *amaeru*" (in altre parole, era riservata, non cercava mai di "ingraziarsi" i genitori, non si comportava mai in modo infantile contando fiduciosamente sulla loro indulgenza). L'episodio dimostrava la natura unica del termine *amae*, e il significato universale del fenomeno in questione»⁴³.

Diventa importante capire quando questo sentimento emerge nello sviluppo psicologico: le evidenze cliniche indicano l'infanzia, prima del complesso di Edipo, ossia nella prima scelta d'oggetto del bambino, la madre, per poi assumere altre forme più mature, come la benevolenza che si ha verso qualcuno. Cruciale è per Doi sostenere come l'affetto in questione, seppur presente in ogni cultura, sia espresso tanto semplicemente solo nel giapponese. Ciò mostrerebbe non solo che la struttura sociale nipponica è configurata in modo da consentirne l'espressione ma anche come «l'*amae* è un concetto chiave per comprendere sia la struttura psicologica dei giapponesi in quanto individui, sia quella della società giapponese nel suo complesso»⁴⁴. Infatti, secondo Doi l'*amae* spiega la formazione dei legami, composti da *giri*, obbligo sociale, e *ninjō*, affetto. Sebbene spesso descritti come opposti – come nel detto «se voglio essere fedele all'imperatore, non posso rimanere devoto a mio padre» – ogni legame unisce obbligo e affetto, poiché il *giri* contiene il *ninjō* e il vero conflitto nasce tra più *giri*, poiché il soggetto vorrebbe *amae* tutti, senza scegliere, per poter preservare la simpatia di tutti. Tramite questa operazione, Doi può fortificare la sua tesi: se l'*amae* è l'affetto che caratterizza il rapporto tra genitore e figlio, ne consegue che tutte le relazioni in cui esso è presente hanno natura di pseudo-parentela, mentre dove manca ci sarà *tanin*, un estraneo. Ma, avverte lo psicoanalista, non si può sempre approfittare della bonarietà degli altri, per questo in giapponese esiste l'espressione *enryo*, traducibile con «ritegno». Infatti, egli specifica che se «si manifesta del riserbo, è proprio per non abusare (*amaeru*) della benevolenza altrui, nel timore di essere considerati impertinenti e, dunque, di dispiacere. Si potrebbe dire che *enryo* è una forma inversa di *amae*»⁴⁵. Quest'analisi introduce un'altra dicotomia centrale nella cultura nipponica, *uchi* e *soto* – dentro e fuori – la cui distinzione è orientata dall'*enryo*. L'assenza di quest'ultimo segnala relazioni interne, come quelle con i parenti, mentre la presenza indica relazioni esterne, a

43 Doi T. (1971), *The Anatomy of Dependence*, trad. it., *Anatomia della dipendenza. Un'interpretazione del comportamento sociale dei giapponesi*, Raffaello Cortina, Milano, 1991, p. 24.

44 Okonogi K. (2009), op. cit., p. 33.

45 *Ivi*, p. 43.

meno che non si presenti una minaccia. In tal caso si deve ricorrere ad altri espedienti: «si tratterà di entrare nelle buone grazie (toriiru) degli altri o di conquistarli (torikomu). Questo processo corrisponde a ciò che in psicoanalisi si chiama identificazione o assimilazione [che] costituiscono meccanismi psicologici estremamente familiari a coloro che si muovono nella sfera di *amae*»⁴⁶. Sarebbe questo uno dei meccanismi che permette al Giappone di mantenere la dignità verso le potenze occidentali, la capacità di accattivarsi la cultura straniera fino ad assimilarla. In genere ignora od osserva finché possibile, ma se qualcosa diventa minaccioso, lo conquista con benevolenza per poi integrarlo.

Per Doi, la mancata conoscenza di tale logica porta facilmente all'errore. Un esempio famoso è lo studio di Ruth Benedict, *Il crisantemo e la spada*⁴⁷, in cui la società giapponese è qualificata come una cultura della vergogna e, pertanto, inferiore alle civiltà contraddistinte da una cultura del peccato. La presunta inferiorità deriva dal fatto che quando vi è il primato della vergogna sulla colpa si teme il giudizio altrui, mentre dove prevale la colpa i valori sono interiorizzati⁴⁸. Contrariamente a quanto si pensa, considerando il ruolo di *uchi e soto*, il senso di colpa in Giappone viene sovrapposto alla vergogna e si esprime con grande intensità, soprattutto nelle relazioni di *giri*, dove un tradimento può spezzare i legami. Doi sottolinea come l'importanza del gruppo limiti l'indipendenza tipica dell'Occidente, che invece ha messo da parte il valore della vergogna in favore dell'autonomia individuale. Invece i giapponesi, quando frustrati nel loro *amae* e consapevoli degli sguardi altrui, tendono a scusarsi più spesso degli occidentali, appartenenti a una cultura più centrata sulla colpa.

È necessario tirare le somme e definire limpidamente cos'è questo stato d'animo. Per farlo forse non c'è nulla di meglio che utilizzare le parole di Doi stesso, il quale lo descrive come «un'emozione che partecipa della natura di una pulsione e che ha qualcosa di istintivo alla propria radice»⁴⁹. È sia pulsionale sia istintivo! Adesso senza muovere una critica su cosa sia pulsione e cosa sia istinto, interessa sapere il modo in cui per lui tutto ciò che riguarda il Sol Levante può essere interpretato con l'affetto *amae*.

