

Capitolo quarto

Fondazione e funzioni del gruppo

Se nella definizione di vita psichica è implicito il suo essere esperienza di un oggetto, la vita collettiva in quanto vita psichica non può che essere esperienza di soggetti. D'altra parte l'individuo isolato è un'astrazione, per cui la costituzione del soggetto rimanda all'inter-soggettività.

Lo studio della fondazione e delle funzioni del gruppo è però rivolto a chiarire il significato che ha il comportamento dell'individuo in quanto fa parte di un gruppo, in quanto cioè è incorporato in un'entità collettiva. Fin dall'apologo di Menenio Agrippa, la formazione di un gruppo viene descritta come il costituirsi di una unità fatta di individui molteplici, attraverso la metafora delle *membra che si uniscono a formare il corpo*.

La coincidenza della pluralità con l'unità costituisce tuttavia l'enigma del gruppo; e tale enigma è stato ricondotto da Freud in *Psicologia delle Masse e Analisi dell'Io* al processo di identificazione.

I fatti dell'ipnosi che Freud ha impiegato per spiegare l'azione suggestiva del capo sul gruppo ci conducono già, però, a intravedere, oltre al processo di identificazione introiettiva, il processo di identificazione proiettiva, sul quale ha particolarmente insistito la scuola kleiniana come meccanismo di fondazione del gruppo. L'ipnotizzatore per l'ipnotizzato è una specie di stregone in possesso di mana. Nell'ipnosi si realizzerebbe dunque un rapporto con un oggetto interno esternalizzato, dal quale l'ipnotizzato si fa dominare e ridurre in un tipico rapporto di alienazione. Oltre che nei fatti indagati da Freud, i processi di fondazione del gruppo possono essere chiariti dall'indagine sui riti iniziatici.

Lo studio di Theodor Reik sui riti iniziatici, cui abbiamo già fatto riferimento, ci permette di considerare la castrazione simbolica come un rito di fondazione del gruppo. Il fatto che i riti iniziatici si colleghino direttamente, oltre che alla castrazione, all'interruzione del rap

porto con la madre e alla vicenda di morte e resurrezione, ci induce ad avanzare l'ipotesi che *l'appartenenza al gruppo implica la mutilazione di una parte di sé*.

La tesi di Roheim, per cui il rapporto con il gruppo prende il posto del rapporto con la madre, nel senso che l'uomo tende a conservare come finzione ciò che non può più conservare come realtà, ci permette di affermare che l'esperienza dell'individuo nel gruppo intrattiene un significato tendenzialmente illusorio.

In quanto rivolto a negare la perdita, il ricupero illusorio nel gruppo della madre perduta si collega a ciò che abbiamo chiamato la elaborazione maniacale del lutto. Il partecipare, da parte degli individui, di un'esperienza collettiva si fonderebbe su un rapporto con una presenza fantasmatica, che costituisce la presenza invisibile, nel gruppo, dell'immagine materna, come corpo illusorio del gruppo, che tiene uniti gli individui quali membra reali.

Mentre nei rapporti interindividuali il corpo dell'altro fonda concretamente la presenza dell'altro> nel gruppo gli individui sono in rapporto con un "corpo mistico," come presenza che non è riducibile agli individui concreti che formano concretamente il gruppo. Un corpo illusorio dunque, che però viene vissuto> nelle vicende di appartenenza o di esclusione, attraverso la mobilitazione delle emozioni e delle ansie che originariamente l'individuo ha vissuto nel concreto rapporto con la madre.

La non riducibilità del gruppo ai singoli individui che lo compongono deriverebbe cioè — oltre che da una situazione di gestalt (Kurt Lewin) — da specifiche presenze fantasmatiche.

Nella Chiesa, presa in esame da Freud, la finzione del corpo sotto forma di corpo mistico diventa particolarmente pregnante e i riti iniziatici della Chiesa sembrano comprensibili nei termini di cerimonie che traducono in forma rituale i processi di *identificazione introiettiva*. L'acqua battesimale, l'unguento della cresima, la comunione, l'estrema unzione, il crisma sacerdotale, implicano tutti un mettere sul corpo, o dentro il corpo, di ogni individuo un'entità carismatica unica, attraverso la quale ogni membro del gruppo introietta un'entità sacrale che sembra indispensabile per sancire l'appartenenza al gruppo e la continuità della presenza invisibile all'interno degli individui del comune oggetto d'amore, che, nella formulazione freudiana, viene implicato nella costituzione dell'ideale dell'Io.

