

1. *I paradossi dell'era atomica*

Ne *Il disagio nella Civiltà* Freud chiude sulla civiltà umana con questa affermazione decisiva della specie umana mi sembra che *che punto* il processo culturale riuscirà a sordine della vita collettiva provocato da vo e autodistruttivo. Sotto tale aspetto, la attraversiamo mi sembra forse di particolar uomini hanno raggiunto un tale potere su] tura che ora, usandolo, potrebbero facilmente tutti fino all'ultimo uomo. Essi lo sanno e d parte della loro attuale inquietudine, infelicità. E ora aspettiamoci che l'altra delle desti, l'eterno Eros, faccia un nuovo sforzo< alta al suo altrettanto immortale avversario

E innegabile che la chiusura di questo saggio pare in fondo in contraddizione con la precedenza. Tutta l'opera infatti sembrava volta di essersi costituita a spese degli istinti, cioè degli istinti veniva attribuito il disagio mini dalla civiltà. Nelle osservazioni di origine del disagio, dell'inquietudine, dell'imprensione viene ricondotta alla esistenza aggressiva e autodistruttiva, che potrebbero nuovi strumenti tecnici di distruzione, a ogni uomo. L'Eros appare ora essenzialmente salvatrice e riparativa. Tutta la conflittualità così ricondotta all'impulso distruttivo e tipica e tipicamente umana trasformazione di colpa.

La possibilità di autoannientamento del

Capitolo quinto

Nel suo libro *War, Sadism and Pacifism* Glover chiude le sue riflessioni sulla guerra con queste considerazioni:

“Non c'è stato cambiamento nei metodi di lotta da quando Caino gettò la prima pietra per uccidere. Tuttavia il nostro inconscio può ora giocare con la distruttività attuale e potenziale della bomba atomica. Il più superficiale studio della vita onirica e delle fantasie del malato di mente mostra che idee di distruzione del mondo (più precisamente distruzione di ciò che il mondo simbolizza) sono latenti nell'inconscio. E poiché la bomba atomica non è tanto un'arma di guerra quanto di sterminio, essa è l'arma più adatta ad esprimere le fantasie assetate di sangue che dominano segretamente l'uomo nei momenti di frustrazione acuta. Nagasaki distrutta dalla magia della scienza ha portato l'uomo ad essere più vicino di quanto non sia mai stato alla realizzazione di quei sogni che anche durante la sicura immobilità del sonno tendono a tradursi negli incubi dell'angoscia. La prima promessa dell'era atomica è che essa può tradurre i nostri incubi in realtà. *La capacità di distinguere la realtà obbiettiva dallo stato di veglia, dal sogno, dal delirio e dalla allucinazione, capacità che gli uomini normali hanno così faticosamente acquistata, per la prima volta nella storia dell'uomo sembra essere seriamente scossa.*”

La nostra era, come era catastrofale, sembra dunque sperimentare come realtà ciò che finora ha sempre vissuto come incubo. Ma poiché ciò che finora ha vissuto come incubo è sempre stato sentito come “non reale,” esiste la possibilità che il fronteggiare i problemi dell'era atomica implichi la messa in crisi delle nostre stesse capacità di testimoniare adeguatamente la realtà nella quale viviamo.

La possibilità di verificare l'assoluto della distruzione dell'incubo come una realtà illusoria si fonda sul fatto che al risveglio da un sogno di incubo noi possiamo confrontare l'assoluto della distruzione che è nell'incubo con la relatività di ogni distruzione reale. Ma dal momento in cui la distruzione reale che è contenuta nella distruttività attuale e potenziale delle bombe atomiche tende ad avvicinarsi ad un assoluto di distruzione reale, il processo di verifica tende a diventare impossibile. Non solo, ma poiché il rappresentarci la distruzione dell'umanità “fino all'ultimo uomo” coincide, nella nostra rappresentazione di un tale fatto come possibile, con la soppressione dell'uomo stesso come soggetto capace di testimoniare e di verificare la distruzione stessa, il fatto stesso di rappresentarci ha distruzione di ogni

Capitolo quinto

uomo coincide con la impossibilità di assumerla come accadimento realmente verificabile. A tale proposito una persona mi raccontava che l'idea di una possibile catastrofe atomica nella quale nessun uomo sopravvivesse lo lasciava tranquillo, mentre il pensiero che anche un solo uomo sopravvivesse alla catastrofe lo riempiva d'angoscia; come se paradossalmente, per poter essere verificata nella sua drammaticità, la situazione catastrofale dovesse essere negata come situazione assoluta e dovesse essere relativizzata attraverso la rappresentazione di qualcuno non implicato nella catastrofe.

Per l'approfondimento delle implicazioni logico-emotive di questa situazione, che è il paradosso dei paradossi, riferirò un brano di storia clinica.

Qualche anno fa ebbi in osservazione psichiatrica un caso di melanconia in una donna che giustificava la sua sofferenza per il fatto di sentirsi colpevole: dichiarava che per colpa sua non sarebbero più nati bambini e per colpa sua non ci sarebbero state più primavere. Naturalmente ce n'era a sufficienza per una diagnosi di delirio: i bambini da allora hanno continuato a nascere e le primavere sono arrivate dopo l'inverno, puntualmente.

Eppure noi non siamo più sicuri che nei prossimi cinquant'anni ci saranno ancora primavere e continueranno a nascere bambini. Era certamente un delirio di colpa il fatto che la paziente melanconica fosse persuasa che i bambini e le primavere non ci sarebbero più stati per colpa sua. Eppure noi non siamo più sicuri di essere perfettamente sani di mente se, rappresentandoci la catastrofe come possibile, noi non ci sentiamo in qualche modo coinvolti in un qualche sentimento di colpa. La vicenda del maggiore americano Eatherly, che ha partecipato come ricognitore al primo bombardamento atomico, della quale si sono occupati i nostri colleghi psichiatri americani, e ha lettura del suo carteggio con Gunther Anders, ci hanno in qualche modo turbati: ci può essere chiesto da un giudice distrettuale se, secondo noi, uno che si sente colpevole per aver partecipato ad un bombardamento atomico è sano di mente oppure no: le citate affermazioni di Glover ci inducono a ritenere che la psichiatria non sia più in grado di risolvere questi problemi con un'etichetta diagnostica.'

La psicoanalisi può fare qualcosa di più della psichiatria

Capitolo quinto

di fronte a questi problemi? Ha un senso poi impegnare la psicoanalisi in problemi del genere? Non sono questi, come diceva lo stesso Freud nella lettera ad Einstein, problemi di naturale competenza degli uomini politici? Sembrerebbe di sì. Ma se si riflette un momento, non ci si può non trovare d'accordo con Gunther Anders quando afferma che non ha senso parlare di "naturale competenza" nei riguardi del "problema-distruzione-dell'umanità."

Ritorniamo tuttavia ai problemi di nostra competenza:

cioè alla malata melanconica. Come abbiamo visto, la psicoanalisi riconduce il fenomeno guerra al soggetto e in modo specifico al nostro inconscio. Nella riduzione alle evidenze dell'inconscio del delirio della nostra malata melanconica, potrei ricondurre i contenuti delle idee deliranti –relative al suo sentirsi in colpa per il fatto che non sarebbero più nati bambini e non ci sarebbero più state primavere –a inconse fantasie di attacchi distruttivi verso la madre: la primavera che non germogliava più lasciava cioè intravedere il simbolo della madre (terra) svuotata di tutti i bambini, in una serie di fantasie sadiche di gelosia quando la paziente aveva tre anni e la madre portava nel grembo un nuovo bambino. Il delirio catastrofe di colpa era dunque riconducibile a reali attacchi distruttivi fortemente colpevolizzati, implicantissimi desideri che la propria madre non avesse altri bambini.

A questo punto noi possiamo stabilire che la situazione catastrofe espressa dal delirio di colpa e di rovina, (nel quale noi potevamo scorgere qualcosa che poteva essere accostato ad una prospettiva pantoclastica reale collegata alla possibile distruzione atomica) non veniva affatto desunta dalla situazione storica in cui noi viviamo. La nostra ammalata cioè ricavava il verificarsi di una catastrofe planetaria non dalla storia, bensì da fantasie inconse di attacchi sadici alla madre, intensamente colpevolizzati.

Ci troviamo dunque di fronte a una situazione impreveduta per cui sembra che si debba avanzare la seguente ipotesi:

per poter vivere la situazione catastrofe come una situazione storica reale, ognuno di noi dovrebbe in qualche modo colle garsi con una situazione catastrofe illusoria, relativa ad attacchi sadici verso il proprio oggetto d'amore. Il sentirsi in colpa per l'eventuale distruzione dell'umanità diventa dunque possibile solo in quanto ognuno di noi simbolizza nella rovina dell'umanità quella rovina che, nel nostro inconscio, abbiamo fantasticato di aver prodotto a danno del nostro oggetto d'amore? E proprio la situazione che

Capitolo quinto

la Klein ha dimostrato come nucleare nell'elaborazione fantasmatica della posizione depressiva infantile. Poiché però la depressione infantile ha un carattere puramente fantasmatico e quindi dereale, ne verrebbe di conseguenza che la possibilità di assumere in noi in modo realistico i problemi dell'era catastrofale, implicherebbe il *trattare, come strumento di verifica di realtà, qualcosa che siamo abituati a considerare come processo psicotico*.

Sembra che ciò che siamo abituati a considerare come pazzia possa diventare uno strumento di verifica di realtà. Esiste dunque la possibilità che la malata melanconica, pur essendo delirante, fosse più vicina all'effettiva realtà storica catastrofale di quanto siamo noi che, standocene apparentemente tranquilli, (come se una tale prospettiva storica non esistesse) potremmo essere vittime senza accorgercene di un collettivo delirio di negazione della realtà.

Per quanto paradossale possa sembrare, la valorizzazione dei contenuti fantasmatici della posizione depressiva infantile è servita a Money-Kyrle come punto di repere per valutare la normalità-anormalità delle reazioni dei tedeschi di fronte alla rivelazione dei crimini commessi nei campi di sterminio nazisti. Si trattava o no di sentirsi implicati in un sentimento di colpa e in una responsabilità personale per una colpa collettiva criminale. Nel caso della prospettiva pantoclastica² della guerra atomica, la possibilità di sentirsi implicati in un sentimento di colpa e di responsabilità, per l'eventuale distruzione dell'umanità, corrisponderebbe dunque ad un tipo di reazione umanistica che Money-Kyrle aveva definito come normale.