Doi ipotizza che l'*ama* di *amae* corrisponda all'ideogramma del cielo. Se fosse vero, per gli antichi giapponesi il grande cielo azzurro non era solo pericoloso, ma soprattutto benefico. In effetti, la dea del sole Amaterasu Ōmikami, che governa il mondo ed è antenata del Sol Levante, è descritta come estremamente materna. Questa interpretazione si fonda

⁴⁶ *Ivi*, p. 49.

⁴⁷ Ruth B. (1946), *The Chrysanthemum and the Sword*, trad. it., *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, Dedalo, Bari, 1993, p. 5.

⁴⁸ *Ivi*, p. 244.

⁴⁹ Doi T. (2001), *Anatomia della dipendenza. Un'interpretazione del comportamento sociale dei giapponesi*, op. cit., p. 170.

sempre sull'ipotesi per cui, a differenza degli occidentali la cui civiltà si basa sull'ordine paterno, gli orientali risultano più legati al materno e i giapponesi radicalizzano questa tendenza. Per questo Freud basa le sue teorie sul complesso di Edipo, mentre Kosawa sviluppa le sue sul complesso di Ajase, figura nota nel buddismo con molte varianti, tra cui la versione scelta dallo psicoanalista nipponico, il *Kanmuryojukyo*, che narra come il Buddha salva Idaike, madre di Ajase.

Il mito di Ajase, ambientato nell'antico regno indiano di Magadha, narra la storia della regina Idaike, che teme di perdere l'amore del marito, re Bimbashara, con il declino della propria bellezza. Un indovino le predice che un saggio, destinato a reincarnarsi come suo figlio, morirà tra tre anni; impaziente di raggiungere il suo scopo, la regina lo uccide subito, ricevendo la maledizione che quel figlio avrebbe ucciso il padre, il re. Incinta nello stesso momento, tenta di eliminare il neonato Ajase gettandolo da una torre, ma lui sopravvive con un dito rotto⁵⁰. Cresciuto in un'infanzia felice, Ajase idealizza la madre finché Daibadatta, nemico del Buddha, gli rivela il tentativo di infanticidio. Ferito e deluso, il principe pensa di ucciderla, ma, sopraffatto dai sensi di colpa, sviluppa una grave malattia cutanea che lo isola socialmente, eccetto per la vicinanza della madre, alla quale risponde talvolta con nuovi tentativi di aggressione. In cerca di riconciliazione, Idaike si rivolge al Buddha, avviando un lungo percorso che porta entrambi alla guarigione e all'armonia, permettendo ad Ajase di governare con rispetto.

In una versione alternativa, Ajase imprigiona il padre e, scoprendo che la madre lo nutre di nascosto, tenta di ucciderla, ma viene fermato; poi la rinchiude e uccide il padre. Colpito dai sensi di colpa, si ammala e, su indicazione della voce paterna, si reca dal Buddha per ritrovare equilibrio.

Il mito, in entrambe le versioni, esprime l'ambivalenza materna: il figlio è desiderato per rafforzare il legame con il marito, ma anche temuto e odiato per il senso di colpa legato all'omicidio commesso per ottenerlo e ciò genera nel figlio un rancore parentale e pulsioni matricide.

Il lavoro culturalista permette a Kosawa di sostenere che, a differenza degli occidentali, i quali sono mossi da un desiderio parricida, i giapponesi si focalizzano su matricidio e odio genitoriale, distinguendo così due sensi di colpa: paura della punizione e pentimento, quest'ultimo prettamente nipponico. Il pensiero di Kosawa è ripreso da Okonogi Keigo, che vede nel mito di Ajase un'esperienza comune a tutti i giapponesi e legata al senso di unione derivante dalla dipendenza – *amae* – che il neonato prova verso la madre. Il complesso di Ajase, infatti, agirebbe come un principio di regolazione sociale sotto la «forma del principio materno del perdonare e dell'es-

50 Roudinesco È., Plon M. (2011), *Dictionnaire de la psychanalyse*, op. cit. p. 865.

sere perdonato, che è diametralmente opposto al principio paterno occidentale che punisce il peccato e induce il peccatore a farne ammenda»⁵¹. Il complesso di Ajase è presentato come ciò che fonda il senso di unità dei giapponesi, diversamente dal complesso di Edipo, il quale implicherebbe individualismo e, quindi, spingerebbe a reificare il peccato, l'errore e la trasgressione. Il primo permette l'unione grazie al perdono e al pentimento; il secondo mette gli uni contro gli altri. Perciò i giapponesi, inconsciamente, si aspettano che quanto fanno per gli altri venga ricambiato, proprio come accade tra un neonato e la madre: lui coglie le espressioni visive mentre lei intuisce i desideri dai movimenti. Allo stesso modo, essendo prodotti dallo stesso complesso, capi, insegnanti e così via, svolgono al meglio il loro ruolo qualora riescono a risvegliare il rimorso nel cuore dei loro sottoposti, esercitando con più efficacia la funzione di controllo.