La partecipazione del meccanismo di *identificazione pro*121

iettiva nella fondazione del gruppo diventa particolarmente evidente nei miti di fondazione di alcuni popoli primitivi. Vorrei citare, a tale proposito, il mito di fondazione degli Ashanti, legato alla storia dello sgabello d'oro. Il costituirsi dello sgabello d'oro come oggetto d'identificazione, in cui il popolo degli Ashanti si unifica, risale alla fine del Seicento. Il re e la regina e tutti i capi tribù con le loro mogli si erano riuniti e il gran sacerdote alzò le braccia al cielo invocando il dio Onyame. Dopo tale invocazione, il dio Onyame mandò, attraverso una nuvola bianca che andava diradandosi, la sua risposta: lo sgabello d'oro. Il gran sacerdote annunciò allora che lo sgabello d'oro era mandato dal dio Onyame e che rappresentava l'anima della nazione. Ebbe quindi luogo un rito. Il re e la regina, tutti i capi tribù e le loro mogli si tagliarono ognuno una ciocca di capelli e un'unghia. Il gran sacerdote fece con i capelli e con le unghie un unguento, con il quale unse lo sgabello d'oro. Dopo tale rito lo sgabello d'oro divenne l'oggetto di identificazione, l'oggetto d'amore comune, dal quale emanava la vita del popolo Ashanti. Quando nel 1900 gli inglesi cercarono di sottrarre agli Ashanti lo sgabello d'oro, questi erano persuasi che l'essere privati dello sgabello d'oro significasse la distruzione per la perdita del proprio oggetto di identificazione e lottarono perciò disperatamente

per non perderlo.

Gli esempi riportati di riti iniziatici dei primitivi e della Chiesa e del mito di fondazione degli Ashanti dimostrano come la fondazione del gruppo possa attuarsi attraverso processi di identificazione introiettiva (per cui parti dell'oggetto d'amore, elemento carismatico, vengono messe dentro ogni individuo del gruppo> oppure attraverso processi di identificazione proiettiva (per cui parti di ogni individuo vengono messe dentro il comune oggetto d'amore).

Tali realtà del gruppo fanno toccare con mano, in un'evidenza concreta e diretta, quei processi psichici che la psicoanalisi è venuta faticosamente scoprendo come processi mentali operanti nella costituzione dell'Io e dei primitivi rapporti oggettuali: nella costituzione cioè del mondo interno e del mondo esterno ad opera dei processi di internalizzazione e di esternalizzazione.

Se osserviamo però più da vicino le operazioni di identificazione proiettiva e introiettiva, così come esse si esprimono nei rapporti interindividuali e nei rapporti collettivi possiamo rilevare differenze fondamentali. Nel rapporto interindividuale del bambino con la madre tali processi operano in un mutuo scambio intercorporeo la cui concreta realtà continuamente partecipa e si integra nei

processi di verifica delle emergenze fantasmatiche nella realtà esterna. Nel caso della fondazione dei gruppi, invece, processi di identificazione introiettiva e proiettiva operano anziché su concrete realtà, su delle finzioni reificate.

Sembra dunque che la fondazione del gruppo si operi attraverso una modalità di declinazione dei processi di ide-

ntificazione proiettiva e introiettiva tale che se venisse imitata dal singolo individuo in modo esclusivo, noi saremmo autorizzati a fare diagnosi di situazione psicotica.

Ne viene di conseguenza che la costituzione di realtà da parte dell'individuo, in quanto individuo appartenente a un gruppo, segue modalità diverse dalla costituzione di realtà del singolo soggetto in rapporto agli altri soggetti e in rapporto al mondo in generale, in quanto rapporti sottoposti all'esame di realtà.

Poiché però gli esempi che abbiamo scelto per ricavare la modalità dereale di fondazione di realtà del gruppo sono esempi limitati in quanto sia nella Chiesa che nei popoli primitivi troviamo un'interferenza marcata di fattori magici, ritengo opportuno, per discutere in modo

obiettivo la costituzione di realtà nell'esperienza di gruppo, riferirmi ad un fenomeno sociale tipico e universale: il rituale da lutto.

La nostra indagine sul significato psicologico della guerra nei popoli primitivi, soprattutto attraverso un'interpretazione psicoanalitica dei suoi aspetti magicoreligiosi, ci aveva condotti a comprendere il fenomeno guerra nell'ambito delle reazioni umane al lutto e in generale in rapporto agli atteggiamenti umani di fronte alla morte.

È noto che i glottologi fanno derivare la parola *homo* da *humus*, per cui la denominazione simbolica della specie umana sembra derivare dal rito funerario come segno specifico dell'uomo rispetto alle altre specie animali: il rito dell'inumazione.