2. *Emergenza originaria del nemico nel bambino e nel gruppo. Guerra e colpa*

Partendo da quanto abbiamo dedotto dall'indagine sulla guerra nei popoli primitivi e dalla letteratura psicoanalitica sulla guerra, con particolare riguardo alla teoria kleiniana della guerra, vorrei ora svolgere alcune considerazioni sul significato delle angosce e delle difese suscitate dalla guerra atomica, in rapporto alle angosce e alle difese schizoparanoidee e depressive³ scoperte dalla Klein nel primo sviluppo psichico.

² *Pantoclastico*: aggettivo preso dalla terminologia psichiatrica: significa distruzione di tutta.

³ *Ansia schizoparanoide*. L'ansia schizoparanoide ha come contenuto

Capitolo quinto

La crisi dell'estraneo nel bambino all'ottavo mese di vita, messa in particolare rilievo da Spitz,⁴ può essere considerata come l'emergenza originaria dell'altro come nemico, concretamente rintracciabile dall'osservazione diretta del bambino.

È noto che Spitz ha interpretato l'angoscia dell'ottavo mese in funzione della capacità che ha il bambino di riconoscere che l'estraneo non è la madre. L'angoscia dell'estraneo è considerata da Spitz come collegata alla verifica dell'assenza della madre. Anche se tale interpretazione dell'angoscia dell'ottavo mese appare fondata, il fatto che il bambino tenti otticamente di evitare l'estraneo ci testimonia che questi viene vissuto come presenza cattiva, che il bambino cerca di eliminare come tale. Ora poiché la prima emergenza del nemico nell'angoscia dell'estraneo avviene senza che il bambino abbia mai verificato aggressioni da parte di esso, la costituzione originaria dell'altro come nemico da parte del bambino è comprensibile solo attraverso la esternalizzazione sull'estraneo di un interno oggetto cattivo, cioè in definitiva attraverso un processo psicotico.

Se ora si confronta la crisi dell'estraneo dell'ottavo mese del bambino con la modalità in cui la tribù estranea si costituisce, nei popoli primitivi, come tribù nemica, si può ritenere che in ambedue i casi il nemico emerga illusoriamente in circostanze analoghe. La morte di un membro della tribù, come perdita-allontanamento di un oggetto ambivalente d'amore, attiverebbe la proiezione di una presenza cattiva sulla tribù estranea, allo stesso modo in cui l'assenza della madre, come perdita-lutto, attiverebbe nel bambino la proiezione sull'estraneo di una presenza cattiva. Sia l'una che l'altra situazione cioè sarebbero comprensibili come elaborazione paranoica del lutto. La citata fobia del ceppo d'albero-leone, riferita da Money-Kyrle, sarebbe comprensibile nello stesso schema di emergenza originariamente illusoria del nemico (padre) ad un livello più avanzato di scambio fantasmatico con il mondo esterno. La successiva identificazione del bambino con il leone-padre ci offre lo schema della elaborazione maniacale del lutto, che partecipa allo sviluppo della guerra come attacco verso il nemico quale oggetto persecutorio previamente esternalizzato.

Ciò che in definitiva costituirebbe lo schema nucleare del-

essenziale il rapporto con un oggetto cattivo persecutore dal quale si teme di essere annientati: spinge a salvare se stessi dall'oggetto cattivo.

* R. SPITZ *Il primo anno di vita*, Ed. Univ., Firenze, 1962.

Capitolo quinto

la guerra sarebbe una particolare elaborazione fantasmatica del mondo dell'assenza nel contesto dei vissuti relativi alla perdita dell'oggetto d'amore, percepita come prodotto dal Sé cattivo (posizione depressiva). Anziché però essere elaborata in una ricostituzione riparativa dell'oggetto d'amore da parte del soggetto stesso che l'ha distrutto (o meglio, che ha fantasticato di distruggerlo), la posizione depressiva viene per così dire paranoicizzata e maniacalizzata attraverso ciò che abbiamo chiamato elaborazione paranoica e elaborazione maniacale del lutto. La guerra, specialmente la guerra dei popoli primitivi, non nascerebbe tanto dal sentirsi minacciati dal nemico come istanza persecutoria per il Sé, bensì dal fatto che il nemico è vissuto come l'istanza che distrugge il nostro oggetto d'amore. *Sarebbe questa la ragione per cui la guerra si costituisce come un dovere, cioè come un valore fondamentale per gli uomini.*

Colui che va in guerra infatti si sente spinto non da una necessità d'odio, ma da una necessità d'amore. Egli sente anzi di dover accettare la necessità del proprio sacrificio purché l'oggetto d'amore viva.

Il fatto che la guerra sia sentita dagli uomini come un dovere verso il proprio oggetto d'amore è stato, mi sembra, trascurato anche nella letteratura kleiniana. Il problema, se mai, è quello di disoccultare il carattere ambiguo della guerra come esperienza d'amore, in quanto si fonda su un'alienazione delle parti cattive del Sé proiettate sul nemico, che viene perciò vissuto come il distruttore del proprio oggetto d'amore.

Il paradosso in base al quale in guerra l'istinto di conservazione rimane inoperante, per cui pare che gli uomini non si preoccupino più di morire – accettano anzi la morte come parte essenziale del gioco – sembra trovare la sua spiegazione nel fatto che nella guerra l'istinto di conservazione non funziona a livello individuale, bensì a livello dell'oggetto d'amore collettivo. Scopriamo qui una funzione essenziale della guerra che permette di coglierne il senso più profondo e specifico come aggressione collettiva armata, che non viene però sentita come tale, ma come un dovere di darsi al rischio di essere uccisi uccidendo, di diventare simultaneamente selvaggina e cacciatori, sacrificatori e sacrificati, perché la posta in gioco non è tanto la salvezza individuale, ma la salvezza dell'oggetto d'amore collettivo.

La vicenda degli Ashanti, alla quale abbiamo fatto riferimento nel capitolo dedicato alla fondazione e alle funzioni del gruppo, può essere in tal caso particolarmente di-

Capitolo quinto

mostrativo. Gli Ashanti infatti, finché conservavano lo sgabello d'oro, potevano accettare la colonizzazione inglese in quanto su un piano di realtà non si poteva far fronte con armi primitive a quelle dei bianchi. In termini psicoanalitici, la diversa potenza reale delle armi si può supporre che nell'inconscio potesse essere fantasticata simbolicamente come diversità di potenza reale tra padre e bambino. Ma allorché gli Ashanti si videro privati dello sgabello d'oro, (che era l'oggetto d'amore-anima del gruppo) si buttarono disperatamente nella guerra, perché sentivano di non poter più sopravvivere alla perdita di esso.

Per quanto i sofisticati europei possano sorridere del comportamento degli Ashanti, noi psicoanalisti sappiamo comprendere la verità psicologica e umana dello sgabello d'oro, considerandolo la verifica a livello di gruppo di un avvenimento fondante e specifico dell'uomo sul piano individuale: cioè la necessità per la costituzione dell'Io umano della disponibilità di un oggetto originario d'amore come costitutivo dell'Io attraverso il processo di identificazione. Se ora confrontiamo queste considerazioni sul significato di amore della guerra nei popoli primitivi, con gli aspetti psicologici della guerra dei cosiddetti popoli civili, ci sembra difficile poter cogliere l'evidenza delle funzioni illusorie della guerra, così come ci appaiono nei popoli primitivi. Ma forse questo dipende dal fatto che i nostri sgabelli d'oro sono diventati meno concreti e tangibili: sono cioè più razionalizzati e coperti dalle organizzazioni concrete che la nostra vita civile è venuta assumendo.

Se ci ricordiamo però dei discorsi di Hitler e di Goebbels e dell'analisi che ce ne ha proposto Money-Kyrle, non ci è difficile scorgervi come in filigrana, la fantasmizzazione del lutto della Germania-madre ricavata dalle sofferenze dei tedeschi per la crisi economica; la fantasmizzazione dell'elaborazione paranoica del lutto, ricavata dal fatto che effettivamente qualche ebreo e qualche socialdemocratico avevano tratto vantaggio dalla crisi economica; la fantasmizzazione della onnipotenza maniacale ricavata dal reale ingrossarsi delle file del partito nazista, il tutto trasferito nella fantasmizzazione della sacralità del sacrificio attraverso l'accettazione della guerra come strumento essenziale e unico di salvezza dell'oggetto d'amore distrutto dai nemici: "La Germania deve vivere anche se noi dobbiamo morire per lei."

Benché sia possibile rintracciarli per mezzo dell'indagine psicoanalitica, i temi umani che stanno alla base della guerra

Capitolo quinto

ra nelle società primitive non si lasciano tuttavia più cogliere in cultura pura. Essi ci appaiono intimamente mescolati ad elementi di realtà economiche e politiche. Sulla base di queste realtà possiamo stabilire indagini differenziali, e confrontare ad esempio una lotta di liberazione coloniale con la guerra di Hitler. Nel caso delle guerre di liberazione coloniale l'elaborazione paranoica del lutto, sempre presente, si accompagna ad una constatazione di realtà, per cui il colonizzatore porta davvero nel popolo colonizzato un grave deterioramento dei valori delle culture primitive, che si costituiscono come oggetti collettivi d'amore. Il colonizzatore crea cioè una realtà storica concreta che coincide con la vicenda fantasmatica di elaborazione paranoica del lutto. Nel caso di Hitler invece l'esame di realtà ci indica che la crisi economica, come fatto reale, non era necessariamente elaborabile in senso paranoicale.

D'altra parte però, il fatto che il Trattato di Versailles avesse imposto ai tedeschi di riconoscersi gli unici colpevoli della guerra, così come avvenne dopo la seconda guerra mondiale col processo di Norimberga, ci spinge a scoprire un'elaborazione paranoica del lutto da parte degli alleati vincitori; il che, nella nostra interpretazione, equivale ad una dichiarazione di guerra fatta dagli alleati vincitori ai nemici vinti.