Ma allora, in base a questa radicale differenza, che tipo di società sarebbe quella nipponica? Nakane Chie è precisa: la società nipponica è eccezionale perché poggia su un principio di verticalità tale da farla divergere sia dalle organizzazioni sociali in classi, sia da quelle in caste. Definendo «attributo» un tratto caratteristico del soggetto e «struttura» ciò che regola e definisce una base comune, Nakane sostiene che la coscienza nipponica dipenda in larga parte più da quest'ultimo punto che dal primo. Ciò è dimostrabile con il comportamento dei giapponesi quando si presentano, teso a valorizzare la loro posizione istituzionale invece del tipo di lavoro svolto. La logica serve a rinforzare il senso di unità istituzionale, come attesta il termine *kaisha*, il quale seppur si traduce letteralmente come «azienda» viene inteso come «la nostra azienda». L'essenza di questa coscienza è espressa nel concetto di *ie*, «un gruppo sociale che si fonda su un contesto residenziale stabilito, e spesso su un'organizzazione gestionale. Ciò che va sottolineato è che i rapporti umani all'interno di questo gruppo familiare sono considerati più importanti di qualsiasi altro rapporto»⁵². In altre parole, il sistema famiglia viene riprodotto nei vari luoghi, come nelle imprese dove l'imprenditore è il capo e unisce dal vertice della sua posizione i vari membri nella loro eterogeneità. Infatti, un «giapponese ritiene che il mondo sia nettamente diviso in tre categorie: *senpai* (senior), *kōhai* (junior) e *dōryō* [colleghi]»⁵³. La posizione nel gruppo è così centrale per il giapponese che, nella vita quotidiana, il rispetto della gerarchia è fondamentale: parlare senza considerare il grado altrui è visto come irrispettoso, e le forme di comunicazione con superiori e inferiori sono sempre distinte. Così, nella realtà giapponese, il rapporto di dipendenza tra bambino e

51 Okonogi K., *Moratorium ningen no jidai* (1977), *Nihonjin no Ajase conpurekkusu* (1978), *Gendai Nihon no Kazoku shinri*, (1985), trad. it *Il mito di Ajase e la famiglia giapponese*, Spirali, Milano, 1986, p. 54.

52 Nakane C. (9170), *Japanese Society*, trad. it., *La società giapponese*, Raffaello Cortina, Milano, 1992, p. 18.

53 *Ivi*, pp.45-46.

genitori si riflette nella relazione gerarchica di tipo *oyabun-kobun*, genitore-figlio, che si manifesta sia nella formazione sia nell'ambiente lavorativo, dove l'«*oyabun* svolge effettivamente un ruolo paterno, come il termine stesso suggerisce. E non è eccezionale che l'*oyabun* assuma un'importanza anche maggiore di quella del padre»⁵⁴.

Ma in Giappone, come nei paesi a economia neoliberale, a partire dalla fine del Novecento, sembrerebbe si siano persi i punti cardine, le figure autorevoli che hanno regolamentato le norme. Il fenomeno, definito «società senza padre» già nel 1919 da Paul Federn⁵⁵, maestro di Kosawa, viene rielaborato per la condizione culturale nipponica e definito da Okonogi «popolo moratorio». Il cambiamento avviene dal momento in cui si apre un conflitto contro i limiti tracciati dall'autorità e, di conseguenza, i giovani non più frenati «dalle “vecchie cose” e sempre in cerca di “cose nuove”, sensibili alle mode e rapidi nell'assimilare le ultime tendenze, giocano un ruolo di primo piano nella società orientata alla comunicazione e al consumo»⁵⁶. Disciplina, limiti e punizioni perdono peso, efficacia dopo la sfida all'autorità, lasciando genitori e leader incapaci di guidare. Oltre alla perdita del padre, il Giappone perde anche il principio materno, accantonato in favore del principio paterno occidentale proprio mentre questo entra in crisi. Pertanto «Ajase, è stato, per così dire, relegato in soffitta e solo ogni tanto lo si intravede come segreta origine di un atteggiamento. La personalità più intima dei giapponesi è oggi stata privata della sua giapponesità e sta per venire estirpata»⁵⁷ e, per questa ragione, nel Sol Levante vi è una diffusione di risentimento, di rancore parentale.

Fantasie del Giappone

Il perno della psicologia giapponese si basa quindi sulla figura materna e la sua clemenza mentre il paese, come molti dell'OCSE, affronta la denatalità, studiata sia come effetto di ostacoli alla fecondità – ritardi nel matrimonio, lavoro, livello di istruzione – sia come calo del desiderio di avere figli⁵⁸. Che sia l'una o l'altra ipotesi, ciò lascia emergere come la maternità è qualcosa di costruito socialmente e solo se esistono determinate condizioni essa può essere desiderata e/o accettata. Lo dimostra la litania di alcuni commentatori giapponesi sulle madri del XXI secolo, le quali non sarebbero come quelle di una volta, perdendo quella passione e accu-

⁵⁴ Ivi, p. 68.

⁵⁵ Federn P. (1919), *Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft*, trad. it., Brusa L. (a cura di), *La società senza padre*, Artstudiopaparo, Napoli, 2016.