Unamuno ci dice che "ciò che distingue l'uomo dagli altri animali è che in una forma o nell'altra veglia sui morti." Vista dunque alla luce dell'istinto di morte, nella sua accezione sadomasochistica, tutta la civiltà dell'uomo appare in funzione delle reazioni alla morte. Le intuizioni freudiane di *Totem e Tabù* potrebbero essere così rimate

nei termini della reazione al lutto. noto che alla base del lutto> come alla base del tabù, sta la fondamentale ambivalenza dei rapporti affettivi umani. Freud stesso in *Totem e Tabà* ha notato che le interpretazioni da lui proposte basandosi sull'ipotesi dell'assassinio reale del progenitore arcaico, potevano essere elaborate partendo dall'ipotesi di un assassinio puramente fantasticato, e quindi partendo dal lutto come pura vicenda inconscia.

Si sa cioè che, per l'elaborazione depressiva del lutto, l'uomo non ha bisogno di aver realmente ucciso la persona amata: è sufficiente che abbia avuto verso di essa fantasie ostili.

La relazione posta da Freud tra il lutto e la melanconia, nel significato di constatazione clinica empirica e nelle sue interpretazioni teoretiche generali, avrebbe quindi in definitiva in sé la stessa pregnanza di significati psicologici del complesso di Edipo.

Non fa perciò meraviglia che nel kleinismo il contenuto empirico e teoretico della posizione depressiva abbia assunto lo stesso significato di situazione nucleare che in Freud è riservato al complesso edipico.

Poiché la guerra è l'industria della morte, riteniamo particolarmente utile, in questa sede, esaminare il significato del lutto in quanto il lutto, pur avendo aspetti privati, ha anche nei

popoli cosiddetti civili una tipica dimensione sociale.

Mentre l'innamoramento ha un certo carattere di riservatezza, per cui gli innamorati costituiscono un'unità a due che si apparta dal rapporto con la società, in quanto solo nella *privacy* trova la sua piena espressione il suo vero significato, il lutto è eminentemente un rituale sociale, fatto per essere testimoniato dalla società.

L'ostentazione del lutto, per quanto più clamorosa in talune popolazioni primitive, non cessa di essere nella nostra civiltà un costume sociale essenziale.

Alix Strachey prende in esame il rito funerario quale è praticato nella nostra civiltà e lo considera un'esemplificazione tipica di come i comportamenti sociali in genere possano servire a dare espressione più libera e piena al nostro mondo inconscio di quanto non lo facciano i nostri comportamenti privati.

Nella nostra civiltà le persone in lutto che accompagnano

2 ALIX STRACHEY, *Uncosscious motives of war*, Allen and Unwin, London, 1957.

lentamente il feretro, la bara sotto il manto nero e il portare abiti neri si collegano all'identificazione con la persona cara morta.

Mentre l'amore e la sessualità non hanno

bisogno di mostrarsi in pubblico> anzi rifuggono dalle testimonianze della società, il dolore del lutto, come dolore da perdita della persona amata, deve diventare palese. Colui che è in lutto deve sottostare alla necessità del rito funerario pubblico e il non farlo è fonte, di solito> di sentimenti di colpa.

Per A. Strachey la necessità di mostrare agli altri il proprio cordoglio è dovuta al fatto che la morte dell'uomo, prima di essere conosciuta come avvenimento naturale verificato nel mondo esterno, è fantasticata nel mondo interno come il risultato di fantasia di annientamento dell'altro, dietro la spinta di urgenze aggressivo-distruttive. Così allorché noi troviamo che il primitivo sembra incapace di esperire la morte come un evento naturale ineluttabile, ciò non dipende tanto da una sua incapacità di verifica sul piano di realtà, quanto dal prevalere delle urgenze del mondo interno sulle verifiche del mondo esterno.

Benché l'uomo civilizzato conosca la morte come fatto naturale, al momento del lutto la persuasione che la morte è prodotta da inconsce fantasie distruttive, sembra condizionare tutto il suo comportamento. Il rituale del lutto quindi, in quanto rivolto a testimoniare agli altri il nostro

amore per la persona morta, o il proprio essere identificati con lei, avrebbe il significato di chiamare gli altri a testimoniare la nostra innocenza nei riguardi della sua morte. L'identificazione con il morto esibita agli altri ha dunque il significato di impegnarli come testimoni e assolutori: "Il mio essere affranto dal dolore, il mio vestirmi di nero come il morto vi testimoniano che io non sono un uccisore, ma un ucciso. Così il far verificare agli altri la propria innocenza diventa più pressante che la pura verifica obbiettivistica che la persona cara è morta. In tal modo la socializzazione del lutto acquista il preciso significato di controllo delle ansie depressive e persecutive che la morte della persona amata suscita nell'inconscio. Anche la fede nell'immortalità del defunto sembra derivare dal bisogno di rassicurazione contro tali angosce, in quanto implica un evidente meccanismo di negazione della sua morte, e costituisce la migliore garanzia contro le ansie suscitate dall'intera realtà distruttiva. "Se la persona amata non è morta> io non l'ho uccisa" (elaborazione maniacale del lutto). Tale meccanismo di negazione fallisce però nel suo scopo pro