Poiché i sacrifici di un popolo in guerra hanno anche la funzione di costituire una difesa-riparazione nei riguardi di sentimenti di colpa, il fatto che il popolo vinto sia accusato dal vincitore di essere il solo colpevole della guerra, significa che il popolo vincitore vuol fare sorgere nel vinto il processo autentico del lutto (il sentirsi cioè colpevole della distruzione del proprio oggetto d'amore) che il vincitore stesso è incapace di elaborare: come se il vinto paradossalmente dovesse essere moralmente superiore al vincitore. Sul piano etico, però, o almeno sul piano etico individuale, la pretesa che il vinto si dichiari il solo colpevole della guerra, è moralmente più ambiguo della guerra stessa. Di fatto il processo di Norimberga ha, sul piano psicologico, lo stesso significato di infierire sui debole-vinto che sta alla base del sadismo dei campi di concentramento: si può comprendere perciò perché Glover lo abbia fortemente disapprovato. Si dovrebbe forse solo precisare che la colpevolizzazione esclusiva del vinto implichi una forma di sadismo morale, mentre nei campi di concentramento troviamo il sadismo tout court.

A questo punto sentiamo però di incamminarci su un ter

Capitolo quinto

reno *infido*. Sentiamo cioè che la parte di noi che ha sentito il processo di Norimberga come giusto, non riesce a convivere facilmente con la parte di noi che lo scopre anche come ingiusto. Noi possiamo fare un discorso negativo sul processo di Norimberga partendo dalle modalità in cui viviamo i problemi della colpa e della responsabilità sul piano individuale. Mi pare cioè che la nostra indagine ci porti a definire certi significati della vita nei gruppi come validi sul piano individuale e come non validi sul piano collettivo. In tal modo avvertiamo in noi una specie di conflitto tra l'etica individuale e l'etica di gruppo; conflitto che Freud aveva intuito come nucleare nelle nevrosi di guerra. La posizione che siamo andati assumendo rivelerebbe quindi un conflitto non risolto e che attende una soluzione.

Come psicoanalista sono persuaso che l'indagine di un fatto collettivo, che non passi attraverso il soggetto, sia fuorviante. D'altra parte, però, indagare i fatti collettivi ponendosi al di fuori dei medesimi può essere altrettanto fuorviante. A causa di queste due necessità opposte, sorgono difficoltà che appaiono insormontabili.

3. *La crisi della guerra*

Vista nel suo insieme di operazioni che riguardano la conservazione dell'oggetto d'amore attraverso il poter mettere concretamente la causa della sua distruzione nel nemico, la guerra, da un punto di vista psicologico, – se si prescinde dalla sua slealtà – appare un'istituzione ammirevole. Essa permette, specialmente in caso di vittoria, di fronteggiare e risolvere in un sol colpo le due angosce psicotiche di base: l'angoscia depressiva e l'angoscia paranoidea, alle quali si collegano le emozioni più intensamente penose che l'uomo possa provare nei riguardi della conservazione del Sé e nei riguardi della conservazione del proprio oggetto d'amore. Anche se una tale operazione costa agli uomini una quantità enorme di sacrifici, sembra che gli uomini si siano sempre sobbarcati a tali sacrifici con animo lieto: segno che il gioco valeva la candela. Il fatto nuovo però, il fatto imprevedibile del quale la nostra epoca ci rende sempre più coscienti, è che la guerra, come guerra atomica, sta per perdere la capacità di assolvere le sue funzioni: non permette più di vivere l'illusione paranoidea di salvare il proprio oggetto d'amore uccidendo il nemico nel quale si mette la causa della distruzione. Il fatto nuovo è dunque che

Capitolo quinto

la guerra é entrata in crisi come sostiene tra gli altri uno storico dell'autorità di Toynbee; questo fatto merita, a mio avviso, un'indagine particolare, perché, oltre a coinvolgere i paradossi dell'era atomica, dei quali abbiamo parlato, ci sembra il crocevia specifico della psicologia individuale e della psicologia di gruppo.

Se si accetta la tesi che la guerra é entrata in crisi nella sua funzione di risolvere problemi fondamentali degli individui nella vita di gruppo, gli individui stessi, nel momento in cui prendono coscienza che una funzione di base del gruppo é entrata in crisi, prendono simultaneamente coscienza di se stessi in prima persona come abbandonati dal gruppo. Si può ritenere che se un'istituzione così fondamentale della vita dei gruppi come é l'istituzione della guerra é entrata in crisi, la vita dei gruppi rimane radicalmente coinvolta da tale crisi, in quanto la vita stessa dei gruppi, privata di una sua istituzione di base, potrebbe non essere più in grado di assolvere le sue funzioni di base. Nella concreta vicenda della guerra, allorché il capo muore, quando cioè l'oggetto di comune identificazione del gruppo non é più salvabile, si determina il panico. La scoperta di Freud relativa allo sciogliersi del gruppo quando l'oggetto d'amore e d'identificazione comune viene perduto, costituisce la prova indiretta che la vita di gruppo é impensabile senza un oggetto d'amore, come oggetto di identificazione comune: ciò corrisponderebbe a quello che Durkheim chiamava l'anomia⁵ dei gruppi. Essa inoltre ci autorizza a ritenere che dal momento in cui gli uomini cominciano a percepire che l'istituzione della guerra, in quanto guerra atomica, ha perso la sua funzione di garantire agli individui di un gruppo la salvezza del loro oggetto d'amore, pone gli individui del gruppo nella situazione del "si salvi chi può." La crisi della guerra sembra implicare dunque un ritorno all'individuo delle funzioni di sopravvivenza, come relativa desocializzazione, nel momento in cui il processo di socializzazione, o meglio il processo di socializzazione di tipo bellico, si rivela come la causa stessa della distruzione del comune oggetto d'amore e di identificazione del gruppo.

La crisi della guerra sembra avere come primo risultato una spinta desocializzante, la quale di fatto significa che il soggetto ritira il mandato e recupera la propria sovranità alienata nella sovranità dello Stato, a sua volta strettamente collegata all'organizzazione militarizzata del gruppo.

Capitolo quinto

Prima di trattare di questo processo di relativa desocializzazione che, come abbiamo visto, Glover ha proposto come auspicabile sotto forma di indebolimento dei legami dell'individuo con lo Stato mediante il ritorno agli oggetti d'amore privati, cioè la rinascita della cultura familiare, mi sembra necessario un chiarimento di cosa io intenda per "crisi della guerra" in termini psicologici e in termini di riduzione al soggetto.

Per me la crisi della guerra è definibile come situazione in cui non è più possibile distruggere l'oggetto nemico senza coinvolgerci l'oggetto amico. Sulla spinta di una angoscia distruttiva quindi l'oggetto amico e l'oggetto nemico, in quanto accomunati da un identico destino di distruzione, tendono a fondersi l'uno nell'altro. Al posto cioè dei due oggetti distinti antitetici (amiconemico) tende ad emergere una situazione paragonabile ad un oggetto "misto."

Storicamente tale condizione si è verificata attraverso un processo tecnico, cioè attraverso la scoperta delle bombe atomiche. Riviste specializzate ci informano che –al limite

–i dispositivi della guerra atomica potrebbero essere sif-fatti che, anche nel caso di un attacco a sorpresa che riuscisse ad annientare in un solo colpo il nemico, l'aumentata radioattività dell'atmosfera potrebbe servire da innesco automatico per il lancio delle bombe atomiche che partirebbero dal paese colpito, senza intervento umano, per andare a distruggere il paese aggressore. La credenza degli uomini primitivi che i morti sono particolarmente temibili, perché pieni di desideri di vendetta nei riguardi dei vivi, cesserebbe di essere – qualora la prospettiva citata potesse realmente verificarsi – una pura credenza magica, ma diventerebbe una concreta realtà non più propiziabile però magicamente attraverso la guerra come reazione paranoica del lutto. Troviamo quindi qui di nuovo confermata l'intuizione di Glover che l'era atomica rischia di farci perdere la possibilità di distinguere nettamente ciò che è illusorio e ciò che è reale.

Se ora da tale realtà storica e politicomilitare dei gruppi umani, come gruppi dell'era atomica, passiamo all'individuo, cioè all'interno di ognuno di noi, siamo colpiti dal dover constatare che la crisi della guerra (cioè il fatto *che non è più possibile uccidere l'oggetto nemico senza simultaneamente coinvolgere nella distruzione anche l'oggetto di amore*) è qualcosa che l'individuo in prima persona porta al di dentro di sé come un fatto costitutivo dell'uomo in quanto tale.

Capitolo quinto

Intendo qui riferirmi agli accadimenti psichici messi in rilievo dalla Klein a proposito del passaggio dall'oggetto parziale all'oggetto totale,⁶ intimamente collegato all'insorgenza della posizione depressiva del bambino. Come é noto, l'aumentata integrazione interna delle presenze fantasmatiche originarie buone e cattive, associata alla spinta maturativa delle aumentate capacità di integrazione percettiva della madre come unico oggetto reale, conducono il bambino alla costituzione dell'oggetto totale. Il bambino viene così esposto all'angoscia di sentire che i suoi attacchi verso la madre-strega coinvolgono ora anche la madre-fata. L'angoscia depressiva nasce cioè dal fatto che il bambino vive ora la madre come oggetto "misto" in quanto le due immagini fantasmatiche, buona e cattiva, vengono vissute come incorporate nella madre come oggetto totale. Tutto il vissuto della posizione depressiva può essere quindi in definitiva ricondotto alla simultaneità dell'amore e dell'odio verso lo stesso oggetto e all'intima sensazione che non é più possibile distruggere la madre come entità fantasmatica cattiva, senza simultaneamente coinvolgere nella distruzione anche l'oggetto d'amore.

La crisi della guerra, in quanto guerra atomica, corrisponderebbe quindi ad una situazione storica depressiva il cui significato, pur essendo nuovo per la vita dei gruppi, contiene una realtà drammatica che l'uomo, sul piano individuale, porta al di dentro di sé.

Si potrebbe quindi dire che la crisi della guerra contiene in sé le premesse per le quali la storia dei rapporti tra i gruppi, che si é sempre realizzata attraverso rapporti a tipo di oggetto parziale, si trova spinta ad elaborare le stesse angosce che il soggetto in prima persona esperisce nel passaggio dal rapporto con oggetti parziali al rapporto con l'oggetto totale.