⁵⁶ Okonogi K. (1986), *Il mito di Ajase e la famiglia giapponese*, op. cit., p. 13.

⁵⁷ Ivi, p. 65.

⁵⁸ Harvey V. (2017), *Les freins au désir d'enfant au Japon*, in, *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 41, No 2, p. 99.

ratezza che caratterizzavano le donne di un tempo. Se la maternità è una costruzione sociale, nel Giappone della fine del XIX secolo essa assume nuova importanza politico-economica grazie a Masanao Nakamura, direttore della Ochanomizu University, che promuove l'idea di maternità appropriata ispirata al modello vittoriano della donna virtuosa come buona sposa e madre sapiente. Durante le riforme, l'infanzia diviene centrale e un gruppo di esperti rivisita i modelli educativi, ponendo le emozioni al centro delle pratiche genitoriali. Ma i promotori di questo ideale non sono i genitori, ma i *jidōkenkyūsha* – studiosi del bambino – scienziati quasi tutti maschi che, guardando all'Occidente pur operando in Giappone, elaborano l'«amore razionale» volto a riconoscere e comunicare i bisogni fisiologici e psicologici del bambino per favorirne uno sviluppo armonioso. Più è possibile capire scientificamente la mente infantile, più aumentano le possibilità di poter far crescere i figli sani. Nascono allora associazioni, riviste che circolano nelle famiglie, soprattutto nelle più privilegiate, al fine di insegnare ad amare veramente, cioè scientificamente i propri piccoli. Le protagoniste di questo discorso sono un nuovo tipo di donna, che ridefinisce i criteri della buona madre grazie alla sua capacità di amare davvero, distinguendosi da chi resta nell'ignoranza. Non a caso, all'esordio di questo stile educativo si osserva che esso viene adottato e praticato da un gruppo inizialmente ristretto, destinato ad ampliarsi nel tempo: «donne molto educate conosciute sotto il nome di *ryōsaikenbo* (buone spose, madri sagge); queste madri cercavano di esprimere il loro amore tramite degli atti quotidiani, come la preparazione del pranzo da portare a scuola o l'attenzione data alle questioni poste dal bambino»⁵⁹.

In verità, il peggioramento della condizione femminile non è solo opera degli scienziati, ma dello spirito del tempo – imperialismo, capitalismo e guerre – che promuove un nuovo ideale di maternità. Già il conflitto sino-giapponese lega l'educazione materna alla formazione di cittadini vigorosi e soldati, mentre l'industrializzazione allontana gli uomini da casa. Gli esperti dell'infanzia non fanno altro che scrivere un libretto illustrativo di quanto politicamente è necessario, formalizzando un modello di donne esemplari, simbolo di progresso e modernizzazione. Questi valori, ereditati dal Giappone imperiale, sopravvivono al regime militare e si adattano allo Stato democratico e alla crescita economica. Molte donne possono lavorare, ma il ruolo familiare rimane immutato, costringendo chi intraprende una carriera ad abbandonarla. Continuano a essere considerate le più adatte a educare i figli alla socializzazione e alla cittadinanza, rappresentazione rafforzata dalla crescente competitività, dalle *performance* e dalle scuole private. Si rinsaldano i valori normativi della maternità per le donne,

⁵⁹ Jones M. (2014), *Naissance de l'amour parental dans le Japon du début du 20E siècle*, in, *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 3 No 123, p. 129.

conducendo molte di loro a dedicarsi sia all'educazione dei bambini, sia all'insegnamento a domicilio. Si afferma una espressione: «madre educativa» (*kyoikumama*) diviene sinonimo di madre giapponese. La nozione di “nuova famiglia”, popolarizzata durante gli anni 1970, ha alimentato tra i giapponesi l'ideale della famiglia moderna fondata sui legami d'amore, incoraggiando più donne che mai a diventare casalinghe. [La] donna, nel suo ruolo di sposa e di madre, era vista chiaramente come un mezzo per controllare le spese di sicurezza sociale dello Stato, grazie alle cure che ha dispensato ai bambini e agli anziani»⁶⁰.

Dal 1990, con la recessione seguita allo scoppio della bolla economica, questo modello viene messo a dura prova. La narrazione cambia, ma resta difficile da apprezzare: in famiglia diventa indispensabile un doppio stipendio, e sebbene la politica incoraggi le donne a lavorare, esse continuano a essere emarginate con un significativo divario salariale rispetto agli uomini. A peggiorare la situazione, le donne mantengono la maggior parte dei doveri domestici. La madre accondiscendente, fulcro della cultura del Sol Levante, è in realtà una costruzione storica, non un'essenza. A questo punto è doveroso mettere in discussione quanto viene descritto rispetto all'*amae*, al complesso di Ajase e alla società giapponese tutta.

Dopotutto il Giappone, come ogni luogo, ha i suoi fantasmi che provengono dall'esterno ma si generano anche al suo interno. Non sono solo gli occidentali – una categoria ampia e variegata, utile a creare il diverso – a immaginarlo come un paese orientato all'equilibrio, all'armonia e a una mentalità di gruppo. Anche gli stessi giapponesi alimentano queste rappresentazioni, che hanno un impatto reale poiché contribuiscono a organizzare la società. In sostanza, il processo di orientalizzazione è sia esogeno sia endogeno.