prio per la credenza nella sopravvivenza dei morti sotto forma di spiriti. In realtà tale credenza è intimamente unita alla fantasia che il morto, se è ancora vivo, sotto forma di spirito> potrà sempre ritornare, perché, in quanto tale, eluderà le leggi fisiche. Così la fede nell'immortalità del morto, ottenuta attraverso il meccanismo di negazione, fallisce come procedimento rassicurativo e determina il riaffiorare dello spirito del morto come istanza persecutoria. La reazione a questa ansia si collega da una parte alla tumulazione (mettere una pietra sopra il morto perché non ritorni dalla tomba) e dall'altra alla propiziazione, per cui il morto deve essere rabbonito con offerte (cibo e ogni cosa della vita che serve alla salute terrena nei popoli primitivi, preghiere e messe che servono alla salute eterna nella nostra civiltà).

La fenomenologia del lutto può dunque essere considerata come paradigmatica per mostrarci come nel fenomeno sociale entrino contenuti di tipo dereale senza che questo disturbi il valore dell'esperienza sociale stessa.

Il significato dei processi sociali, come ci appare dalle funzioni rassicurative del lutto, ci porta quindi alla conclusione che il fenomeno sociale prescinde dall'esame di realtà. Ciò che sembra costituire l'aspetto specifico dell'esperienza sociale sarebbe dunque l'impiego, da parte del soggetto, degli altri soggetti in quanto copresenti nell'esperienza collettiva, per degli scopi di

difesa da ansie inconscie. Il criterio di validità delle esperienze sociali sembra risiedere così nel fatto che risultano verificate dal *processo di partecipazione*, anziché essere verificate dall'esame di realtà. Ne viene di conseguenza che il fatto sociale ha spesso una validità razionale pressoché nulla, ma ciò non significa che non abbia alcuna validità. Il fatto sociale prescinde dal problema di realtà legato alla verifica delle ipotesi del mondo interno nella realtà esterna. Sembra tipico del fatto sociale il suo porsi in una modalità di esperienza il cui valore e la cui validità nascono dal suo essere condivisa dagli individui appartenenti ad un gruppo: il suo essere condivisa si pone cioè come criterio di realtà.

Se ci mettiamo per esempio di fronte alla morte come fatto naturale, se cioè verificiamo nella realtà un cadavere, il cadavere come parte del mondo fisico ci offre evidenze che possiamo confrontare con quelle degli altri, che obiettivamente verificano quel cadavere come oggetto del mondo naturale. Anche in questo caso il rapporto con gli altri partecipa alla costituzione della realtà fisica obiet126

i
tiva, intesa come il mero constatare se uno è vivo o è morto. Ma il processo di verifica adopera qui evidenze che ci provengono dal mondo esterno, in quanto dati che costituiamo come realtà separate da noi e che noi verificiamo come tali. Si tratta cioè di una verità per tutti gli uomini in

riferimento a evidenze percettive del mondo esterno> che si pongono come neutrali e separate rispetto agli uomini che le esperiscono.

La realtà del lutto però non trova una giustificazione nel mondo esterno> ma nel mondo interno. In altri termini il lutto non risolve un problema di realtà> ma un problema in-temo di colpa.

Intesa in tal senso la realtà sociale, quale ci appare dalla ricerca sul lutto, ha alcune analogie con il sogno> nel quale vediamo apparire comunemente dei resti diurni (realtà del mondo esterno)> impiegati per esprimere una realtà interna. Come per il sogno> così per il lutto in quanto esperienza sociale, non si pone il problema se esso corrisponda o no ad una realtà in senso obbiettivistico. Colui che sogna, in quanto sogna, non si preoccupa di solito di stabilire se il suo sognare corrisponda o no a realtà. solo da svegli che il sogno appare come una realtà illusoria. Così> è solo quando l'individuo si toglie dall'esperienza concreta del gruppo che egli può riconoscerne i caratteri differenziali> rispetto alle esperienze individuali legate all'esame di realtà in senso obbiettivo.