Sorge quindi un quesito: é possibile, stando così le cose, che il gruppo possa evolvere verso un'autentica coesistenza, al punto da poter sentire l'altro da Sé come costitutivo del Sé, come viene richiesto all'individuo in prima persona?

La mia risposta é che un tale passaggio sembra impossibile nell'ambito delle strutture dei gruppi così come esse si sono "ossificate" attraverso gli attributi dello Stato so⁵ *Oggetto parziale*: vedi *splitting* (p. 104).

Oggetto totale: sinonimo di oggetto misto che contiene parti buone e cattive integrate.

⁵ *Anomia*: mancanza di leggi.

Capitolo quinto

vano come base essenziale per il funzionamento dell'istituzione della guerra. Sembra invece possibile che la riduzione integrale del fenomeno guerra al singolo soggetto, ad ogni soggetto in prima persona, attraverso un processo di relativa desocializzazione crei le condizioni e le premesse indispensabili per una nuova socializzazione che si fondi su nuove istituzioni sociali. Può avere un senso cioè parlare della riduzione integrale del fenomeno guerra al sadismo e al masochismo di ogni uomo, alle sue necessità originarie di amore e di violenza e alle sue originarie necessità di colpa e di riparazione nei riguardi del proprio oggetto d'amore, solo in quanto tale riduzione é propedeutica per la fondazione di istituzioni sociali nuove.

Credo che il portare all'evidenza scientifica una tale possibilità di riduzione al soggetto in prima persona del fenomeno guerra – scopo che sembra impossibile senza una conoscenza scientifica dell'inconscio umano – debba essere il compito specifico della psicoanalisi nell'era atomica. Perché però quest'opera specificamente psicoanalitica possa avere una qualche utilità storica sembra indispensabile che i dati scoperti nell'inconscio umano i quali permettono la riduzione del fenomeno guerra al soggetto, non rimangano un problema privato, ma diventino un oggetto d'amore collettivo, in una nuova socializzazione, e che questa costituisca come proprio oggetto d'amore un nuovo *nomos* fondato sulla responsabilità individuale della guerra. Dopo aver dichiarato il gruppo come incapace di evolvere verso un processo di autentica convivenza con l'altro gruppo e dopo aver quindi postulato la necessità di ritorno al soggetto, ci troviamo ora a dover riaffermare la funzione essenziale del gruppo nel rendere valido, con i suoi misteriosi processi di validazione, ciò che rimanendo sul piano privato rischia di essere veramente irrilevante.

4. Possibilità di amore negli individui e necessità di odio dei gruppi.

Vorrei ora soffermarmi un poco sulla discussione delle ragioni per le quali ritengo che il ritorno al soggetto sia indispensabile per aprire la strada ad una nuova socializzazione, che permetta agli individui di uscire dall'anomia creata dalla crisi della guerra e contemporaneamente di risolvere su nuove basi il problema della salvezza del proprio oggetto privato e collettivo di amore. Ognuno di noi é fami-

Capitolo quinto

liarizzato con il concetto che qualsiasi esperienza d'amore é legata all'esistenza di un corpo. In modo particolare tutte le vicende umane di amore si fondano sulla intimità del corpo del bambino con quello della madre. Le vicende istintive dell'uomo ricavano il loro significato umano non tanto dalla loro realtà fisiologica quanto dalla loro animazione fantasmatica, che porta all'esternalizzazione e all'internalizzazione di entità psichiche illusorie (imago>. é innegabile però che nessun oggetto d'amore potrebbe crearsi senza una concreta soddisfazione istintiva offerta al bambino dal corpo di una madre reale. Mentre le fantasmaticizzazioni distruttive si creano originariamente in una modalità autoplastica in un bambino che, lasciato a sé, fantasmaticizza il proprio consumarsi fisiologico come presenza cattiva, le fantasmaticizzazioni libidiche sono direttamente legate alla gratificazione reale prodotta da una madre reale. Diventati adulti, i corpi umani si costituiscono reciprocamente come oggetti d'amore in quanto necessari uno per l'altro negli scambi d'amore.

Anche nella vita dei gruppi noi parliamo di oggetti d'amore come costitutivi e fondanti l'esperienza del gruppo, in quanto oggetti di identificazione comune. Questi oggetti d'amore però sono *finzioni* che sembrano ricavare il loro significato vitale dal fatto di conservare in forma illusoria ciò che un tempo é stata una concreta presenza corporea reale.

Il gruppo quindi nascerebbe dai fenomeni generali di transfert. Ma se quando il transfert viene agito in un rapporto interindividuale ha pur sempre, nel corpo dell'altro, una presenza reale in cui inverarsi concretamente, nel gruppo invece le cose sembrano andare diversamente. L'impressione stessa di esistenza del gruppo, come qualcosa di separato dagli individui che lo compongono, sarebbe il risultato di una situazione regressiva (Bion).

A dispetto della illusorietà del proprio oggetto d'amore, il gruppo tuttavia può usufruire nei suoi rapporti interni di esperienze d'amore, e la "derivazione all'esterno" delle pulsioni aggressive, come tipica funzione del gruppo (collegata nella teoria di Bion al gruppo lotta-fuga), agevola le concrete esperienze d'amore tra i singoli individui.

Passando quindi ad indagare i rapporti tra i gruppi (in riferimento alla necessità che – essendosi ora verificata la crisi della guerra – i gruppi tra di loro trovino una possibilità di rapporti di amore del tipo di quelli che si verificano tra gli individui, ci accorgiamo che essi diversamente

Capitolo quinto

dagli individui che hanno un corpo concreto, sono privi di strumenti per amarsi, mentre dispongono da sempre di strumenti per distruggersi. Se è vero che la funzione crea l'organo, allora le armi, che sono specifici strumenti di comunicazione aggressiva fra i gruppi, sono la dimostrazione più esemplare del fatto che i gruppi hanno tra di loro esclusivamente funzioni di aggressione. *Mentre, come abbiamo visto, nei rapporti interindividuali l'esperienza di amore è meno illusoria che l'esperienza distruttiva, nei rapporti fra i gruppi l'esperienza distruttiva è meno illusoria dell'esperienza d'amore.*

Già altre volte mi sono servito della storia di Giulietta e Romeo come di una storia paradigmatica per chiarire la facile possibilità dei gruppi di odiarsi e la fondamentale impossibilità dei gruppi di amarsi. Individui di gruppi diversi possono amarsi, ma solo attraverso il ritorno al soggetto in prima persona. I Montecchi e i Capuleti, in quanto dominati dalla più stretta ortodossia di gruppo familiare, devono odiarsi. La possibilità di amore è allora legata a Romeo e a Giulietta in prima persona. Ma tale rapporto d'amore (che si costituisce al di fuori e contro la rivalità dei gruppi) ha per questi tutti gli aspetti della violazione di un tabù del gruppo e diventa perciò una vicenda drammatica che finirà tragicamente. La stessa situazione si esemplifica ancor più chiaramente in *West Side Story*, dove i gruppi non sono di tipo familiare ma socioetnico. L'amore di un individuo di un gruppo per un individuo dell'altro sembra dunque essere sentito come colpevole dalla moralità del gruppo: mentre tutti stimano l'odio verso l'altro gruppo come doveroso e giusto.

Ci troviamo quindi di fronte a quel *conflitto tra la moralità del gruppo e la moralità dell'individuo* che ci era parso comportare delle difficoltà insormontabili.

Ne *Il Diavolo e il Buon Dio* di Sartre il tema della necessità di violenza, come fondamentale necessità dei rapporti tra i gruppi, e il tema della necessità di colpa, come necessità dell'individuo, vengono drammaticamente confrontati, e alla fine Goetz rifiuta trionfalmente la colpa (espressa dal prete amico dei poveri) per darsi alla guerra. Per giustificare tale rifiuto, però, Sartre è costretto a negare l'amore. Egli afferma, per bocca del suo eroe, che l'amore è l'odio di due verso lo stesso nemico. Anche nella prefazione al libro di Fanon⁷ Sartre insiste sul suo rifiuto della

⁵ *Anomia*: mancanza di leggi.

Capitolo quinto

colpa e propende per una certa idealizzazione della violenza. Posizioni di questo genere mi pare che esprimano molto chiaramente la difficoltà, e direi la impossibilità dei gruppi di vivere l'amore se non appunto come odio verso il nemico. Ma la colpa costituisce una realtà psicologica, anche se è negata. E io ritengo che proprio il problema della guerra, arrivata ora alla prospettiva pantoclastica, ci costringe a rimeditare il significato della colpa.

Anche se è fuori di dubbio che l'odio verso il nemico è la forma di amore dei gruppi, un paradosso del genere sembra trovare la sua spiegazione proprio nella proiezione della colpa, che è il processo essenziale che sostiene la elaborazione paranoica del lutto. In quanto la colpa della distruzione del proprio oggetto d'amore viene messa nel nemico, l'odio per il nemico appare virtuoso e assume sembianze d'amore, proprio perché l'odio per il nemico è rivolto in definitiva contro parti cattive del Sé messe nell'altro. Anche se in forma alienata, l'odio verso il nemico dà l'illusione di amare, in quanto elabora in modo proiettivo sentimenti di colpa. Ora il fatto imprevisto è che la crisi della guerra non ci permette più il ricorso alla elaborazione paranoica del lutto, come operazione destinata ad alienare da noi il mondo della colpa. Così il fatto che la guerra stessa, in quanto guerra atomica, distrugge il nostro oggetto d'amore, contemporaneamente al nemico, sembra avere come conseguenza inevitabile una riattivazione all'interno di ogni uomo del senso di colpa originario per la distruzione del proprio oggetto d'amore. La crisi della guerra ci costringerà a mobilitare in noi un'ansia depressiva, che l'esperienza dei gruppi sembra costituzionalmente incapace di elaborare. Ma proprio la impossibilità dei gruppi di elaborare autenticamente una situazione depressiva potrà costituire *la premessa per una inderogabile necessità di ritorno al soggetto*. Solo il singolo uomo cioè, in quanto ha superato in se stesso la situazione drammatica implicita nell'esperienza originaria di amore, contenuta nella posizione depressiva, troverà in sé quella disponibilità alle necessità di amore, che l'obbligo ad una nuova modalità di convivenza dei gruppi (creato dalla crisi della guerra) sembra aver reso indispensabile.