La fonte principale è il fenomeno chiamato *nihonjin-ron*, un'ideologia che crea e alimenta un'identità giapponese considerata assolutamente distinta dalle altre. Nato come genere principalmente letterario, il *nihonjin-ron* si diffonde facilmente attraverso televisione, cinema, dibattiti e politiche. Questa idea sostiene che i giapponesi abbiano un carattere unico, diverso da ogni altra cultura, vicina o lontana. Il materiale su cui si basa si articola su due assi: il primo lega fattori politici e geografici, sottolineando la cultura insulare del Giappone come fonte di uno spirito unico e duraturo; il secondo sfrutta questo senso di continuità per favorire la coesione sociale. Tuttavia, le tesi proposte non coincidono con quanto la realtà storica direbbe. Sono numerosi, infatti, gli eventi che mettono in dubbio la narrazione della tipicità giapponese. L'idea che il Giappone sia intrinsecamente una cultura pacifica, amorevole e incline al perdono implica l'esistenza di

⁶⁰ Takeda H. (2011), *Qui a peur des «mauvaises mères»? Changements socio-économiques et discours politiques au Japon*, in *Politique étrangère*, 1, p. 148.

società essenzialmente bellicose e di altre mansuete. Tuttavia, basta guardare al Novecento per vedere come il Giappone sia coinvolto in conflitti con altrettanta aggressività e determinazione di molti altri. Ma per il *nihonjin-ron* «sarebbe la fragilità a definire la psiche giapponese, la fragilità dell'individuo e la mollezza del corpo sociale tutto intero [...] l'individuo giapponese è elastico, ma poco resistente, la società giapponese è una “soft-società” (*sofuto-shakai*)»⁶¹. Se vi è ideologia militare è solo per poter correre ai ripari perché i nipponici mancano di durezza, sono deboli e per questo tendono a stare insieme, a fare gruppo. Tale delicatezza nipponica sembra però girare lo sguardo davanti alle minoranze come gli Ainu o ai reietti come i *burakumin*. L'omogeneità e l'armonia culturale mostrano tutte le loro contraddizioni, screditando la famosa essenza giapponese e spingendo a riconsiderare l'*amae* e l'idea di società proposta. Per farlo, è necessario tornare all'opera dei principali esponenti del *nihonjin-ron*, Doi e Nakane.

Se è vero che in Giappone i gruppi hanno una struttura prevalentemente verticale, vissuta come parte integrante della loro mentalità, l'antropologa Nakane rafforza questa idea contrapponendola all'Occidente, dove le relazioni sarebbero invece orizzontali e ugualitarie. Da un lato i giapponesi con il loro assetto gerarchico, dall'altro l'Occidente con quello più paritario. Tuttavia, questa gerarchia non implica necessariamente coercizione; anzi, radicandosi nella dipendenza del bambino dalla madre, può favorire un'indulgenza reciproca. L'ingenuità di questa analisi è evidente, tanto che risulta superfluo dimostrare che le gerarchie esistono ovunque, non solo in Giappone. Queste interpretazioni si fondano su un'estremizzazione e banalizzazione del relativismo culturale che alimenta l'idea infondata di un'eccezionalità culturale, in questo caso quella giapponese.

Allo stesso modo, anche l'altra dicotomia, tra mente occidentale e mente orientale, tra l'ordine paterno e quello materno, presenta il mondo diviso in due blocchi con il Giappone da un lato e il resto del mondo dall'altro, inserito in un unico calderone. Lo stesso Bollas, che usa questa bipartizione, si sorprende che Doi non abbia considerato l'influenza cinese sull'*amae*. Nell'ammirare il lavoro dello psicoanalista giapponese, nota che «stranamente, egli non collega il paradigma dell'*amae* ai testi madre della Cina»⁶². Ma si può davvero dire che questo fenomeno universale sia stato riconosciuto solo in Giappone? Basta aprire un qualunque testo kleiniano per vedere quanto sia centrale la madre, o meglio la funzione materna, nello sviluppo psichico. Piuttosto che parlare di una singolarità assoluta o di un tratto intrinseco alla cultura giapponese, conviene considerare una normalizzazione di questo ideale, che si rafforza soprattutto durante l'epoca Meiji e con la militarizzazione del paese.

61 Pigeot J. (1983), *Les japonais peints par eux-même. Esquisse d'un autoportrait*, in, *Le Débat*, 1 No 23, p. 23.

62 Bollas C. (2013), *La mente orientale. Psicoanalisi e Cina*, op. cit., p. 173.

Diventa legittimo avanzare la pretesa di affermare: «che il processo di militarizzazione cominciato all'epoca Meiji (1868 – 1912), e portato al suo parossismo durante la guerra del Pacifico, fu mantenuto poi per i bisogni dello sviluppo economico. Diviene quindi possibile rendere conto in modo soddisfacente della “forza di mobilitazione senza eguali”, descritta da Nakane, e dei gruppi verticali alla giapponese. In quanto è nelle organizzazioni militari, basate sullo stretto rispetto della gerarchia, che si trova al suo apogeo l'efficacia di questo tipo di organizzazione»⁶³.