Ciò che chiamiamo realtà obbiettiva sembra costituirsi in una esperienza di singoli soggetti che si pongono in rapporto con qualcosa di separato da essi come terzo elemento (mondo), che deve essere verificato come tale, attraverso ciò che comunemente si chiama esame di realtà.

La costituzione degli oggetti riguarda però, in definitiva, un rapporto privato del soggetto col mondo. Ciò che invece si pone come esperienza sociale acquista il proprio carattere di verità nel fatto stesso di essere condiviso dai soggetti appartenenti ad un gruppo, senza che i soggetti stessi possano riferirsi ad una terza istanza neutrale che si dia come realtà esterna. La realtà esterna è cioè validabile in un rapporto privato del soggetto, anche se può essere condivisa con altri soggetti: allora si costituisce in rapporto con il mondo della realtà come separato e indipendente dal rapporto tra i soggetti. Allo stesso modo in cui fa parte dell'esperienza del sogno il suo porsi al di là di un esame di realtà, così sembra far parte dell'esperienza sociale> in

quanto tale, il suo porsi in una dimensione psichica che è al di fuori dell'esame di realtà.

D'altra parte però il poter usufruire di esperienze nelle quali non si ponga come necessario il dover fare un esame di realtà> ma solo il problema di esprimere interne necessità umane, non significa che l'esperienza non abbia valore. Sembra rappresentare, anzi, un'importanza essenziale per l'uomo in genere, per cui si può presumere che il privare gli uomini dell'esperienza sociale li esporrebbe a vivere le stesse frustrazioni primarie che si incontrano nella privazione del sogno.

A differenza di quella onirica, però, la esperienza sociale è vissuta dagli uomini da svegli.

Per spiegare quindi questo paradosso per cui gli uomini vivono da svegli un'esperienza, che sembra avere una certa analogia di funzioni con quelle dell'attività onirica, è necessario supporre una particolare modificazione dell'Io, o meglio delle funzioni dell'Io deputate all'esame di realtà, come già Freud aveva scoperto.

Questa modificazione dell'individuo nell'esperienza sociale sembra consistere nel fatto che al posto dell'esame di realtà (come sistema di validazione del mondo, separato e indipendente dall'esperienza interumana) *prende particolare vigore un sistema di validazione*

esclusivamente governato dal rapporto interumano. Ciò che è condiviso da un gruppo di uomini ha in sé, in modo autonomo, la fonte della validità> indipendentemente dalle verificazioni nel mondo della realtà. Ciò che viene chiamato "Group Mind" funzionerebbe quindi come agenzia di validazione di un determinato modo di essere umano che implica una modificazione dell'Io individuale nel senso che le funzioni rivolte all'esame di realtà vengono messe tra parentesi (anziché essere inibite come avviene nel sonno). Mentre anzi nel sonno le inibizioni delle funzioni di realtà avvengono in un soggetto che ha interrotto ogni rapporto con tutti gli altri uomini> la sospensione dell'esame di realtà che si verifica nell'esperienza sociale accade in individui svegli, nei quali i reciproci rapporti, rivolti al condividere la stessa esperienza, si costituiscono come la fonte stessa della validità, senza bisogno di altre verifiche.

Sembra questa la ragione per la quale l'esperienza sociale, pur contenendo elementi vistosamente illusori, gode, rispetto al sogno, di una forte e stabile impressione di realtà. Non solo, ma, mentre colui che sogna svegliandosi si distacca dal sogno e trova di fronte a sé un mondo reale nel quale può soddisfare concretamente i suoi

desideri, un individuo che volesse distaccarsi dall'esperienza sociale> che volesse per così dire svegliarsi dall'esperienza sociale fortemente investita, si troverebbe di fronte ad un'angoscia di esclusione che ha tutti gli aspetti di un'angoscia originaria di separazione del bambino dalla madre.

Si potrebbe perciò accostare l'esperienza sociale *all'esperienza transizionale* (descritta da Winnicott), *nella quale il problema dell'esame di realtà non viene né posto né negato> ma semplicemente non viene posto.*

Il privare l'uomo dell'esperienza sociale avrebbe così lo stesso significato ansiogeno che ha il privare il bambino dell'oggetto transizionale. Ricordiamo che per Winnicott l'esperienza transizionale serve per controllare sentimenti di perdita-lutto e quindi per evitare angosce depressive.

Il riferimento all'esperienza transizionale come esperienza infantile originaria, con il suo intimo legame con le implicazioni fantasmatiche della vita psichica del bambino nel primitivo rapporto con la madre, ci porta così a riconsiderare le relazioni tra l'unità duale originaria e l'unità pluralistica dell'esperienza dei gruppi: rapporti enunciati dallo stesso Freud e indagati nell'ambito delle ricerche etnologiche sui popoli

primitivi specialmente da Geza Roheim.