Rivalutazione dei significati umani della colpa

Freud ci ha rivelato che nel nostro inconscio noi siamo più criminali e al tempo stesso più morali di quanto non

Capitolo quinto

riteniamo di esserlo nella coscienza. Quando la prima guerra mondiale riempì l'Europa di rovine, egli vide nella guerra l'espressione della barbarie inconscia degli uomini.

Ma partendo dalle pratiche espiatorie dei guerrieri al ritorno dalla guerra di alcuni popoli primitivi, Freud fece notare che i primitivi, più vicini all'inconscio di noi, rivelano, stranamente, di fronte alla guerra, una sensibilità morale superiore alla nostra. Per il nostro inconscio l'uccisione, qualsiasi uccisione e anche l'uccisione puramente fantasticata, mobilita sentimenti di colpa e la fenomenologia del lutto è la testimonianza più impressionante di come noi ci sentiamo colpevoli, per la nostra inconscia ambivalenza affettiva nei riguardi delle persone che amiamo, anche di impulsi puramente fantastici.

In sé e per sé quindi, la colpevolezza, così come la viviamo nell'inconscio, riguarda delitti illusori. Potremmo pertanto ritenere che sia la nostra criminalità inconscia sia la nostra morale inconscia, siano entità illusorie e che lo scopo della psicoanalisi sia quello di farcele appunto riconoscere come puramente illusorie.

In realtà, però, anche se c'è un aspetto di verità in tale affermazione, la psicoanalisi ci conduce a prendere sul serio il nostro inconscio come situazione dinamicamente e continuamente operante nella nostra vita cosciente. Il considerare la nostra criminalità inconscia e la nostra moralità inconscia come entità puramente illusorie corrisponderebbe ad un meccanismo di negazione del nostro mondo interno, che a sua volta ci porterebbe alla perdita di senso del mondo esterno.

La negazione del mondo fantasmatico ci esporrebbe cioè all'impossibilità di verificare nel mondo esterno le nostre presenze interne.

Un problema del genere s'incontra nell'analisi proprio a proposito dell'esperienza del lutto. Troviamo nella nostra pratica clinica casi nei quali la negazione del lutto (l'indifferenza di fronte alla morte della persona amata) è all'origine di disturbi gravi nei rapporti affettivi. In tali casi inoltre troviamo che, quando il rapporto transfertale permette di far rivivere l'esperienza del lutto (o meglio di vivere per la prima volta, e magari a distanza di anni, il lutto precedentemente negato), la elaborazione analitica della sofferenza e dei sentimenti di colpa, che le inerbiscono, permette alla vita affettiva del paziente di avviarsi verso nuove possibilità di integrazione. Sembra in tali casi che il vivere i sentimenti di colpa inconsci sia un'esperienza in-

Capitolo quinto

dispensabile per acquisire la capacità di amare, come se nell' uomo, a causa dell'ambivalenza, la capacità di amare

in generale fosse imprescindibile da un'elaborazione del mondo della colpa.

Una formulazione di questo genere sembra in contrasto con ciò che l'esperienza clinica ci ha ripetutamente confermato, cioè che il senso di colpa per la sessualità è all'origine dei disturbi della personalità e quindi che il senso di colpa impedisce di amare.

Una tale contraddizione è stata risolta dallo stesso Freud quando ha ricondotto il problema del senso di colpa non all'Eros, ma all'aggressività mobilitata dalla frustrazione dell'Eros: la frustrazione cioè determina aggressività e questa a sua volta si trasforma in sentimento di colpa.

Ora poiché un oggetto d'amore che in qualche modo non sia frustrante è impensabile, il problema del senso di colpa si trova intimamente legato all'aggressività che si prova per l'oggetto d'amore. A questo punto però scopriamo che il senso di colpa, in quanto preserva il nostro oggetto d'amore dalla distruzione, sembra messo al servizio della conservazione dell'esperienza d'amore. La colpa sarebbe, in definitiva, un risultato ineliminabile dell'ambivalenza affettiva dell'uomo nei riguardi dei suoi oggetti d'amore: ambivalenza che è la fonte intima di drammaticità di ogni esperienza d'amore.

Vista in questa prospettiva, la guerra nascerebbe da un insieme di operazioni psichiche, strettamente collegate alla vita degli individui nel gruppo, il cui risultato finale sarebbe quello di concedere all'uomo di liberarsi dal peso dell'ambivalenza, attraverso l'alienazione della colpa, a sua volta legata all'elaborazione paranoica del lutto. Ma se l'alienazione della colpa è uno dei processi psicologici fondamentali del fenomeno guerra e se la guerra è diventata la concreta distruzione di ogni oggetto d'amore, allora sembra inevitabile che il discorso sulla guerra porti ad una rimediazione dei problemi della colpa.

Nella corrispondenza con Einstein, Freud rileva che siamo obbligati a confessare che le tendenze distruttive che ci conducono alla guerra sono più vicine alla natura che non i sentimenti di colpa con i quali cerchiamo di contrastarle. Il grande sviluppo che ha nell'uomo il mondo della colpa appare anzi a Freud come un problema enigmatico "di cui ancora ci occorre di trovare una spiegazione."

La ragione per la quale Freud considera i problemi della colpa enigmatici sembra risiedere nel fatto che essi gli

Capitolo quinto

appaiono più lontani dalla natura che non la vita istintiva perché egli si pone in una prospettiva biologica, anziché in una prospettiva psicologica.

Così quando adopera l'espressione "vicino alla natura" lascia intendere che pensa alla natura in generale e non alla "natura umana." È indubbio infatti che il problema del senso di colpa rappresenta una novità portata nel mondo naturale dall'uomo, in quanto animale che è entrato in conflitto con la propria vita istintiva. Poiché l'elaborazione dei temi della colpa è un fatto umano generale, comune a tutte le culture umane conosciute, siamo indotti a ritenere che l'insorgenza della singolarità della colpa sia dovuta ad una condizione di "mutazione" originaria (nel preciso significato che a tale termine si dà in biologia) specifica dell'uomo.

Per la biologia le mutazioni, intese in senso generale come assunzione stabile – e trasmesse ereditariamente – di nuove modalità di esistenza, tendono a determinarsi in misura direttamente proporzionale al crearsi di un rischio di sopravvivenza, per cui abitualmente si fanno risalire le mutazioni biologiche a modificazioni radicali nell'habitat terrestre, in occasione del succedersi delle ère geologiche.

Ora, il fatto nuovo e imprevedibile, del quale ci troviamo storicamente testimoni, è costituito dalla constatazione che gli strumenti di distruzione hanno ormai la capacità di determinare (ad opera dell'aumento del livello di radioattività) una modificazione tale dell'habitat terrestre, che ha tutti gli aspetti di un rischio di sopravvivenza, analogo a quello creato dalle modificazioni dell'habitat terrestre ad opera del succedersi delle diverse ère geologiche.

Ma il fatto ancora più sorprendente è che, mentre tutto questo avviene (o per lo meno si profila sul nostro orizzonte storico), noi lo viviamo senza avvertire particolari sensi di colpa. Né ci sentiamo colpevoli noi privati cittadini, perché abbiamo l'impressione che tutta la faccenda non dipenda da noi, né si sentono colpevoli i responsabili politicomilitari (noi stessi inconsciamente identificati con loro) perché credono che ciò sia un male necessario per salvare il proprio oggetto d'amore. La mia tesi è che la elaborazione umanamente responsabile di una situazione del genere non diventa possibile se non attraverso il disoccultamento delle nostre individuali necessità di colpa, che ognuno di noi ha vissuto in prima persona, nel sentire di essere stati noi stessi la causa di deterioramento dell'ambiente originario che ci faceva vivere (la madre). Solo attraverso il

Capitolo quinto

ricupero delle necessità di colpa originarie ci sembra cioè possibile ricavare la spinta riparativa a ricostituire l'ambiente-madre deteriorato nella sua integrità vitale.

Dopo aver ridotto alla fantasmatica catastrofe depressiva infantile l'attuale concreta situazione catastrofale, ci accorgiamo dunque, con nuovo stupore, che nel nostro mondo interno la situazione storica, che stiamo vivendo sul piano di realtà, non è una situazione del tutto nuova. Si rivela anzi come qualcosa di antico, che ha un legame intimo con il conflitto depressivo originario dell'uomo nel rapporto con il proprio oggetto d'amore; conflitto che ha spinto l'uomo a quella originaria mutazione umana che è espressa dal mondo della colpa.

La ragione per la quale Freud e tutta la psicoanalisi in genere hanno assunto verso il mondo della colpa un atteggiamento negativo è legata, come è noto, al fatto che il senso di colpa è particolarmente implicato nella psicopatologia. Per chi ha familiarità col mondo della Psicopatologia, non è certo lecito parlare in termini di idealizzazione moralistica della colpa. Proprio in quanto la psicoanalisi ha dimostrato che la colpa è una interiorizzazione di Thanatos, possiamo comprendere che la necessità di colpa per l'uomo contiene la drammaticità dell'autodistruzione; questo anche se il processo di colpevolizzazione può essere considerato come un tentativo di salvare l'oggetto d'amore rivolgendo l'aggressività verso il Sé. Il significato conservativo della colpa si presta ad essere idealizzato come lo è stato specialmente in sede religiosa, ma non si può dimenticare che – sotto forma di idealizzazione del sacrificio – esso è stato anche parte integrante della propaganda di Hitler: “Che la Germania viva anche se noi tutti dovremo morire.”

Il senso di colpa cerca di evitare la distruzione dell'oggetto d'amore creando però un rischio di sopravvivenza per il Sé. Quindi, in definitiva, porta di nuovo alla *distruzione del rapporto d'amore in quanto rapporto, nella misura in cui sacrifica uno dei due partner*. Il senso di colpa cerca di trasformare la posizione paranoidea del “mors tua vita mea” nella posizione depressiva del “mors mea vita tua”:

il rapporto di amore esige però qualcosa di diverso dalla *reciprocità antitetica* che è implicita sia nella posizione paranoidea che nella posizione depressiva. Il rapporto d'amore **J** trova la sua espressione autentica nella *reciprocità simmetrica* del “vita tua vita mea,” “mors tua mors mea.”