Questa visione della società spinge i giapponesi verso sentimenti nazionalistici. Pur presentandosi come umili e quasi inferiori rispetto agli altri, soprattutto all'Occidente, alla fine si afferma la loro superiorità culturale e purezza. Così, il discorso manifesto mostra un corpo disciplinato, coeso e rispettoso, ma in realtà nasconde il corpo militare, la purezza e lo spirito guerriero che emergono quando serve.

Le teorie sulla presunta psicologia giapponese non resistono a una attenta analisi. Se quindi non esiste un'unicità culturale, come interpretare il cosiddetto complesso di Ajase? Come ogni mito, Ajase ha molte versioni: nel *Kanmuryojukyo* l'accento è messo sulla madre che appare devota al figlio, mentre in altre, come nel Sutra del Nirvana, il fulcro è l'assassinio del padre. In tutte, però, chi perde la vita è il padre, il re Bimbashara. Per comprendere meglio, è importante concentrarsi sull'eremita cioè il saggio. Usando gli strumenti freudiani di spostamento e controinvestimento, egli rappresenta il padre rimosso, in quanto «in una generazione, il bambino diventa padre. Il bambino che nascerà sarà futuro padre. [Al contrario della lettura culturalista] dall'inizio alla fine, questa storia è incentrata sul padre... Che ci mostra questo padre immortale? Il nome del padre che esiste prima del padre reale»⁶⁴. La regina assassina il padre affinché possa ritrovarlo, ricongiungersi a lui tramite il figlio.

Se anche nel mito di Ajase è il padre a essere escluso, lasciando protagonisti madre e figlio, qual è allora la vera differenza rispetto all'Edipo? Perfino la distinzione di Bollas tra mente paterna e materna perde solidità. Ajase rappresenta un fenomeno culturale giapponese nella misura in cui riflette un aspetto di questa cultura e cioè l'angoscia del Sol Levante di fronte alle altre culture, storicamente prima quella cinese e, successivamente, quelle occidentali. Ciò che viene presentato come differenza assoluta, quindi, non è altro che la versione di Okonogi della sua (non) elaborazione dell'angoscia di castrazione di fronte al padre, che nel suo caso è il padre Occidente⁶⁵.

63 Guthmann T. (2010), *L'influence de la pensée Nihonjin-ron sur l'identité japonaise contemporaine: des prophéties qui se seraient réalisées d'elles-mêmes?*, in *Ebisu*, No 43, p. 13.

64 Claire V. (1997), *La psychanalyse selon Ajase*, op. cit., p. 52.

65 *Ivi*, p. 57.

Insomma, nella loro bellezza i giapponesi non sono unici e, senza temere di non rispettare le varie prospettive culturali, è possibile analizzare ogni società – con i propri fenomeni – sapendo che si ha a che fare con un'unica psiche, la quale è espressa e si manifesta diversamente a seconda del contesto culturale.

È possibile ora affrontare una domanda cruciale: il XXI secolo è davvero caratterizzato da un declino dell'ordine simbolico, come sostiene la declinologia, a causa del discorso capitalista? La risposta proposta sarà negativa, poiché questa prospettiva declinista interpreta tanto i fenomeni sociali quanto la clinica dei cosiddetti nuovi sintomi – tra cui l'hikikomori – come effetti di un'epoca ritenuta priva di un solido ordine simbolico, fomentando delle politiche reazionarie e delle *impasse* nella cura.

L'abbaglio declinista

L'iper-modernità entra in scena sotto l'insegna del paradigma della prestazione, promuovendo valori di stampo neoliberale, per i quali il soggetto deve essere l'imprenditore di sé stesso. Per fare ciò, egli è spronato a cogliere le opportunità, a crearsi la giusta via, attraverso la quale coronare i suoi sogni, raggiungere i suoi scopi, concludere i suoi progetti. E qualora non dovesse riuscire? Avrà avuto poca volontà, sarà stato ozioso, un nullafacente. Il soggetto, in pratica, è ridotto a individuo, a un essere indiviso, libero dal peso delle istituzioni che incanalano la sua vita. Riduzione tutta immaginaria, in quanto una tale visione individualista è «in generale assimilata all'idea che la regola sociale si affievolisca, mentre è una trasformazione della regola stessa, cioè il progressivo assorbimento dei riferimenti disciplinari in quelli dell'autonomia»⁶⁶. Se non può avvenire una de-istituzionalizzazione – a meno che non sia la vita umana in generale a venire meno – avviene invece, tramite il divenire della storia, il cambiamento. Le istituzioni cambiano e, nel caso in cui si declinano in un senso neoliberale, tendono a scomporre le società nelle quali sono istituite, generano delle competitività individualizzate, molteplici soggettività che si vivono come se fossero unicamente degli Io capaci, almeno potenzialmente, di comandare, di padroneggiare, la propria esistenza. Vengono condivise norme prestazionarie, che impongono di essere sempre all'altezza delle logiche neoliberali e, nel caso in cui queste siano deluse, se il soggetto individualizzato non ce la fa o non riesce a sostenere continuamente il ritmo, se, in altri termini, i problemi sociali sono presentati come problemi individuali, tutta una serie

66 Ehrenberg A., Mingasson L., Vulbeau A. (2005), *Interview – L'autonomie, nouvelle règle sociale. Entretien avec Alain Ehrenberg*, in *Informations sociales*, 6 No 126, p. 113.