Basandosi soprattutto sui simbolismi orali riscontrati nel mondo magico primitivo, Roheim ha formulato la teoria per cui la "società è una ripetizione della società originaria dell'unità-duale della madre e del bambino. Il latte, simbolizzato dal sangue, è il legame; e l'aggressione orale il prototipo del delitto." Anche Parin e Morgenthaler avrebbero riscontrato nei Dogon che il gruppo diventa il surrogato della madre.

Il fatto da noi sottolineato che i riti iniziatici costituiscono la rottura definitiva del rapporto con la madre, e a un tempo l'assunzione nel gruppo dei maschi adulti, è in appoggio all'opinione di Roheim, secondo il quale il costituirsi degli uomini in gruppo sarebbe il tentativo mistico di ricostruire l'unione duale del bambino con la madre> in una singolare coincidenza della molteplicità con l'unità> operata dal gruppo. Il gruppo quindi, o almeno il gruppo come lo vediamo costituirsi nelle società umane primitive> nascerebbe in funzione di una specie di legame simbiotico-narcisistico, per il quale ciò che ha senso lo acquista nella partecipazione con l'altro o con gli altri in un pluralismo narcisistico, anziché acquistarlo in un rapporto con qualco

sa di diverso da sé e preparato da sé. Il separato da sé, nell'esperienza di gruppo, tenderebbe ad essere sentito come incompatibile con il proprio sistema di validazione, per cui il separato da sé sarebbe elaborato nella sequenza: separato quindi diverso, quindi estraneo, quindi straniero> quindi nemico, per cui il diverso da sé, che nella fondazione dell'Io è inseparabile dalla presa di coscienza del Sé, diventa, nella formazione del gruppo, la stessa cosa che una situazione di abbandono vissuta come alienità persecutoria.

Il fatto che l'esperienza sociale appaia dominata dalla unità plurale in una solidarietà di tipo simbioticonarcisistico, porta l'esperienza sociale a coincidere con se stessa come criterio di validità> nel senso che non solo non si pone, ma neppure può tollerare di porsi criteri di validazione diversi da se stessa. Questa specie di situazione autistica si collega al problema della dimensione che — in mancanza di altri termini — si può chiamare psicotica della vita dei gruppi, che troverebbe il suo inveramento più clamoroso nel fenomeno guerra. Allo stesso modo in cui la veglia distrugge il sogno così l'impossibilità della realtà sociale di costituirsi come tale, se non nel suo coincidere con se stessa, fa sì che tutto ciò che si ponga come "altro" è percepito come un attentato all'esperienza simbioticonarcisistica.

Poiché la grande illusione del gruppo è quella di

ricreare l'unità duale del bambino con la madre, come un'esperienza di perfetto amore, il gruppo stesso, benché assuma in sé molte funzioni realistiche dei suoi membri, finisce per convogliarle verso scopi che sul piano di realtà appaiono illusori. Anche se illusori sul piano di realtà, è però innegabile che gli scopi che il gruppo assolve sono di un'importanza formidabile. Tra questi scopi, la necessità di controllare le angosce depressive e le angosce persecutorie, mobilitate dall'esperienza del lutto, (a sua volta collegato all'ambivalenza dell'uomo verso i propri oggetti d'amore originari) sembra una delle fondamentali funzioni del gruppo, alle quali pare collegarsi anche il fenomeno guerra.

3 Simbiotico-narcisistico: espressione con la quale si indica un tipo di rapporto particolare nel quale l'altro non esiste come oggetto individuato e autonomo, ma solo nell'ambito di una unità duale o in una unità plurale oppure come immagine speculare di sé.

4 Autistico: da autismo, che può essere definito come incapacità totale di concepire o di stabilire relazione con un altro o di identificarsi con un altro.

130

I

Nel caso particolare della guerra sembra che l'epistemologia del gruppo, intesa come costituzione di realtà attraverso un sistema di validazione simbioticonarcisistico — la strana

epistemologia per cui l'uomo primitivo sente di essere diventato un vero uomo in quanto ha ucciso un altro uomo — trovi la propria coerenza logica.