Nella situazione infantile originaria il problema della

Capitolo quinto

colpa può essere superato in quanto il bambino *dispone di un rapporto "concreto" con la madre*, che reagisce all'esperienza di colpa del bambino attraverso l'amore come offerta concreta e come dono graziente: situazione questa che sembra contenere in forma di rapporto concreto ciò che viene fantasmaticizzato nei miti di redenzione. In quanto la madre è legata al bambino da un rapporto di amore che implica il "vita tua vita mea," sarà costretta dalla intima necessità del rapporto d'amore a salvare il bambino dalla distruzione alla quale lo esporrebbe il puro processo di colpevolizzazione. Successivamente il dono graziente della madre per-metterà al bambino l'identificazione con un soggetto riparatore, per cui la vera soluzione dell'angoscia, prodotta dal senso di colpa, consisterà nella sensazione intima di poter ricostruire il proprio oggetto d'amore nella sua integrità, attraverso concreti processi riparativi. In tal modo la *colpa viene sottratta al dilemma insolubile della deflessione-introflessione dell'aggressività*, per essere messa al ser vizio dell'Eros, che la risolve sotto forma *responsabilità riparativa*.

L'insolubilità del dilemma violenza-colpa, come puro gioco di deflessione-introflessione dell'aggressività, ci viene presentata e risolta nel mito di Oreste. Quando Oreste, perseguitato dalle Erinni (colpa) per aver ucciso la madre (vio-lenza), si presenta per essere giudicato davanti all'areopago di Atene, i giudici sono divisi: metà lo assolve e metà lo condanna. Il dilemma è dunque insolubile. Sarà però il voto di Atena (simbolo materno graziente) che trasformerà le Erinni in Eumenidi: il voto graziente di Atena trasforma perciò il senso di colpa in istanze riparative, sottraendo tutto il problema della violenza e della colpa alla pura dialettica aggressiva verso l'oggetto o verso il Sé, per farlo evolvere nelle necessità di amore, a loro volta misteriosamente collegate all'episteme (Atena è, oltre che dea-madre di Atene, la dea della sapienza).

Ora il fatto che il trattamento psicoanalitico si fondi essenzialmente su una diminuzione di sentimenti di colpa, allo scopo di permettere un'elaborazione della responsabilità, non significa negazione della colpa, ma la valorizzazione dei suoi significati umani rivolti alla conservazione del proprio oggetto d'amore, sentendoci noi stessi responsabili di poterlo distruggere o di averlo distrutto, in una *continua integrazione e verifica sia delle evidenze distruttive fantasmatiche del nostro mondo interno che delle evidenze*

integrazione

Capitolo quinto



distruttive concrete che ci appaiono, Oppure no, nel mondo esterno

ericali che l'universo della colpa crea nel nostro monnterno non possono essere quindi in alcun modo mini-zati. La scoperta geniale di Freud relativa alla trasfor-zione di Thanatos in Nomos conserva tutto il suo valoAnche se drammatica, però, ritengo che la mutazione ana, legata alla necessità di colpa, debba essere consiata come nucleare nella costitnzione dell'uomo.

Mentre tutte le altre specie animali sono chiuse in una riida determinazione prestabilita dagli schemi istintivi, l'uoappare come una specie aperta verso continue necessità possibilità di cambiamenti. La mia tesi é che proprio in

to la colpa ha in sé un rischio autodistruttivo, il mondella colpa rappresenta l'immanenza nell'uomo di una

continua spinta mutativa, determinata da un continuo rischio

di sopravvivenza. Di fronte alle altre specie che mutano per cause esterne, per cambiamenti cioè che interven-gono nell'ambiente esterno come rischi esogeni di sopravvi-venza, l'uomo rappresenterebbe la singolarità di una specie che *muta per cause interne, perché porta al di dentro di sé il mondo della colpa come immanente rischio di sòprav-vivenza*

. *che lo obbliga a continui nuovi adattamenti.*

Non é quindi certamente il caso di minimizzare tale condizione drammatica nè di idealizzarla: essa sembra essere la condizione specificamente umana, legata alla *costituzione dell'io attraverso l'identificazione con l'oggetto d'amore*, miterno nacciato dall'ambivalenza L'io umano é necessitato a salvare gli oggetti d'amore, attraverso la colpa, in quanto l'io umano é costituito dall'altro (v. la formulazione freudiana dell'lo come "precipitato di oggetti").

La funzione mutativa che Leeds attribuisce alla guerra (come istitnzione multifunzionale destinata a rinnovare isti— tuzioni umane ossificate) *nella nostra indagine è assegnata invece alla colpa—riparazione, quale istanza squisitamente in— dividuale, che la vita dei gruppi e la guerra in modo particolare, sembrano ignorare, o meglio eludere attraverso modalità paranoicali.*

Nella nostra epoca,come epoca catasrofale,è anzi la

guerra stessa che é diventata una struttura ossificata, rispetto alle esigenze nuove che sono in corso sui nostro pianeta. E siccome poi, oltre ad essere ossificata, é anche atomizzata ,l' istituzione della guerra promette di essere la cessazione definitiva di ogni mutazione per distruzione dei soggetti di mutazione:o,nella migliore delle ipotesi,promet-

Capitolo quinto

te di dare origine alla mutazione mostruosa che Huxley ci ha descritto nel romanzo *The Ape and the Essence*, in cui, dopo la catastrofe atomica, gli uomini adorano il diavolo, che può essere appunto considerato come la personificazione della negazione della colpa e della impossibile riparazione.

La vera e autentica istanza di mutazione, che l'uomo porta al di dentro di sé da sempre, risiederebbe quindi nel suo sentirsi in prima persona responsabile della distruzione dei propri oggetti d'amore, in quanto costitutivi dell'Io: e di sentirsi perciò spinto a ricostituirli o a salvarli. Vista sotto enigmatico e sterile sacrificio da parte degli uomini della tale profilo, tutta la cultura umana non appare più come un propria vita istintiva, quanto piuttosto un gigantesco *feedback* riparativo. La cultura umana può essere cioè intesa come risposta riparativa al senso di colpa, come continua necessità di ricostituzione di oggetti distrutti, sotto forma di oggetti di valore: cioè oggetti d'amore.

Poiché però un tale significato della cultura umana è ricavabile dalla specifica costituzione dell'Io attraverso l'identificazione con l'oggetto d'amore e dalle interne e private necessità di violenza, di colpa, e di amore di ogni singolo uomo in prima persona, integrate nella responsabilità individuale, ogni ricerca sociale che separi, in nome di una pretesa obiettività, i fatti sociali dai concreti individui che compongono la società, deve essere considerata nel presente periodo storico, come reazionaria e oscurantista. Nella misura in cui separa il sociale dalle profonde necessità umane-individuali di cui la socialità è funzione, una tale impostazione di ricerca finisce per offrire un pretesto pseudoscientifico al processo di deresponsabilizzazione offerto agli individui dalla vita nel gruppo. Riducendo la vita dei gruppi ai soggetti, la psicoanalisi può perciò diventare un prezioso strumento di lotta contro l'alienazione degli individui nel gruppo. Com'è noto, la psicoanalisi ha responsabilizzato gli uomini dei loro lapsus, dei loro sogni, delle loro nevrosi e perfino della loro morte, aprendo all'etica umana un territorio che era sempre rimasto estraneo agli uomini. Essa ha così condotto l'uomo a venire a patti, se vuole cavarsela quando è nei guai, con lo straniero che porta al di dentro di sé: l'inconscio. Non è dunque a caso che nella descrizione della personalità umana Freud ha adoperato termini militari: "conflitti," "difese," ecc.

Nella descrizione freudiana la guerra originaria è al di dentro di noi e ognuno di noi deve comporre i suoi conflit-

Capitolo quinto

ti nella “pace dello spirito.” Se osserviamo i sogni, dobbiamo constatare che nel nostro inconscio la guerra é endemica. Ognuno porta al di dentro di sé uccisioni silenziose e nascoste. Ognuno di noi – come ha rilevato Glover – porta al di dentro di sé, nei momenti di frustrazione acuta, la fantasia di controllo sadico onnipotente nei riguardi dell’oggetto frustrante-nemico. Ora il processo tecnicoculturale ha tradotto le fantasie di controllo sadico onnipotenti nelle armi atomiche come concreta onnipotenza distruttiva. La bomba atomica é sempre esistita nell’inconscio degli individui umani sotto forma di concrete intenzionalità distruttive, cioè di desideri di controllo sadico assoluto sugli oggetti fantasmatici persecutori. L’estrema alienazione

- messa in rilievo da Gunther Anders – per la quale l’apice dell’evoluzione culturale-scientifica dell’uomo è sfuggito di mano all’uomo, ponendosi come entità estranea e nemica contro di lui, sotto forma di bomba atomica, sembra non rappresentare in definitiva che il tradursi in realtà storica concreta del vissuto psicologico legato al processo di esternalizzazione di parti cattive di sé, vissute come una esternalità persecutoria, nella primitiva elaborazione paranoi-dea del sadismo primario.

In tal modo la riduzione all’inconscio della bomba atomica ci permette di uscire dall’alienazione di cui parla Anders. Il processo di riappropriazione, anche se a prima vista paradossale, ci conduce a comprendere la bomba atomica come costituita dallo stesso antico e originario processo di alienazione che sta alla base della costituzione del nemico.

Poiché tale processò di riappropriazione conduce ad una posizione depressiva, arriviamo alla conclusione che l’unica possibilità di uscire dalla condizione di alienazione totale, alla quale ci troviamo esposti per il fatto di vivere nell’era atomica come è catastrofale, ci viene offerta dalla necessità di sentire noi stessi come responsabili in prima

persona di tale alienazione, cioè di riportare in noi stessi in prima persona l’intenzionalità distruttiva della bomba atomica, come originario desiderio di distruzione del nostro oggetto d’amore, occultato in una posizione paranoidea.