di farmacoterapie e psicoterapie è disponibile sul mercato per rimettersi in sesto. Quasi a rimuovere l'idea di un noi, la realtà espone tanti Io pronti a farsi concorrenza, ad accaparrarsi il miglior posto accessibile nella miseria della società neoliberale. I legami sociali diventano Io-centrici, imbevuti del pensiero del *self-made man*, illusi di riuscire ad arrivare alle proprie mete solo grazie a una giusta dose di impegno e tenacia. In un contesto del genere, dove l'Io fatica ad appartenere a un noi, appare «legato al doppio vincolo del dover diventare unità di produzione e di riproduzione e, contemporaneamente, sostituisce la dipendenza dal legame sociale in dipendenza dal mercato sino a essere fabbricato e costruito dallo stesso all'interno delle logiche che determinano oggi la *società della prestazione*»⁶⁷.

Il soggetto agli inizi del XXI secolo si ritrova, quindi, sempre al lavoro, sempre a produrre, sempre a impegnarsi per i propri obiettivi e a ogni suo fallimento, piuttosto che mettere in dubbio l'organizzazione sociale in cui vive, mette in dubbio sé stesso, si vergogna dei suoi insuccessi. La vergogna può sfociare nell'isolamento sociale, uno dei tanti effetti collaterali di una società così istituita «anche [quando] i giornali occidentali per la prima volta, qualche anno fa, descrivevano il comportamento patologico di quantità crescenti di adolescenti giapponesi, poi denominati *hikikomori*, non avevamo certo pensato che tale comportamento di difesa e isolamento potesse diventare così rapidamente una metafora generale della situazione soggettiva contemporanea – ovvero sia il chiudersi nei confini angusti della propria stanza, ricrearsi un proprio habitat di difesa e utilizzare i dispositivi digitali come unico strumento di contatto e di relazione con il mondo esterno»⁶⁸.

Prendono forma delle patologie della prestazione, contraddistinte da una soggettività che si crede un Io libero e padrone a casa propria. Queste vengono spesso lette come il risultato del declino dell'ordine simbolico, di una crisi cioè della regolazione – e normalizzazione – della vita sociale. La spinta neoliberale a infrangere ogni limite, a far pretendere sempre più, a indurre i soggetti a non saziarsi mai, a non mettere un freno al proprio godimento sarebbe il sintomo di una crisi, istituzionale e simbolica, la crisi di un terzo regolatore, di una autorità in grado di mettere un argine, di ridisegnare delle delimitazioni.

Si dice una ovvietà nell'affermare che l'economia non è una sfera separata dal resto della società ma, ben al contrario, la sua organizzazione incide sulla vita collettiva e, quindi, sui singoli, sull'organizzazione psichica. Altrettanto ovvio è dichiarare, allora, che il neoliberalismo abbia trasformato diversi ambiti sociali e personali, facendo della prestazione una mentalità condivisa. Il pensiero neoliberale è una pedagogia, lo si ritrova nei modi di

⁶⁷ Chicchi F., Simone A. (2017), *La società della prestazione*, Ediesse, Roma, p. 33.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 118-119.

pensare e di fare, nella socializzazione che i piccoli ricevono nel loro gruppo primario, la famiglia. Lo dimostra il caso di Kengo Satake, un padre di 48 anni che ha ucciso il figlio, Ryota, di 12 anni, con un coltello da cucina, durante una lite scoppiata perché il ragazzo non studiava abbastanza, almeno non quanto e non come il padre avrebbe voluto, rischiando di non superare il test di ammissione in una scuola prestigiosa. L'uomo «ha raccontato di aver perso il controllo e di essersi infuriato mentre rimproverava il figlio Ryota che “non studiava abbastanza” per superare il test d'ingresso di uno degli istituti scolastici più prestigiosi di Nagoya [...] “Ero molto arrabbiato con lui [ma non] volevo ucciderlo, è stato un errore” ha detto»⁶⁹.

Tali episodi sono spesso interpretati come il segno di un crollo del simbolico, di una caduta, psicoanaliticamente parlando, conseguente all'eclissi generalizzata della funzione paterna – qualificata nella castrazione e normalizzazione del godimento – a sua volta determinata dal capitalismo avanzato.

In un panorama del genere, dove la catastrofe non sembra dietro l'angolo bensì è già avvenuta, dove la società è devastata dai Proci, solo il ritorno di una figura qual è quella di Ulisse può ridare ordine. Questa lettura alimenta, in poche parole, una nostalgia del padre, di colui il quale sia adatto a istaurare la legge. Certo, viene ripetuto che in questione non c'è più il padre padrone, ma un suo volto inedito, capace di diffondere una fede per l'avvenire. Pertanto «non è l'esigenza di restaurare la sovranità smarrita del padre-padrone. La domanda di padre che oggi attraversa il disagio della giovinezza non è una domanda di potere e di disciplina, ma di testimonianza. [Egli sa] mostrare, attraverso la testimonianza della propria vita, che la vita può avere un senso»⁷⁰.