Nella misura infatti in cui un sistema logico simbioticonarcisistico può usufruire della verità solo in quanto coincide con se stesso, cioè solo in quanto si tratta di una specie di verità autistica, qualsiasi situazione che si ponga come "altro da sé" è percepita come minaccia-distruzione della propria verità, per cui l'uccisione dell'"altro da sé" coincide con l'affermazione della propria verità. Due gruppi che entrano in guerra, anche ai giorni nostri, in cui la guerra non è più considerata come il giudizio di Dio> affidano al *processo di uccisione* la funzione di decidere "chi dei due gruppi ha ragione," come se il processo di verifica razionale fosse appunto costituito *dall'uccisione come criterio di verità*, in una sadicizzazione massima dei processi di validazione. Tale sadicizzazione, a sua volta, sarebbe sostenuta da una fusione tendenziale tra l'Io, l'Es e il Super-lo, che sembra appunto giustificare l'accostamento di taluni aspetti dell'esperienza sociale alle esperienze psicotiche.

La tesi che la fondazione e le funzioni del gruppo sono interferite da processi psicotici è stata particolarmente avanzata dagli autori della scuola kleiniana. Anche Glover però> che non può certamente essere sospettato di kleinismo, come abbiamo visto ha affermato che la vita dei gruppi si esprime attraverso modalità psicotiche.

Un'affermazione del genere necessita però di qualche precisazione.

Se ci riferiamo infatti alla nostra esperienza di soggetti in quanto facenti parte di una vicenda di gruppo, ci è facile scoprire come nella stessa situazione di gruppo noi viviamo esperienze integrate e perfettamente realistiche. Ognuno di noi ha familiarità con il proprio gruppo professionale, con il proprio gruppo politico, ecc. Per quello che riguarda il gruppo professionale la sua funzione realistica si esprime nel preciso scopo concreto di comunicazione di nozioni tecniche. In realtà i riti iniziatici, come è noto, sono stati sostituiti nella nostra società dalla scuola, il cui scopo è essenzialmente rivolto all'immissione in gruppi professionali, come gruppi di lavoro.

Ma, a parte ciò che noi verificiamo nell'inconscio a proposito della fobia degli esami, la stessa vita del nostro

k

gruppo come gruppo professionale psicoanalitico potrebbe prestarsi come oggetto di studio per l'individuazione di meccanismi non del tutto realistici.

Il problema delle funzioni realistiche e delle funzioni de-reali del gruppo è stato affrontato da W. R. Bion in un lavoro sulle dinamiche di gruppo.⁵

Secondo Bion, l'esperienza psicoterapeutica della psicoanalisi di gruppo, che costituisce oggi forse il migliore strumento per lo studio della psicologia di gruppo in generale, dimostra come la persona adulta, messa in contatto con la esperienza di gruppo, ricorre ad una regressione massiccia impiegando meccanismi descritti da Melanie Klein come tipici delle più precoci fasi di sviluppo. Tale regressione viene interpretata come il risultato delle difficoltà a stabilire un rapporto con la vita emotiva del gruppo: difficoltà che viene paragonata a quella che il bambino incontra nello stabilire il rapporto con il seno materno. La stessa credenza che il gruppo esista come qualcosa di indipendente dagli individui che lo compongono viene considerata come il risultato di un processo regressivo.

La conclusione a cui Bion arriva attraverso un'indagine psicoanalitica sul gruppo preso in esame è che questo manifesta funzioni realistiche chiamate funzioni di gruppolavoro (group work

functions) assieme ad altri comportamenti, intensamente carichi di emotività, che Bion riconduce a *tre assunzioni fondamentali* (basic assumptions). Tali assunzioni vengono attuate automaticamente, in modo involontario e inevitabile. Le assunzioni fondamentali che vengono espresse dall'esperienza dell'individuo nel gruppo sarebbero essenzialmente di carattere cereale e avrebbero la funzione di forza cementante del gruppo.

La prima assunzione si esprime nel *gruppo dipendente* (dependent group). In base ad essa il gruppo si riunisce per ricevere protezione in una posizione di dipendenza assoluta da un'entità di tipo divino. La seconda assunzione si esprime nel *gruppo accoppiante* (pairing group). In funzione di essa il gruppo si riunisce in virtù di una fantasia erotica in base alla quale nasce la speranza che l'accoppiamento darà origine ad una specie di messia. La terza assunzione si esprime nel *gruppo combattimento-fuga* (fight-flight group). In base ad essa il gruppo si riunisce per combattere contro qualche cosa o per fuggire da qualcosa.

W. R. BION, *Group Dynamics: a review*, in *New Directions*; in *Psychoanalysis*, Tavistock Publications, London, 1955.

La forza cementante del gruppo> nell'assunzione di gruppo dipendente, si collega alla *colpa e alla depressione*. Nel caso del gruppo accoppiante la forza cementante è la *speranza messianica*. Nel gruppo combattimentofuga invece la forza cementante è *la paura e l'odio*.