La riduzione all’inconscio del fenomeno guerra ci conduce a cogliere nell’inconscio la guerra come endemica, sia nelle concrete fantasmaticizzazioni distruttive che nel processo di controllo sadico

onnipotente sull’oggetto cattivo. Poiché tale riduzione ci porta alla scoperta che la costituzione di un gruppo, come nemico per un altro gruppo, im-

Capitolo quinto

plica operazioni individuali di esternalizzazione sull'altro di parti cattive di Sé, noi siamo indotti a definire psicoanaliticamente la guerra come *“un fatto criminoso fantasticato individualmente e consumato collettivamente allo scopo –rivelatasi storicamente e definitivamente illusorio –di salvare il proprio oggetto d'amore attraverso una modalità paranoidea. ”*

6. *L'alienazione nello Stato sovrano e la responsabilità individuale di fronte alla guerra*

Se la guerra può essere definita, in base ai contenuti istintuali e alle difese che la psicoanalisi ha ricavato dalle evidenze dell'inconscio, come *“un delitto individuale fantasticato individualmente e consumato collettivamente,”* la responsabilità della guerra sembra essere riconducibile sia al singolo uomo in prima persona che agli uomini in quanto organizzati in gruppi.

Se si osservano le evidenze che la storia ci offre nei ri-guardi delle guerre come guerre concrete tra Stati sovrani, ci troviamo di fronte al fatto paradossale che *il discorso sulla responsabilità dei gruppi sembra potersi fondare esclusivamente sulla moralità degli individui.*

La sovranità dello Stato infatti, in quanto *“legibus soluta potestas,”* si trova al di fuori delle leggi e quindi al di fuori della responsabilità. Lo Stato sovrano rappresenta la coincidenza stretta tra Es e Super-Io. Le origini dello Stato vengono ricondotte, come abbiamo visto, alla guerra. Secondo gli etologi cioè, lo Stato, nelle sue forme originarie, si sarebbe fondato sopra la dominazione di una tribù guerriera su tribù agricole. Per la nostra generazione, che ha assistito alla seconda guerra mondiale, *il fatto che la responsabilità della seconda guerra mondiale risalga al nazifascismo é una cosa ovvia.* Ma parlare di responsabilità nei rapporti tra Stati sovrani sembra un non senso, ove non si faccia riferimento alle modalità in cui il singolo individuo giudica i rapporti aggressivi interindividuali, governati dalle leggi.

Anche la necessità di *“giustificare”* le guerre in genere, che Bouthoul ha definito come *illusionismo giuridico,* é la testimonianza più evidente del senso di colpa che gli uomini sentono e che devono negare per fare la guerra.

Il processo di Norimberga e il recente processo a Eichmann, in quanto affermano la responsabilità individuale dei

Capitolo quinto



criminali nazisti, ci appaiono sostenuti da una fondamentale ambiguità per cui Stati sovrani, che si pongono al di fuori delle leggi, pretendono di applicare le leggi ai nemici vinti.

Grunberger ha notato l'assurdità del comportamento di Eichmann durante il processo contro di lui. Eichmann in-fatti, che aveva ascoltato tutte le accuse rivoltegli in quanto sterminatore di ebrei, come se fossero delle frasi senza senso, arrossì con estremo imbarazzo quando gli fu fatto osservare che violava una banale legge di buona educazione, in quanto non era in piedi quando parlava con il presidente. Ora una tale assurdità, che Grunberger riconduce al Super-Io pregenitale, ci appare evidente se confrontata con la *eticità individualmente responsabile*. Ma dal punto di vista dell'eticità dello Stato sovrano dobbiamo riconoscere che Eichmann aveva buon gioco. Questa constatazione ci permette di prendere coscienza, in piena era atomica, di una situazione agghiacciante, che cioè lo Stato sovrano è uno strumento specifico di alienazione morale degli individui.

Freud ha intuito una tale realtà quando ha affermato che lo Stato è il monopolizzatore della violenza privata dei cittadini. Il processo di monopolizzazione e di capitalizzazione da parte dello Stato sovrano della violenza privata dei cittadini fa sì che nella guerra, come industria della morte, lo Stato sovrano diventa veramente l'industriale della violenza privata risparmiata dai cittadini.

Una tale constatazione ci permette di affermare che l'alienazione, di cui parla Gunther Anders a proposito della

bomba atomica, si fonda in realtà sull'alienazione della violenza privata da parte dello Stato. È quindi la nostra alienazione morale che fa sì che i nostri risparmi di violenza si pongano contro di noi inflazionati dallo Stato come una istanza persecutoria.

Ancora una volta quindi, per uscire da un tale processo di alienazione, sembra inevitabile riappropriarci in prima persona delle intenzionalità difensive dello Stato sovrano che ci si rivelano ora come pure intenzionalità distruttive. Il processo di riappropriazione non può consistere che nella presa di coscienza del fatto che lo Stato sovrano, che noi ora viviamo come una specie di alienità persecutoria, si costituisce in fondo in base al nostro aver messo dentro di esso le nostre unghie e i nostri capelli, come nell'unguento con il quale gli Ashanti, unendo lo sgabello d'oro, lo costituirono come oggetto comune di amore e di identificazione.

Capitolo quinto

Ci troviamo quindi in una situazione che sembra vicina alla posizione di Rousseau, pessimistica nei riguardi dello Stato, in quanto ci accorgiamo che il contratto sociale ci ha ora condotti allo Stato industriale della distruzione. Sembra però che lo Stato non ci abbia condotti a questo punto conculcando una nostra innocenza originaria, come sosteneva Rousseau, *ma impiegando il nostro capitale di violenza privato e conculcando simultaneamente le nostre individuali necessità di colpa*: ha monopolizzato cioè il nostro Es alienandoci dal nostro Super-Io. Ma in definitiva, se lo Stato ha potuto effettuare un'operazione del genere, questo è avvenuto perché noi in realtà avevamo angosce profonde dalle quali potevamo difenderci proprio attraverso un'operazione siffatta: funzione che però ora si è rivelata definitivamente illusoria. Ci rendiamo conto che la crisi della guerra ha portato con sé anche la crisi dello Stato sovrano come istanza di controllo delle nostre ansie depressive e persecutorie. Se lo Stato, come StatoBestia, "fondato sulla volpe e sul leone," è morto, sentiamo, attraverso una elaborazione autentica del lutto, che siamo stati noi a distruggerlo e che dobbiamo essere noi stessi a ricostituirlo come StatoUomo, come Stato cioè che non sia più lo strumento della nostra alienazione morale, ma che in quanto Stato-Uomo obbedisca alle stesse leggi che governano gli uomini come individui. Se la guerra si fonda su una elaborazione paranoica del lutto, il processo anti-guerra sembra strettamente legato all'elaborazione autentica del lutto, che è riconducibile al sentirci noi stessi la causa di distruzione del nostro oggetto d'amore. Solo in quanto, attraverso un processo di responsabilizzazione apparentemente illusorio, ci ricollegiamo alle necessità di colpa legate all'originaria depressione infantile, sembra che ci sia offerta la possibilità di uscire dall'alienazione totale, per far evolvere i sentimenti di colpa inconsci nella concreta verifica della possibile distruzione atomica, come concreta distruzione di ogni nostro oggetto d'amore.

La mobilitazione dell'inconscia e originaria necessità di colpa, nei riguardi della distruzione dell'oggetto originario d'amore, sembra indispensabile per dare un senso non alienato alla possibile distruzione dell'umanità e per poter così mettere in moto i meccanismi riparativi per la ricostruzione dell'oggetto d'amore fantasticato come distrutto.

Il ritorno al soggetto e alle sue inconscie necessità di violenza, di colpa e di amore, sembra la condizione indispensabile per portare la struttura dei gruppi a livello di ogget-

Capitolo quinto

to totale, nel momento in cui la struttura dei gruppi, rimanendo a livello di oggetto parziale, espone l'umanità alla distruzione di ogni suo oggetto d'amore. Esso ha cioè lo scopo di farci svegliare dalla nostra alienazione nel gruppo, a causa della quale, di fronte alla prospettiva di distruzione dell'umanità, noi non ci sentiamo nè violenti nè colpevoli, come se ci trovassimo tutti coinvolti in un gigantesco delirio di negazione della realtà esterna e della nostra realtà interna.

Allo scadere del Mille, come è noto, gli uomini furono presi da una specie di collettiva angoscia isterica riguardante una catastrofe illusoria. Ma allo scadere ormai del Duemila, ora che sul nostro orizzonte comincia a profilarsi storicamente una prospettiva pantoclastica, si rimane colpiti dal constatare che di fronte a tale situazione gli uomini si comportano come se essa non fosse reale. Viene da pensare che una situazione del genere confermi l'opinione di Glover secondo la quale il primo risultato dell'era atomica, e forse il più pericoloso, è il deterioramento nell'uomo dell'esame di realtà.

7. La responsabilità del nostro inconscio nella guerra come tesi introduttiva all'olocrazia

La riduzione del fenomeno guerra ad ogni soggetto umano si fonda sulle originarie necessità umane di base, come necessità di violenza, di colpa e di amore, che la psicoanalisi può dimostrare come fondamentali necessità del nostro mondo interno. La nostra indagine, che vuole verificarle a livello delle funzioni dei gruppi umani, non intende in alcun modo negare le evidenze storiche concrete nelle quali si traduce la vita dei gruppi. Al contrario si pone come scopo l'indagine del significato nuovo che la vita dei gruppi assume nel momento in cui la prospettiva pantoclastica, posta all'uomo dall'era catastrofale, sembra aver definitivamente messa in crisi la guerra, come istituzione dei gruppi antiquata rispetto alle nuove necessità storiche.