Siffatte teorie del declino sollevano non pochi problemi, tra cui quello di sovrapporre il terzo al padre della realtà, essenzializzando in quest'ultimo la funzione della castrazione. Non solo si confonde cioè il piano sociologico – storico-culturale – con quello antropologico – strutturale e perciò atemporale – ma inoltre il materno sembra essere una specie di pozzo oscuro che va, a un certo momento, chiuso, messo al sicuro per una buona salute del soggetto. Inoltre, la declinologia non contagia solo il pensiero psicoanalitico, in quanto la si ritrova in ogni ambito delle scienze sociali, dalla filosofia alla sociologia. La sua narrazione ha effetti sia nella sfera politica, ripresentando i vari sovranismi, sia nella sfera clinica. Quali effetti clinici produce una tale concettualizzazione? Essi sono: «l'assunzione da parte dell'analista declinologo di una postura di tipo paterno. [...] L'analista che aderisce (consapevolmente o meno, poco importa) alla teoria del declino del padre, e che, di conseguenza, considera la supposta eclissi

69 De Feudis L. (2016), *Giappone: uccide il figlio di 12 anni «Non studiava per l'esame a scuola»*, in www.corriere.it, 23 agosto 2016.

70 Recalcati M. (2013), *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Milano, p. 14.

paterna come il dato etiopatogenetico determinante, non potrà, nella cura che conduce, non proporsi come figura di riferimento sostitutiva, orientante (ufficialmente il desiderio, ma, in realtà, l'esistenza stessa del suo analizzante) e idealizzata. Se è l'assenza del padre ad ammalare il soggetto, allora sarà – logicamente – la sua riabilitazione a guarirlo»⁷¹.

La cura analitica, invece di rompere la relazione asimmetrica che il soggetto intrattiene con il padre-capo, crea le condizioni grazie alle quali, al contrario, può adattarsi a lui. Come Telemaco che intraprende il percorso per ritrovare il padre Ulisse, così l'analizzante va alla ricerca di colui al quale dare il proprio amore e la propria fedeltà⁷².

In sintesi, l'interpretazione analitica muta in un rinforzo e in un rinnovo dell'ideologia patriarcale. Estrapolando solo qualche pezzetto qua e là della teoria lacaniana – almeno per gli psicoanalisti strutturalisti, si potrebbe però fare un ragionamento analogo per ogni declinologo e il suo rispettivo campo di ricerca di riferimento – si crea una dottrina «sistemica, la quale occulta ogni dimensione di ricerca, di avanzamento, di critica, di interrogazione e di ogni inciampo sulle incongruenze»⁷³. Al contrario, con questo lavoro, a partire dal disagio della civiltà giapponese si analizza il sintomo *hikikomori*, esplicitando come la clinica sia qualcosa che parla del sociale, delle sue contraddizioni e di come sia organizzata tanto politicamente quanto culturalmente. Per tale motivo *hikikomori* (引きこも – composto dalle parole *hiku* «spingere» e *komoru* «fuggire» – letteralmente quindi «stare in disparte») non può essere compreso se non viene messo in relazione con il *tōkōkyōhi* – rifiuto scolastico – il *futōkō* – assenteismo scolastico – il *karoshi* – morte per il troppo lavoro – e i *johatsu* – gli evaporati.

Al fine di compiere questo lavoro, si è seguito un orientamento strutturalista, inteso non come una scuola di pensiero – cosa che non è mai stato – ma come un movimento animato da pensatori centrali per questa analisi, quali Lévi-Strauss, Lacan, in continuo confronto con altri autori, quali Deleuze⁷⁴. Il filo conduttore di tale orientamento può essere descritto attraverso una doppia dinamica. La prima riguarda la destituzione radicale del soggetto: essa abolisce l'idea di un soggetto autonomo, unitario e fondatore del senso, mettendo in crisi le identità tradizionali come l'Io. Tuttavia, questa destituzione non equivale né a negare l'esistenza della soggettività, né a ridurla a un mero oggetto. Al contrario, il contributo tipico dello strutturalismo consiste in una duplice operazione: decostruire il soggetto come origine e, allo stesso tempo, ricostruire la soggettività come effetto.

71 Lolli F. (2019), *Inattualità della psicoanalisi. L'analista e i nuovi 'domandanti'*, Poiesis, Alberobello, p. 38.

72 *Ivi*, p. 41.

73 Aumercier S. (2022), *Charles Melman et son matriarcat*, in www.grundrissdotblog.wordpress.com, 20 gennaio 2022.

74 Mengue P. (2008), *Structuralisme et lignes de fuite*, in *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse*, La Découverte, Paris, pp. 223 – 231.

Qui si innesca la seconda dinamica, quella che Balibar definisce «alterazione della soggettività», comunemente chiamata post-strutturalista, poiché consente di teorizzare e praticare la dissoluzione di condizioni che presentano la soggettività come qualcosa di naturale, immutabile. In altre parole, ogni tentativo di disfare l'ordine delle cose o di creare linee di fuga è già di per sé un'operazione strutturalista, poiché «lo strutturalismo in senso forte [è] già il post-strutturalismo»⁷⁵.

⁷⁵ Balibar É. (2005), *Le structuralisme: une destitution du sujet?*, in *Repenser les structures*, PUF, Paris, 1, No. 45, p. 15.