Alle funzioni di gruppolavoro Bion attribuisce l'organizzazione e la struttura: l'aspetto concreto e realistico delle strutture sociali in genere> mentre le assunzioni fondamentali offrirebbero la valenza gregaria cementante. Le assunzioni fondamentali di gruppo, per il loro carattere regressivo, possono costituire un ostacolo all'attività realistica del gruppolavoro. L'esercito e la Chiesa studiati da Freud vengono intesi da Bion come gruppi specializzati di lavoro. In tal modo l'esercito e la Chiesa danno espressione concreta rispettivamente all'assunzione di gruppo dipendente e all'assunzione di gruppo combattimentofuga. La concreta istituzionalizzazione di tali assunzioni di base permetterebbe alle funzioni di gruppolavoro che si svolgono in una determinata società di non essere interferite dalle valenze dereali, legate alle assunzioni di base.

Bion ammette legami libidici nel gruppo accoppiante, ma ritiene che i legami nel gruppo dipendente e nel gruppo combattimentofuga

siano di tipo diverso, perciò si attiene al termine "valenza," come più neutrale. Ritornando ora al problema della natura psicotica di taluni aspetti dell'esperienza sociale, con particolare riferimento all'esperienza del gruppo in rapporto alla guerra, vorrei citare la descrizione fatta da Money-Kyrle di un'adunata di tedeschi arringati da Hitler e da Goebbels.

Tutti e due gli oratori dicevano la stessa cosa e la ripetizione sembrava non annoiare l'uditorio. Come nel Bolero di Ravel, la ripetizione aumentava l'effetto emotivo. Money-Kyrle, che era testimone oculare, non nasconde la difficoltà provata a mantenere l'equilibrio. Riuscì però a non identificarsi e allora la folla gli apparve come un terrificante super-individuo.

Per Money-Kyrle le parole non erano molto persuasive, ma il fenomeno della folla era impressionante. "Gli individui sembravano perdere la loro individualità e diventare un mostro ottuso, ma molto potente, insano e capace di qualsiasi cosa. Un mostro senza ragioni, ma con passioni

R. MONEY-KYRLE *The Psychology of Propaganda*, "Brit. Journ. of Med. Psych.," 1941, 19.

molto potenti. Le passioni cambiavano come il suono di un organo gigantesco. Il tono era molto rumoroso, ma semplice: tre o quattro note. Tutti e due gli organisti suonavano nello stesso ordine le stesse note. Per 10 minuti parlavano della sofferenza della Germania nei 13-14 anni dopo la guerra. In quel momento la folla-mostro viveva un'orgia di autocompassione. Poi venivano 10 minuti di fulmini contro gli ebrei e i socialdemocratici, indicati come la causa di quella sofferenza. L'autocompassione cedeva allora il posto all'odio: la folla-mostro stava per diventare omicida. Poi venivano 10 minuti di discorso per esaltare l'aumento del partito nazista, che da piccoli inizi era diventato una forza potentissima. La folla-mostro appariva ora intossicata dalla fede nella propria onnipotenza. A questo punto Hitler solo invitava la Germania ad unirsi e allora nella folla cominciava ad emergere la nota masochistica. Hitler taceva e nel silenzio mortale il comandante dei nazi come dicendo 'amen' diceva 'La Germania deve vivere anche se noi dobbiamo morire per lei.' La folla-mostro era pronta al sacrificio." Secondo Money-Kyrle, il successo della propaganda di Hitler implica l'esistenza di fantasie inconsce pre-esistenti.

In base all'implicazione delle fantasie inconsce, MoneyKyrle interpreta l'efficacia della propaganda di Hitler e di Goebbels come un potente mezzo per suscitare nel gruppo tutti i processi psicotici fondamentali. Prima poteva essere indotta una *situazione di tipo malinconico* attraverso la descrizione delle sofferenzelutto della Germania. Poi veniva indotta una *paranoia persecutiva* parlando degli ebrei e dei socialdemocratici come causa delle sofferenze mortali della Germania: (elaborazione paranoica del lutto).

Successivamente veniva indotta una *paranoia megalomane* parlando della potenza del partito nazista e della sua invincibilità, che rendeva ogni membro del gruppo partecipe dell'onnipotenza. Il persecutore interno veniva così trasformato in un alleato che era pericoloso solo per i nemici. Il diavolo diventava così il tedesco fallico dio della guerra e ogni ascoltatore lo sentiva sorgere nel proprio petto. In tal modo veniva indotta infine una *situazione maniacale*: si apriva il paradiso dove ogni torto

viene riparato: il paradiso riservato ai tedeschi
con esclusione di tutti gli altri.