I risultati ai quali la nostra indagine ci ha condotti sembrano giustificare la tesi generale per cui, quando una società entra in crisi attraverso la crisi di una delle sue istituzioni fondamentali, la soluzione di tale crisi implica il ritorno alla responsabilità del soggetto, di tutti i soggetti in prima persona, quali concreti fondamenti del gruppo. Tale ritorno al soggetto in prima persona diventa partico-

Capitolo quinto

larmente indispensabile nel momento in cui la situazione storica, imponendo ai gruppi la convivenza pacifica, sembra implicare l'insorgenza di nuove funzioni che finora si è stati incapaci di elaborare nei rapporti tra i gruppi. Tale impossibilità deriva dal fatto che i rapporti tra i gruppi sono improntati a necessità paranoidee, a loro volta condizionate da una fondamentale e costitutiva impossibilità di amore tra i gruppi, intesi come entità autistiche o entità simbioticonarcisistiche. Le ultime due grandi rivoluzioni, quella francese e quella

russe, sono state precedute da un'ampia preparazione teoretico-culturale fatta da ricercatori individuali, che avevano preso coscienza delle nuove realtà storiche. Ciò sembra confermare la necessità di ritorno al soggetto in prima persona, come condizione per l'elaborazione degli schemi nei quali la società potrà esprimere nuove istituzioni sociali, quando quelle precedenti saranno entrate in crisi. La rivoluzione stessa, nel modo in cui è stata prospettata da Freud nella lettera ad Einstein, ha implicato in sé un momento di desocializzazione transitoria (momento anomico delle rivoluzioni>, che corrisponde al ritorno della responsabilità delle leggi ai singoli individui.

Nel presente periodo storico, però, la necessità del ritorno della sovranità ai singoli individui assume un significato più essenziale e diverso.

Mentre ogni rivoluzione nel passato ha sempre potuto beneficiare del fatto di potersi costituire in una modalità paranoicale all'interno del gruppo, nel senso di trovare un nemico da battere (feudalesimo nella rivoluzione francese, capitalismo nella rivoluzione russa), la rivoluzione che ora si presenta come necessaria sembra dover essere essenzial-

) mente una rivoluzione depressiva, che implica da parte di ogni uomo il sentirsi colpevole e responsabile della guerra, intesa come paranoia dei gruppi.

Il nemico da battere non sarebbe più all'esterno, ma all'interno di ogni uomo. Questo spostamento di accento implica quindi una rivoluzione che è di nuovo paragonabile, anche se in senso inverso, al passaggio dal sistema tolemaico al sistema copernicano, nel senso che sposta il centro di gravità e di responsabilità del fenomeno guerra dallo Stato sovrano al singolo individuo, in prima persona.

Un processo del genere, com'è noto, si verifica nel passaggio dalla posizione schizo-paranoide alla posizione depressiva, secondo la Klein. La desovranizzazione dello Stato, nel momento in cui lo Stato diventa un'alienità persecutoria,

Capitolo quinto



rappresenterebbe quindi, a livello di gruppi, il passaggio polo distruttivo dall'oggetto al soggetto che si ha in posizione depressiva infantile.

Lo spostamento del centro di gravità del fenomeno guerra dallo Stato all'interno di ogni individuo implica evidentemente la necessità di insorgenza di istituzioni nuove. Espresso in termini psicoanalitici, il problema si pone in questi termini: "Se la guerra è un'istituzione sociale la cui funzione è quella di esprimere un insieme di processi che implicano un'integrazione, sia di soddisfazione di impulsi auto o eterodistruttivi che di difese da angosce psicotiche (il tutto attraverso l'elaborazione paranoica del lutto), che caratteri dovrebbe avere una istituzione alternativa, che non operi più attraverso la elaborazione paranoica del lutto?"

Per rispondere a questa domanda vorrei fare un ragionamento ipotetico. Immaginiamo che uno Stato abolisca le sue istituzioni giuridiche, abolisca i tribunali, il codice penale ecc. Si può supporre che in una situazione del genere si mobiliterebbero in me forti ansie. Comincerei a temere che i malviventi si moltiplicherebbero, perché sicuri ora-mai di non essere più puniti, si armerebbero e porrebbero in pericolo la mia vita, la vita dei miei cari, i miei beni, in una parola tutte le cose che amo (ansie persecutorie). A questo punto comincerei a pensare che, se non mi armassi anch'io, mi sentirei un vigliacco che diserta i propri oggetti d'amore, anziché salvarli anche a costo del mio sacrificio (ansie depressive). Naturalmente le operazioni mentali di angosce e di difese che io ho fatto nei riguardi degli altri, gli altri le farebbero nei miei riguardi. Anche gli altri, se fossero abolite le istituzioni giuridiche, sentirebbero in me un possibile aggressore (ansia persecutiva) e si sentirebbero dei vigliacchi se lasciassero i loro oggetti d'amore in balia dei miei attacchi distruttivi (ansie depressive).

Possiamo quindi dire che le istituzioni giuridiche costituiscono una difesa da ansie psicotiche, il cui funzionamento prescinde però dalla elaborazione paranoica del lutto. Ritengo anzi che, al contrario, la legge possa essere considerata come l'elaborazione normale del lutto. Anche la legge infatti permette di evitare le angosce del Terrificante Interno (sotto forma di Universo assoluto della colpa per cui il puro fantasticare di uccidere diventa l'Uccidere) in una serie di pericoli controllabili, in quanto una concreta norma stabilisce quello che si può fare o quello che non si può fare, per non sentirsi giuridicamente colpevole. Oltre

può fare, quello che si può fare o quello che non si può fare per non sentirsi giuridicamente colpevole. Oltre

Capitolo quinto

a tale trasformazione del Terrificante Assoluto imprevedibile e incontrollabile in un pericolo relativo prevedibile e controllabile, operano nella legge *funzioni di conservazione dell'oggetto d'amore ispirate all'elaborazione autentica del lutto*, nel senso che la riparazione dell'oggetto realmente deteriorato non deve essere operata da un ipotetico nemico, bensì dall'autore stesso del deterioramento, in una forma non assoluta, ma relativa al deterioramento stesso.

La tesi, che le istituzioni giuridiche dello Stato agiscono come organizzazioni difensive da ansie psicotiche, rappresenta la parte sommersa dell'iceberg, sul quale navigano le istituzioni giuridiche stesse. Ciò di cui si occupano realmente le istituzioni giuridiche non sono cioè le angosce psicotiche degli uomini, ma sono i reati reali e le reali infrazioni delle leggi. Le leggi si occupano cioè dei violatori delle medesime e non delle angosce psicotiche dei cittadini onesti. In realtà però i violatori delle leggi sarebbero la testimonianza del fallimento della funzione delle leggi. E poiché la legge si costituisce per il gruppo come oggetto d'amore, l'infrazione della legge è come un infrangersi-rompersi-deteriorarsi della legge-oggetto d'amore, che ha tutti gli aspetti di un lutto. La riaffermazione del diritto dopo che è stato violato ha quindi tutti gli aspetti di un processo riparativo come elaborazione normale del lutto.

Per questa ragione la punizione del colpevole (che dalla ricerca psicopatologica moderna viene messa in crisi perché la criminalità tende ad essere considerata una malattia psichica) conserverebbe il suo significato proprio come funzione dell'Istituzione Giuridica deputata all'elaborazione normale del lutto.

Il fare dello Stato, anziché l'istanza promotrice, l'istanza inibitrice della guerra implicherebbe evidentemente una rivoluzione di una novità inaudita. Essa condurrebbe alla mobilitazione di ansie psicotiche depressive e di sopravvivenza dei gruppi, analoghe alle angosce, relative agli stregoni che uccidono, che si verificano nei popoli primitivi privati di guerra.'

La via del pacifismo intravista dalla psicoanalisi non è

Abbiamo visto che le tribù primitive private di guerre si destrutturano e nascono fantasie di essere distrutti dai propri stregoni, al posto delle paure di essere distrutti dai nemici. È difficile predire che cosa potrà avvenire alla nostra società radicalmente privata della possibilità di fare la guerra. Però, mentre nei popoli primitivi la colonizzazione distrugge tutta la cultura primitiva, le rinunce alla guerra non sembrano distruggere alcuna cultura.

Capitolo quinto

quindi una via rosea: essa prevede la possibilità della mobilitazione di ansie psicotiche e forse proprio per questa anticipazione la psicoanalisi stessa potrebbe suggerire i mezzi per superare tali ansie.

L'ipotesi che viene qui presentata necessiterà quindi di una quantità enorme di riflessioni e di ricerche perché possa essere verificata come storicizzabile oppure no.

Vorrei però, come introduzione a tali riflessioni e a tali ricerche, riprendere qui la storia del principe di Homburg, come ci è raccontata nel poema di Kleist, e le considerazioni che ho già svolto a questo proposito in *Psicanalisi della guerra atomica*. La vicenda del principe di Homburg rappresenta infatti una esemplificazione paradigmatica di una situazione di conflitto tra l'etica individuale e l'etica di gruppo, risolta a favore della prima nel momento in cui la seconda entra in crisi nella sua funzione di conservazione

è dell'oggetto d'amore del gruppo. Si può infatti pensare che, se i generali prussiani si fossero comportati come il loro antenato, non sarebbero arrivati all'alienazione morale del nazismo.

Nel poema di Kleist il principe di Homburg, allorché si trova sul campo di battaglia e deve dare l'ordine di attacco, si trova di fronte ad un increscioso problema di scelta. Se obbedisce al re, che aveva dato un ordine di battaglia rivelatosi sbagliato, sa infatti che esporrà il proprio esercito alla sconfitta. Egli deve scegliere tra la necessità di ubbidire al re facendo sconfiggere il proprio esercito, e la necessità di portare il proprio esercito alla vittoria disobbedendo al re e quindi trasgredendo la legge marziale. Homburg – come è noto – sceglie di disobbedire al re e porta il suo esercito alla vittoria. Trasferita nella dialettica del rapporto tra lo Stato e i singoli individui, la scelta di Homburg rappresenta la necessità del ritorno al soggetto in prima persona della responsabilità di salvezza del proprio oggetto d'amore, quando le istituzioni dello Stato, anziché garantirne la salvezza, ne determinano la distruzione. Si può in tal modo constatare che la riduzione al soggetto anziché essere – come teme Leeds – una determinazione psicologista irrilevante nei fatti sociali, può costituire lo strumento più formidabile di desossificazione di Istituzioni sociali ossificate cioè di istituzioni sociali che sono entrate in crisi nella loro funzione di salvezza del comune oggetto d'amore.

Ho chiamato *posizione olocratica* il processo di riappropriazione da parte di ogni individuo della sovranità, alie-

Capitolo quinto

Capitolo quinto